

THIỆN PHÚC

**SƠ LƯỢC VỀ PHÁP MÔN
THIÊN ĐỒN NGỘ**



**SUMMARIES OF ZEN OF
SUDDEN TEACHINGS**

**TẬP II
VOLUME II**

Copyright © 2024 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>	417
<i>Lời Đầu Sách—Preface</i>	421
<i>Phần Hai B—Part Two B: Yếu Lược Về Thiền Đốn Ngộ—Essential Summaries of Sudden Teachings of Zen</i>	433
<i>Chương Hai Mười—Chapter Twenty: Thiền Nam Tông: Thiền Đốn Ngộ Theo Quan Điểm Của Lục Tổ Huệ Nặng—The Southern Zen School: Sudden Teachings In the Sixth Patriarch's Point of View</i>	435
<i>Chương Hai Mười Một—Chapter Twenty-One: Giáo Pháp Đốn Ngộ Yếu Lược—Essential Summaries of Sudden Teachings</i>	449
<i>Chương Hai Mười Hai—Chapter Twenty-Two: Thiền Lý & Thiền Tập Trong Tông Lâm Tế—Zen Theories & Practices In the Lin-Chi School</i>	461
<i>Chương Hai Mười Ba—Chapter Twenty-Three: Thiền Lý & Thiền Tập Trong Tông Tào Động—Zen Theories & Practices In the Ts'ao Tung School</i>	481
<i>Chương Hai Mười Bốn—Chapter Twenty-Four: Tào Động Mặc Chiếu Thiền—Silent Illumination Zen of The Ts'ao Tung School</i>	503
<i>Phần Ba—Part Three: Những Pháp Đốn Ngộ Tiêu Biểu Của Thầy Xưa—Ancient Masters' Typical Methods of Sudden Teachings</i>	515
<i>Chương Hai Mười Lăm—Chapter Twenty-Five: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Hành Tư Thanh Nguyên—Zen Master Hsing-Ssu Ch'ing-Yuan's Methods of Sudden Teachings</i>	517
<i>Chương Hai Mười Sáu—Chapter Twenty-Six: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Nam Nhạc Hoài Nhượng—Zen Master Nan Yueh Huai-Rang's Methods of Sudden Teachings</i>	521
<i>Chương Hai Mười Bảy—Chapter Twenty-Seven: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Vĩnh Gia Huyền Giác—Zen Master Yun-Chia Hsuan-Chiao's Methods of Sudden Teachings</i>	527
<i>Chương Hai Mười Tám—Chapter Twenty-Eight: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Nam Dương Huệ Trung—Zen Master Nan-Yang Hui-Chung's Methods of Sudden Teachings</i>	531
<i>Chương Hai Mười Chín—Chapter Twenty-Nine: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Thân Hội Hà Trạch—Zen Master Shen-Hui He-Ze's Methods of Sudden Teachings</i>	537
<i>Chương Ba Mười—Chapter Thirty: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Thạch Đầu Hy Thiên—Zen Master Shih-T'ou Hsi-Ch'ien's Methods of Sudden Teachings</i>	547
<i>Chương Ba Mười Một—Chapter Thirty-One: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Mã Tổ Đại Nhất—Zen Master Ma-Tsu Tao-I's Methods of Sudden Teachings</i>	565
<i>Chương Ba Mười Hai—Chapter Thirty-Two: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Đại Châu Huệ Hải—Zen Master Ta-Chou Hui Hai's Methods of Sudden Teachings</i>	595
<i>Chương Ba Mười Ba—Chapter Thirty-Three: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Bách Trượng Hoài Hải—Zen Master Pai-Chang Hui Hai's Methods of Sudden Teachings</i>	611
<i>Chương Ba Mười Bốn—Chapter Thirty-Four: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Lâm Tế Nghĩa Huyền—Zen Master Lin Chi I Hsuan's Methods of Sudden Teachings</i>	635
<i>Chương Ba Mười Lăm—Chapter Thirty-Five: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Động Sơn Lương Giới—Zen Master Tung Shan's Methods of Sudden Teachings</i>	657
<i>Chương Ba Mười Sáu—Chapter Thirty-Six: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Tào Sơn Bồn Tịch—Zen Master Ts'ao-Shan Pen-Chi's Methods of Sudden Teachings</i>	681

<i>Chương Ba Mười Bảy—Chapter Thirty-Seven: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Tam Thánh Huệ Nhiên—Zen Master San Sheng Hui Jan's Methods of Sudden Teachings</i>	689
<i>Chương Ba Mười Tám—Chapter Thirty-Eight: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Ngưỡng Sơn Huệ Tích—Zen Master Yang-Shan Hui Chi's Methods of Sudden Teachings</i>	701
<i>Chương Ba Mười Chín—Chapter Thirty-Nine: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Đại Dương Kinh Huyền—Zen Master T'a-Yang Jing-Hsuan's Methods of Sudden Teachings</i>	727
<i>Chương Bốn Mười—Chapter Forty: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Hương Nghiêm Trí Nhân—Zen Master Hsiang-Yen Chih-Hsien's Methods of Sudden Teachings</i>	733
<i>Chương Bốn Mười Một—Chapter Forty-One: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Văn Môn Văn Yển—Zen Master Yun-Men Wen-Yen's Methods of Sudden Teachings</i>	747
<i>Chương Bốn Mười Hai—Chapter Forty-Two: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Tuyết Đậu Trùng Hiển—Zen Master Hsueh-Tou Chung-Hsien's Methods of Sudden Teachings</i>	823
<i>Chương Bốn Mười Ba—Chapter Forty-Three: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Viên Chiếu—Zen Master Vien Chieu's Methods of Sudden Teachings</i>	829
<i>Chương Bốn Mười Bốn—Chapter Forty-Four: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Cửu Chỉ—Zen Master Cui Chi's Methods of Sudden Teachings</i>	847
<i>Chương Bốn Mười Lăm—Chapter Forty-Five: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Ngũ Tổ Pháp Diễn—Zen Master Wu Tsu Fa Yen's Methods of Sudden Teachings</i>	853
<i>Chương Bốn Mười Sáu—Chapter Forty-Six: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Đại Huệ Tông Cảo—Zen Master Ta-Hui Tsung-Kao's Methods of Sudden Teachings</i>	867
<i>Chương Bốn Mười Bảy—Chapter Forty-Seven: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Đại Xả—Zen Master Dai Xa's Methods of Sudden Teachings</i>	917
<i>Chương Bốn Mười Tám—Chapter Forty-Eight: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Trí Bảo—Zen Master Tri Bao's Methods of Sudden Teachings</i>	927
<i>Chương Bốn Mười Chín—Chapter Forty-Nine: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Đạo Nguyên Hy Huyền—Zen Master Dogen's Methods of Sudden Teachings</i>	931
<i>Chương Năm Mười—Chapter Fifty: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Cao Phong Nguyên Diệu—Zen Master Kao Feng's Methods of Sudden Teachings</i>	957
<i>Chương Năm Mười Một—Chapter Fifty-One: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Trung Phong Minh Bồn—Zen Master Chung Feng Ming Pen's Methods of Sudden Teachings</i>	965
<i>Chương Năm Mười Hai—Chapter Fifty-Two: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Chánh Thọ Lão Ông—Zen Master Shoji Rojin's Methods of Sudden Teachings</i>	969
<i>Chương Năm Mười Ba—Chapter Fifty-Three: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Bạch Ẩn Huệ Hạc—Zen Master Hakuin Ekaku's Methods of Sudden Teachings</i>	981
<i>Chương Năm Mười Bốn—Chapter Fifty-Four: Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Bàn Khuê Vĩnh Trác—Zen Master Bankei Eitaku's Methods of Sudden Teachings</i>	1051
<i>Phần Bốn—Part Four: Phụ Lục—Appendices</i>	1075
<i>Phụ Lục A—Appendix A: Tánh Xưa Thanh Tịnh—Pure and Immaculate Is the Nature of All Sentient Beings</i>	1077
<i>Phụ Lục B—Appendix B: Kiến Tánh Thành Phật—Seeing One's Own Nature and Becoming a Buddha</i>	1079
<i>Phụ Lục C—Appendix C: Tu Tâm Yếu Luận—Treatise on the Essentials on Cultivating the Mind</i>	1089
<i>Phụ Lục D—Appendix D: Thiền Tập Và Sự Giải Thoát Ngay Trong Kiếp Này—Zen Practices & the Liberation In This Very Life</i>	1091
<i>Phụ Lục E—Appendix E: Sơ Ngộ—Initial Awakening</i>	1099
<i>Phụ Lục F—Appendix F: Nhận Thức Trực Tiếp Được Mọi Điều Trong Chớp Mắt!—Directly Perceiving Everything In a Flash!</i>	1103

<i>Phụ Lục G—Appendix G: Quay Về Với Sự Toàn Hảo Nguyên Sơ Của Chúng Ta!—Returning to the Original Perfection!</i>	1105
<i>Phụ Lục H—Appendix H: Thâm Nhập Chân Lý—Deep Entering into the Truth</i>	1107
<i>Phụ Lục I—Appendix I: Thiền Bệnh—Zen Illness</i>	1109
<i>Phụ Lục J—Appendix J: Đèn Tâm—Lamp of Mind</i>	1121
<i>Phụ Lục K—Appendix K: Kiến Tánh—Seeing the Nature</i>	1127
<i>Phụ Lục L—Appendix L: Cái Gì Không Căn Cứ Trên Chứng Nghiệm Là Ở Ngoài Thiền!—Anything Not Based Upon Experience Is Outside Zen!</i>	1131
<i>Phụ Lục M—Appendix M: Ba Yếu Tố Khiến Cho Việc Tu Tập Thiền Được Thành Tựu—Three Factors Making for Success in the Cultivation of Zen</i>	1133
<i>Phụ Lục N—Appendix N: Bất Thị Bất Phi, Toàn Chân Hiện Lộ!—Not This, Not That, the Whole Truth Is Manifesting!</i>	1141
<i>Phụ Lục O—Appendix O: Cảm Giác Siêu Thoát—Feeling of Exaltation</i>	1145
<i>Phụ Lục P—Appendix P: Cơ Duyên Đốn Ngộ—Potentiality and Conditions and Instantly to Apprehend to Buddha-Enlightenment</i>	1147
<i>Tài Liệu Tham Khảo—References</i>	1151

Lời Đầu Sách

Gần 26 thế kỷ về trước, sau khi kinh qua nhiều pháp môn tu tập nhưng không thành công, Đức Phật đã quyết định thử nghiệm chân lý bằng cách tự thanh tịnh lấy tâm mình. Ngài đã ngồi kiết già suốt 49 ngày đêm dưới cội Bồ Đề và cuối cùng đạt được thiền định cao nhất mà thời bấy giờ người ta gọi là giác ngộ và giải thoát. Ngài đã tuân tự chứng sơ thiền, nhị thiền, tam thiền, tứ thiền... Như vậy Thiền bắt nguồn ngay từ thời Đức Phật và Thiền Phật Giáo thành hình từ cốt lõi của giáo lý nhà Phật. Thiền tại Trung Hoa và những xứ Đông Á khác được thành hình sau khi Tổ Bồ Đề Đạt Ma đến Trung Hoa và ngày nay Thiền trở thành phổ cập chẳng những trong tu tập Phật giáo, mà những xứ theo Cơ Đốc giáo và Hồi giáo người ta cũng cố gắng tu tập thiền quán trong những sinh hoạt hằng ngày của họ nhằm cải thiện cuộc sống của mình. Tuy nhiên, thiền Phật giáo không dừng lại ở chỗ chỉ nhằm cải thiện đời sống, mà còn giúp con người đạt tới giác ngộ qua việc thấy được thực tánh của chân như mà người ta tin rằng không thể nào truyền đạt được qua tư tưởng, mà chỉ tìm được sự chứng ngộ thật dù đó là một cái đánh hay một tiếng cười. Ngày nay Thiền được phổ biến khắp thế giới Tây Phương và được nhiều người biết đến đến nỗi hầu như người nào cũng biết về Thiền. Thiền đưa tâm ra khỏi tâm cho đến khi một tia tuệ giác trực tiếp xuất hiện chỉ trong một khoảnh khắc nào đó. Thiền quán không phải là một pháp môn mới có hôm nay hoặc hôm qua. Từ thời xa xưa, đã có nhiều người hành thiền bằng nhiều phương cách khác nhau. Chưa bao giờ, và sẽ không bao có sự phát triển tâm trí hay gội rửa những bợn nhơ tinh thần nào mà không nhờ đến thiền quán. Thiền quán chính là phương cách mà Thái tử Tất Đạt Đa, đức Phật, đã đạt được đạo quả vô thượng chánh đẳng chánh giác. Thiền không dành riêng cho người Ấn Độ, cho xứ Ấn Độ hay chỉ cho thời đức Phật còn tại thế, mà là cho cả nhân loại, trong tất cả mọi thời đại, và mọi nơi trên thế giới. Thiền tập không thể có giới hạn về chủng tộc, tôn giáo, không gian hay thời gian.

Thiền trong Phật giáo không phải là trạng thái thôi miên, hay mê man không ý thức. Thiền là một trạng thái tâm thanh sạch, nơi mà mọi dục vọng và thôi thúc đều được điều phục để tâm trở nên tập trung và thể nhập vào trạng thái minh mẫn và tỉnh thức. Hơn nữa, pháp hành

thiền trong Phật giáo không nhằm được hội nhập với bất cứ đẳng tối thượng nào, cũng không nhằm đạt được chứng nghiệm huyền bí. Thiền nhằm giúp tâm đạt được trạng thái vắng lặng và minh sát tuệ để tiến đến mục tiêu duy nhất là đạt được sự giải thoát không lay chuyển, đây là sự an toàn tối thượng, vượt ra ngoài mọi trói buộc, bằng cách tận diệt hoàn toàn những bợn nhơ tinh thần. Và điều quan trọng trên hết là hành thiền theo Phật giáo không phải là tự nguyện lưu đày ra khỏi đời sống cũng không phải là thực hành cho kiếp sau. Thiền tập phải được áp dụng vào cuộc sống hằng ngày, và kết quả của công phu này phải được hưởng tại đây, ngay trong kiếp này. Hành thiền không phải là tự mình tách rời hay xa lìa công việc mà thường ngày mình vẫn làm, mà thiền là một phần của đời sống, là cái dính liền với cuộc sống này. Trong Thiền, chúng ta sống thiền bất cứ khi nào chúng ta hoàn toàn sống với hiện tại mà không chút sợ hãi, hy vọng hay những lo ra tầm thường. Với sự tỉnh thức chúng ta có thể tìm thấy thiền trong những sinh hoạt hằng ngày. Thiền không thể tìm được bằng cách khám phá chân lý tuyệt đối bị che dấu từ ngoại cảnh, mà chỉ tìm được bằng cách chấp nhận một thái độ đến với cuộc sống giới hạnh. Người ta tìm cầu giác ngộ bằng cách nỗ lực, tuy nhiên, đa số chúng ta quên rằng để đạt đến giác ngộ chúng ta phải buông bỏ. Điều này cực kỳ khó khăn cho tất cả chúng ta vì trong cuộc sống hằng ngày chúng ta thường cố gắng thành đạt sự việc. Không giống như những người tu Tịnh Độ, người tu Thiền không lệ thuộc vào ngôn ngữ văn tự. Đó chính là giáo ngoại biệt truyền, chỉ thẳng vào tâm để thấy được tự tánh bên trong của tất cả chúng ta để thành Phật. Trong khi những tông phái khác nhấn mạnh đến niềm tin nơi tha lực để đạt đến giác ngộ, Thiền lại dạy Phật tánh bên trong chúng ta chỉ có thể đạt được bằng tự lực mà thôi. Thiền dạy cho chúng ta biết cách làm sao để sống với hiện tại quý báu và quên đi ngày hôm qua và ngày mai, vì hôm qua đã qua rồi và ngày mai thì chưa tới. Trong Thiền, chúng ta nên hằng giác ngộ chứ không có cái gì đặc biệt cả. Mọi việc đều bình thường như thường lệ, nhưng làm việc trong tỉnh thức. Bắt đầu một ngày của bạn, đánh răng, rửa mặt, đi tiêu tiểu, tắm rửa, mặc quần áo, ăn uống, làm việc... Khi nào mệt thì nằm xuống nghỉ, khi nào đói thì tìm cái gì đó mà ăn, khi không muốn nói chuyện thì không nói chuyện, khi muốn nói thì nói. Hãy để những hoàn cảnh tự đến rồi tự đi, chứ đừng cố thay đổi, vì bạn chẳng thể nào thay đổi được hoàn cảnh đâu! Thiền dạy chúng ta đoạn trừ mọi vọng tưởng

phân biệt và khiến cho chúng ta hiểu rằng chân lý của vũ trụ là căn bản thật tánh của chính chúng ta. Mọi người chúng ta nên thiền định thâm sâu về vấn đề này, vì nó là cái mà chúng ta gọi là ‘Ngã’. Khi hiểu nó là gì, chúng ta sẽ tự động quay về hòa cùng thiên nhiên vũ trụ trong cảnh giới nhất thể, và chúng ta sẽ thấy thiên nhiên chính là chúng ta và chúng ta cũng chính là thiên nhiên, và cảnh giới thiên nhiên ấy chính là cảnh Phật, người đang thuyết pháp cho chúng ta ở mọi nơi mọi lúc. Hy vọng rằng tất cả chúng ta đều có thể nghe được thiên nhiên đang nói gì với chúng ta, để ai cũng có thể tìm về cảnh giới an lạc mà chúng ta đã một lần xa rời.

Trong buổi sơ thời Phật giáo, có khá nhiều phương cách được đưa ra cho người tu tập thiền, và người ấy có thể lựa chọn tùy theo năng lực tinh thần và khuynh hướng của mình. Có quá nhiều khả năng lựa chọn đến nỗi không sao có thể kể hết ra đây. Trong số này có thể kể đến những cách luyện hơi thở đơn giản theo kiểu Du Già, sự quán sát 32 phần trong cơ thể, sự suy gẫm về xác chết qua các giai đoạn thối rữa khác nhau, sự tỉnh thức quán sát nội tâm để nhận biết các tiến trình tâm linh đang diễn ra, cho dù đó là thọ cảm, tư tưởng, những trở ngại đối với sự chú tâm, hay những yếu tố giúp đạt đến giác ngộ. Tiếp đến còn có việc bồi đắp những tình cảm xã hội như tình thân hữu và lòng từ bi, niệm tưởng đến sự cao quý của Tam Bảo, sự quán tưởng về cái chết và niềm khao khát đạt đến Niết Bàn. Một đề tài rất được ưa chuộng của việc thiền quán là mười hai mắc xích với tương quan sinh khởi lẫn nhau, cho thấy vô minh dẫn đến các yếu tố khác của sự tồn tại trong thế giới trần tục được kết thúc bằng già và chết như thế nào, và ngược lại sự trừ diệt vô minh sẽ dẫn đến các yếu tố này diệt đi như thế nào. Nhưng phương pháp thiền quán khác lại cố tạo ấn tượng trong tâm trí của chúng ta về bản chất vô thường của vạn hữu, làm bộc lộ hoàn toàn sự đau khổ, chứng minh sự vô nghĩa của khái niệm sai lầm về tự ngã, nuôi dưỡng sự quán chiếu trong nội tâm về tánh không, và phát lộ những nét đặc thù của con đường dẫn đến giải thoát. Thật ra, dường như có vô số những phương thức thiền quán đã được xác định là thuộc về thời kỳ đầu tiên của Phật giáo, mặc dù điều rõ ràng là phải sang thời kỳ thứ hai mới có sự sắp xếp hệ thống nào đó được áp dụng cho những phương thức này.

Nói chung, người ta thấy có năm loại thiền định khác nhau: Ngoại đạo thiền, Phạm phu thiền, Tiểu thừa thiền, Đại thừa thiền, và Tối

thượng thừa thiền. Ngoại đạo thiền gồm có nhiều loại khác nhau. Chẳng hạn như sự tĩnh tâm của đạo Cơ Đốc, Thiền thiên, Thiền hướng đến sự siêu việt, vân vân. Phạm phu thiền là sự tập trung tinh thần hướng về chỗ sâu xa, trà lễ, hay những nghi thức lễ lạc khác, vân vân. Tiểu thừa thiền là loại thiền quán về tâm vô thường, quán thân bất tịnh, và quán pháp vô ngã. Đại thừa thiền gồm sáu loại quán tưởng tương đương với những lời dạy sau đây trong kinh Hoa Nghiêm: “Nếu người muốn biết rõ, ba đời các đức Phật, nên quán tánh pháp giới, tất cả do tâm tạo.” Những loại quán tưởng này là: a) quán pháp sanh diệt là tự tánh của chư pháp; b) quán sự thật về những thứ có hình tướng đều hư dối không thật; c) quán sự hiện hữu, trống không, và trung đạo; d) quán thực tướng của mọi hiện tượng; e) quán sự hỗ tương giao nhau của mọi hiện tượng; f) quán hiện tượng tự chúng là tuyệt đối. Tối thượng thừa thiền được chia làm ba loại: Nghĩa lý thiền, Như Lai thiền, và Tổ sư thiền.

Ngày nay có nhiều tông phái Thiền với nhiều sự khác biệt đáng kể về phương cách thực tập. Thí dụ như đặc điểm của tông Tào Động là sự yên lặng và thiền sư Hoàng Trí Chánh Giác đã gọi phương pháp thiền của tông Tào Động là ‘Tịch Chiếu Thiền’, nghĩa là lắng lặng mà soi sáng. Điều này cho thấy họ chú trọng nhiều đến việc tĩnh tọa thiền quán, để nhờ vào đó, hay chính trong trạng thái đó mà đạt đến sự giác ngộ, hay sự tỉnh giác nội tâm về tánh không tuyệt đối. Có bốn giáo thuyết đặc thù của tông Tào Động: a) Tất cả chúng sanh đều có Phật tánh khi sanh ra, và do đó tất nhiên đều sẽ giác ngộ, b) Tất cả chúng sanh có thể tận hưởng sự an lạc của Phật tánh khi ở trong trạng thái thiền quán tĩnh lặng, c) Công phu hành trì và sự trau dồi tri thức phải luôn luôn bổ khuyết cho nhau, d) Các nghi thức công phu lễ sám hằng ngày cần phải được tuân thủ một cách nghiêm ngặt. Ngược lại với sự yên tĩnh mà tông Tào Động áp dụng, tông Lâm Tế chủ trương không ngừng hoạt động với một công án được lựa chọn cho đến khi đạt đến giác ngộ. Theo như cách nói của thiền sư Đại Huệ Tông Cảo: “Chỉ một công án, trọn một đời không lúc nào buông bỏ. Đi đứng nằm ngồi, chú tâm không dứt. Khi thấy đã hết sức nhàm chán, là lúc giờ phút cuối cùng sắp đến, đừng để lỡ mất. Khi tâm thức đột nhiên bừng sáng, ánh sáng ấy sẽ soi sáng toàn vũ trụ, và cảnh giới giác ngộ của chư hiền thánh hiện ra tường tận như từng sợi tóc, bánh xe chánh pháp được chuyển ngay trong một hạt bụi.”

Trong Thiền Phật giáo, đốn ngộ giảng về thực chứng chân lý tức thì không tùy thuộc vào những thời giảng thuyết bằng lời hay qua những giai đoạn khác nhau. Vì lẽ "Ngộ" đập thẳng vào căn bản của cuộc sống, nên đạt ngộ đánh dấu một khúc quanh quyết định cho cuộc tu tập của hành giả. Tuy nhiên, cái ngộ ấy phải là toàn triệt, phải "tiệt đoạn" mới có được kết quả thỏa đáng. Ngộ chính thật là một cuộc cách mạng nội tâm cùng tột. Vì Thiền thuộc phạm vi cá tánh, chẳng phải trí thức, nghĩa là Thiền nảy mầm lên từ ý chí như nguyên lý đầu tiên của cuộc sống. Một trí óc tinh nhuệ có thể không xô nổi cánh cửa huyền vi của đạo Thiền, nhưng một bản lãnh oai hùng uống ngay được ngọn nước đầu nguồn. Không biết trí thức có phải chỉ là phiến diện chạm sơ bên ngoài rìa của cá thể con người hay không, nhưng thực sự thì ý chí mới chính là con người, nên Thiền kêu gọi đến ý chí. Hễ nắm chặt được then máy ấy là có "Ngộ Thiền." Tuy nhiên, hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng sẽ là quá kiêu ngạo khi thật tin rằng mình có thể trở nên giác ngộ hay đốn ngộ sau một vài ngày tu tập. Ngược lại, hành giả cần phải kiên trì tinh tấn tu tập, giống như một dòng nước chảy mãi không ngừng. Và hành giả tu Thiền phải nên luôn nhớ rằng không có thứ gì trên đời này chạy ra ngoài vòng cuộc sống ngay bây giờ và ngay tại đây cả!

Quyển sách nhỏ này chỉ nhằm mục đích trình bày sơ lược về Thiền Đốn Ngộ nhằm giúp cho chúng ta thấy được những ý tưởng cốt lõi của Pháp Môn Thiền Đốn ngộ trong Thiền Tông. Nếu chúng ta thực sự muốn tu tập theo con đường mà Đức Phật và các thầy xưa đã một lần tu tập thì hy vọng rằng quyển sách nhỏ này có thể giúp chúng ta nghe được những tiếng thì thầm của đức Phật và các thầy xưa rằng từ bỏ cuộc sống thế tục không có nghĩa là từ bỏ cuộc sống của chính mình, mà đối mặt với nó trong lĩnh thức. Từ bỏ cuộc sống thế tục là từ bỏ những hành động vô tâm và cầu thả dẫn đến vô số trục trặc trong đời sống. Từ bỏ cuộc sống thế tục là từ bỏ sự Từ bỏ cuộc sống thế tục là từ bỏ sự loạn động và sự căng thẳng làm tổn hại đến hệ thần kinh của chúng ta và có thể dẫn tới trăm ngàn thứ bệnh hoạn cho thân tâm chúng ta. Từ bỏ cuộc sống thế tục không có nghĩa là từ bỏ cuộc sống của chính mình, mà nó có nghĩa là chúng ta làm một cuộc hành trình hướng về nội tâm trong cuộc sống thế tục này. Chỉ có như vậy chúng ta mới có

thể thấy được chính mình như là mình, và từ đó mới có thể biết cách làm sao vượt qua những khuyết điểm và giới hạn để được mạnh mẽ hơn trong cuộc sống. Rất nhiều người trong chúng ta đã và đang đi tìm phương cách. Chúng ta nghĩ rằng mọi vấn đề đều có thể được giải quyết từ bên ngoài, chúng ta đã lắm... Hầu hết mọi vấn đề đều phát nguồn từ bên trong mà ra và chỉ có thể giải quyết được khi chúng ta cố gắng đi trở vào bên trong để thấy chính mình. Đối với người Phật tử tu thiền, nếu hành thiền có nghĩa là kỷ luật tinh thần hoặc là phương pháp trau dồi tâm trí, thì khỏi phải nói, tất cả mọi người không phân biệt giới tánh, chủng tộc, hay bất luận sự phân chia nào, đều nên hành thiền. Xã hội hiện đại đang lâm nguy trước thảm họa tự trầm mình trong những tình trạng vọng động và quyến rũ, chỉ có thể kềm chế được nếu chúng ta chịu khó rèn luyện tâm tánh của chính mình.

Nói tóm lại, dù có tài ba thế mấy, không ai có thể thực sự diễn tả được cốt lõi của Thiền, nhất là Thiền Đốn Ngộ. Quyển sách này chỉ nhằm đưa đến cho độc giả những giải thích đơn giản và tóm lược nhất về Thiền Đốn Ngộ. Hy vọng nó sẽ giúp như là điểm khởi đầu cho hành giả tu Thiền. Chúng ta nên bắt đầu cuộc hành trình bằng phương cách đơn giản, tìm một vị thầy và niềm tin, rồi kiên nhẫn phủ phục dưới trí tuệ của vị thầy ấy để tu tập. Rồi từ đó chúng ta có thể rút ra những kinh nghiệm sống Thiền cho riêng mình trong đời sống hằng ngày. Dù thích hay không thích, những phút giây hiện tại này là tất cả những gì mà chúng ta phải làm việc. Tuy nhiên, đa phần chúng ta thường hay quên chúng ta đang ở đâu. Hy vọng chúng ta có thể áp dụng thiền quán vào những sinh hoạt hằng ngày để có thể sống được những giây phút hiện tại của chính mình để không mất đi sự tiếp xúc với chính mình, từ đó chúng ta có thể chấp nhận chân lý của giây phút “này” trong cuộc sống của chính chúng ta, từ đó chúng ta có thể học hỏi để tiếp tục đi tới trong cuộc sống thật của chính chúng ta.

Cẩn đề

California ngày 3 tháng 8 năm 2023

Thiện Phúc

Preface

Almost 26 centuries ago, after experiencing a variety of methods of cultivation without success, the Buddha decided to test the truth by self purification of his own mind. He sat cross-legged for 49 days and nights under the bodhi-tree and reached the highest meditative attainments which are now known as enlightenment and deliverance. He gradually entered the first, second, and third Jhanas. So Zen originated from the very day of the Buddha and Buddhist meditation forms the very heart and core of the Buddha's teaching. Zen in China and other Eastern Asian countries formed after Bodhidharma went to China and nowadays Zen becomes so popular that not only Buddhists practise it, but people from all countries including Christians and Muslims have been trying to practise Zen in their daily activities to improve their life. However, meditation in Buddhism does not stop at seeking to improve life, but it also help mankind attain enlightenment through the spontaneous understanding of the nature of reality, which it believes cannot be communicated through rational thought, but rather found in a simple brush stroke or a hearty laugh. Nowadays, Zen has spread to the Western World and has been becoming so widely known that almost everyone knows about Zen. Zen leads the mind away from the mind until the spark of direct insight appears in a simple brush stroke. Meditation is not a practice of today or yesterday. From time immemorial people have been practicing meditation in diverse ways. There never was, and never will be, any mental development or mental purity without meditation. Meditation was the means by which Siddhartha Gotama, the Buddha, gained supreme enlightenment. Meditation is not only for Indian, not for the country of India, or not only for the Buddha's time, but for all mankind, for all times and all places in the world. The boundaries of race and religion, the frontiers of time and space, are irrelevant to the practice of meditation.

The Buddhist meditation is not a state of auto-hypnosis, coma or unconsciousness. It is a state of mental purity where disturbing passions and impulses are subdued and calmed down so that the mind becomes concentrated and collected and enters into a state of clear consciousness and mindfulness. Furthermore, the meditation taught in

Buddhism is neither for gaining union with any supreme being, nor for bringing about mystical experiences. It is for gaining tranquility of mind (Samadhi) and insight (vipassana), for the sole purpose of attaining unshakable deliverance of the mind, that supreme security from bondage attainable through the total extirpation of all mental defilements. And the the most important thing is that in Buddhism, meditation is not a voluntary exile from life or something practiced for the hereafter. Meditation should be applied to the daily affairs of life, and its results obtained here and now, in this very life. It is not separated from the daily activities. It is part and parcel of our life. In Zen, we are living a Zen life whenever we are wholly in the present without our usual fears, hopes and distractions. With mindfulness we can find Zen in all activities of our daily life. Zen cannot be found by uncovering an absolute truth hidden to outsiders, but by adopting an attitude to life that is disciplined. People seek enlightenment by striving; however, most of us forget that to become enlightened we must give up all striving. This is extremely difficult for all of us because in our daily life we always strive to achieve things. Unlike the Pure Land practitioners, Zen practitioners depend on no words nor letters. It's a special transmission outside the scriptures, direct pointing to the mind of man in order to see into one's nature and to attain the Buddhahood. While other schools emphasized the need to believe in a power outside oneself to attain enlightenment, Zen teaches that Buddha-nature is within us all and can be awakened by our own efforts. Zen teaches us to know how to live with our precious presence and forget about yesterdays and tomorrows for yesterdays have gone and tomorrows do not arrive yet. In Zen, we should have everyday enlightenment with nothing special. Everything is just ordinary. Business as usual, but handling business with mindfulness. To start your day, brush your teeth, wash your face, relieve your bowels, take a shower, put on your clothes, eat your food and go to work, etc. Whenever you're tired, go and lie down; whenever you feel hungry, go and find something to eat; whenever you do not feel like to talk, don't talk; whenever you feel like to talk, then talk. Let circumstances come and go by themselves, do not try to change them for you can't anyway. Zen teaches us to cut off all discriminating thoughts and to understand that the truth of the universe is ultimately our own true self. All of us

should meditate very deeply on this, for this thing is what we call the 'self'? When we understand what it is, we will have automatically returned to an intuitive oneness with nature and will see that nature is us and we are nature, and that nature is the Buddha, who is preaching to us at every moment. We all hope that all of us will be able to hear what nature is saying to us, so that we can return to the peaceful realm that we once separated.

In early times of Buddhism, a considerable number of methods were offered to a Zen practitioner, and his choice among them depends on his mental endowments and proclivities. So vast the range of the possibilities offered that they cannot possibly be even enumerated here. There we have relatively simple breathing exercises of the Yogic type, a survey of the 'thirty-two parts of the body', the contemplation of corpses in various degrees of decomposition, and introspective awareness of our mental processes as they go along, be they feelings, thoughts, or hindrances to concentration, or the factors which make for enlightenment. Then there is the cultivation of the social emotions, such as friendliness and compassion, the recollection of the virtues of the three Jewels, the meditation on death and the aspiration for Nirvana. A favorite subject of meditation are the twelve links of the chain of conditioned co-production which shows how ignorance leads to the other factors or worldly existence ending in old age and death and how, conversely, the extinction of ignorance must lead to the extinction of all these factors. Other meditations again try to impress on our minds the facts of the impermanence of all conditioned things, to show up the full extent of suffering, demonstrate the anamity of the term "self", to foster insight into emptiness and to reveal the characteristic features of the path which leads to salvation. In fact, there seems to be almost no limit to the number of meditation devices which are attested for the first period of Buddhism, although it was apparently only in the second period that some systematic order was imposed upon them.

Generally speaking, there are five different kinds of Zen: Outer Path Zen, Common People's Zen, Hinayana Zen, Mahayana Zen, and Utmost Vehicle Zen. Outer Path Zen: Outer Path Zen includes many different types of meditation. For example, Christian meditation, Divine Light, Transcendental Meditation, and so on. Common People's

Zen: Common People's Zen is concentration meditation, Dharma Play meditation, the tea ceremony, or other ritual ceremonies, etc. Hinayana Zen: Hinayana Zen is insight into impermanence of the mind, the impurity of the body, and the non-self of all things. Mahayana Zen: Mahayana Zen includes six kinds of contemplation which are equal to the following statement from the Avatamsaka Sutra: "If you wish thoroughly understand all the Buddhas of the past, present, and future, then you should view the nature of the whole universe as being created by the mind alone." These contemplations are: a) insight into the existence and nonexistence of the nature of the dharmas; b) insight into the fact that there are no external, tangible characteristics, and that all is empty; c) insight into existence, emptiness, and the Middle Way; d) insight into the true aspect of all phenomena; e) insight into the mutual interpenetration of all phenomena; f) insight that sees that phenomena themselves are the Absolute. Utmost Vehicle Zen: Utmost Vehicle Zen, which is divided into three types: Theoretical Zen, Tathagata Zen, and Patriarchal Zen.

Nowadays there are so many Zen sects with considerable differences in methods of practices. For example, the Ts'ao-Tung was always characterized by quietism and Zen master Hung-Chih Cheng Chueh (died in 1157) gave it the special name of "Mo-Chao Ch'an" or "Silent-Illumination Ch'an". This indicated that the school stressed the quiet sitting still in silent meditation, by or in which enlightenment, or spiritual insight into absolute emptiness, is attained. Four doctrines are mentioned as characteristic of the Ts'ao-Tung: a) All beings have the Buddha-nature at birth and consequently are essentially enlightened, b) All beings can enjoy fully the Bliss of the Buddha-nature while in a state of quiet meditation, c) Practice and knowledge must always complement one another, d) The strict observance of religious ritual must be carried over into our daily lives. In opposition to the quietism advocated by the Ts'ao-Tung, the Lin-Chi advocated ceaseless activity on the chosen kung-an which must be carried on until sudden enlightenment supervenes. As Ta Hui Tsung Kao put it: "Just steadily go on with your kung-an every moment of your life! Whether walking or sitting, let your attention be fixed upon it without interruption. When you begin to find it entirely devoid of flavor, the final moment is approaching: do not let it slip out of your grasp! When all of a sudden

something flashes out in your mind, its light will illuminate the entire universe, and you will see the spiritual land of the Enlightened Ones fully revealed at the point of a single hair and the wheel of the Dharma revolving in a single grain of dust.”

In Buddhist Zen, sudden teaching expounds the abrupt realization of the ultimate truth without relying upon verbal explanations or progression through various stages of practice. As enlightenment at the primary fact of existence, its attainment marks a turning point in a Zen practitioner's life. The attainment, however, must be thorough-going and clear-cut in order to produce a satisfactory result. Enlightenment is really a mental revolution that is so complete. Zen is a matter of character and not of the intellect, which means that Zen grows out of the will as the first principle of life. A brilliant intellect may fail to unravel all the mysteries of Zen, but a strong soul will drink deep of the inexhaustible fountain. We don't know if the intellect is superficial and touches only the fringe of one's personality, but the fact is that the will is the man himself, and Zen appeals to it. When one becomes penetratingly conscious of the working of this agency, there is the opening of enlightenment and the understanding of Zen. However, Zen practitioners should always remember that if you expect to become enlightened or attain a sudden enlightenment after a few days of cultivation, it would be too presumptuous. On the contrary, you should apply sustained effort on a regular basis, like the continual flowing of a stream. And Zen practitioners should always remember that there is nothing in this life can stay outside of life itself at this very moment and at this very place!

This little book is only to show Summaries of Sudden Teachings of Zen that can help us see the core ideas of Sudden Teachings of Zen in the Zen Sect. If we really would like to cultivate exactly the way that the Buddha and ancient masters once cultivated, hoping that this little book can help us all to be able to hear the whispers of the Buddha and ancient masters that tell us renouncing the worldly life does not mean to run away from life, but to face it with mindfulness. Renouncing the worldly life means renouncing mindless and careless actions which lead to innumerable problems in life. Renouncing the worldly life means renouncing its noisiness, its stress and strain which damage our nervous system and lead to hundreds of thousands of physical and

mental illnesses. Renouncing the worldly life does not mean that we renounce our life. It means that we are making an inward journey in the worldly life. Only that we are able to see ourselves as we really are, and then we can learn to overcome the weaknesses and limitations to become stronger in life. A lot of us have been searching for solutions to our various problems in vain because of wrong approach and method. We think all problems can be solved externally, we're wrong. Most problems are internal and can only be solved when we try to make an inward trip to see ourselves first. To Buddhist Zen practitioners, if by meditation is meant mental discipline or mind culture, it goes without saying that all should cultivate meditation irrespective of sex, color, creed or any other division. Modern society is in danger of being swamped by distractions and temptation which can only be controlled if we undertake the difficult tasks of training our minds.

In short, no matter how talented, no one can really describe the essential nature of Zen, especially Sudden teachings of Zen. This book is only designed to give readers the simplest and brief explanations of Sudden teachings of Zen. Hoping it will help as a starting point for Zen practitioners. We would embark upon our own spiritual journeys by simply choosing a teacher and with faith and trust we would patiently surrender to his wisdom. Then find for ourselves our own way of Zen in daily life. Like it or not, this very moment is all we really have to work with; however, most of us always forget what we are in. Hoping that we are able to apply meditation and contemplation in our daily activities so that we are able to live our very moment so that we don't lose touch with ourselves, so that we are able to accept the truth of this moment of our life, learn from it and move on in our real life.

Respectfully,
California August 3, 2023
Thiền Phúc

Phần Hai B
Yêu Lược Về
Thiền Đôn Ngộ

Part Two B
Essential Summaries of
Sudden Teachings of Zen

Chương Hai Mươi

Chapter Twenty

Thiền Nam Tông: Thiền Đốn Ngộ

Theo Quan Điểm Của Lục Tổ Huệ Năng

I. Tổng Quan Về Thiền Nam Tông:

Nam Tông, hay trường phái Đạt Ma chia làm hai phái bắc nam, bắc Thần Tú, nam Huệ Năng, vào khoảng năm 700 sau Tây Lịch. Thiền Nam Tông, phái Thiền có nguồn gốc từ Lục tổ Huệ Năng bên Trung quốc. Có tên Nam Tông để đối lại với phái thiền Bắc Tông của Thần Tú lập ra ở miền bắc Trung Quốc. Trong khi Thiền Bắc Tông của Thần Tú chịu ảnh hưởng sâu sắc của Phật giáo Ấn Độ với tiệm giáo, thì Thiền Nam Tông đánh bật gốc rễ tiệm giáo, hạ thấp giá trị của việc học kinh bằng sự “giác ngộ bất thân.” Thiền Nam Tông phát triển mạnh qua các triều đại và tồn tại cho đến hôm nay, trong khi Thiền Bắc Tông bị tàn lụi và mất hẳn sau vài thế hệ. Thiền Nam Tông còn gọi là Tổ Sư Thiền vì người ta cho rằng nó được lưu truyền từ Tổ Huệ Năng.

II. Thiền Nam Tông Sau Thời Đại Sư Hoằng Nhãn:

Thiền Nam Tông, hay trường phái Đạt Ma chia làm hai phái bắc nam, bắc Thần Tú, nam Huệ Năng, vào khoảng năm 700 sau Tây Lịch. Thiền Nam Tông, phái Thiền có nguồn gốc từ Lục tổ Huệ Năng bên Trung quốc. Có tên Nam Tông để đối lại với phái thiền Bắc Tông của Thần Tú lập ra ở miền bắc Trung Quốc. Trong khi Thiền Bắc Tông của Thần Tú chịu ảnh hưởng sâu sắc của Phật giáo Ấn Độ với tiệm giáo, thì Thiền Nam Tông đánh bật gốc rễ tiệm giáo, hạ thấp giá trị của việc học kinh bằng sự “giác ngộ bất thân.” Thiền Nam Tông phát triển mạnh qua các triều đại và tồn tại cho đến hôm nay, trong khi Thiền Bắc Tông bị tàn lụi và mất hẳn sau vài thế hệ. Thiền Nam Tông còn gọi là Tổ Sư Thiền vì người ta cho rằng nó được lưu truyền từ Tổ Huệ Năng. Tưởng cũng nên nhắc lại, Huệ Năng là một trong các nhà sư xuất chúng đời nhà Đường, sanh năm 638 sau Tây Lịch, tổ thứ sáu của Thiền Tông Trung Hoa. Hiện nay chúng ta có nhiều tài liệu chi tiết về Đại Thiền Sư Huệ Năng; tuy nhiên, có vài chi tiết lý thú về vị Đại Thiền sư này

trong Truyền Đăng Lục, quyển V. Huệ Năng là người huyện Tân Châu xứ Lĩnh Nam, mồ côi cha từ thuở nhỏ. Người ta nói ngài rất nghèo nên phải bán củi nuôi mẹ già góa bụa; rằng ông mù chữ; rằng ông đại ngộ vì vào lúc thiếu thời nghe được một đoạn trong Kinh Kim Cang. Ngày kia, sau khi gánh củi bán tại một tiệm khách, ngài ra về thì nghe có người tụng kinh Phật. Lời kinh chấn động mạnh tinh thần của ngài. Ngài bèn hỏi khách tụng kinh gì và thỉnh ở đâu. Khách nói từ Ngũ Tổ ở Hoàng Mai. Sau khi biết rõ ngài đem lòng khao khát muốn học kinh ấy với vị thầy này. Huệ Năng bèn lo liệu tiền bạc để lại cho mẹ già và lên đường cầu pháp. Về sau ngài được chọn làm vị tổ thứ sáu qua bài kệ chứng tỏ nội kiến thâm hậu mà ông đã nhờ người khác viết dùm để đáp lại với bài kệ của Thần Tú. Như một vị lãnh đạo Thiên Tông phương Nam, ông dạy thiền đốn ngộ, qua thiền định mà những tư tưởng khách quan và vọng chấp đều tan biến. Lục Tổ Huệ Năng không bao giờ chính thức trao ngôi tổ cho người đắc pháp của ông, do vậy mà có khoảng trống; tuy nhiên, những vị sư xuất chúng của các thế hệ kế tiếp, ở Trung Hoa, Việt Nam (đặc biệt là dòng Lâm Tế), và Nhật Bản, đều được kính trọng vì thành quả sáng chói của họ.

Khi tới Hoàng Mai, ngài làm lễ ra mắt Ngũ Tổ. Ngũ tổ hỏi: “Ông từ đâu đến?” Huệ Năng đáp: “Từ Lĩnh Nam đến.” Tổ hỏi: “Ông muốn cầu gì?” Huệ Năng đáp: “Chỉ cầu làm Phật chứ không cầu gì khác.” Tổ nói: “Người Lĩnh Nam không có tánh Phật, sao làm Phật được?” Huệ Năng đáp ngay: “Thưa Tổ, người có nam bắc, tánh Phật há vậy sao?” Lời đáp đẹp lòng Tổ lắm. Thế rồi Huệ Năng được giao cho công việc giã gạo cho nhà chùa. Hơn tám tháng sau mà Huệ Năng chỉ biết có công việc hạ bạc ấy. Đến khi Ngũ Tổ định chọn người kế vị ngôi Tổ giữa đám môn nhân. Ngày kia Tổ báo cáo vị nào có thể tỏ ra đạt lý đạo, Tổ sẽ truyền y pháp cho mà làm Tổ thứ sáu. Lúc ấy Thần Tú là người học cao nhất trong nhóm môn đồ, và nhuần nhuyễn nhất về việc đạo, cố nhiên được đồ chúng coi như xứng đáng nhất hưởng vinh dự ấy, bèn làm một bài kệ trình chỗ hiểu biết, và biên nơi vách bên chái nhà chùa. Kệ rằng:

Thân thị Bồ đề thọ,
 Tâm như minh cảnh đài
 Thời thời thường phát thức,
 Vật xử nhạ trần ai.
 (Thân là cây Bồ Đề,

Tâm như đài gương sáng
 Luôn luôn siêng lau chùi
 Chớ để dính bụi bặm).

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

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

Tác giả của bài kệ này là một cư sĩ chuyên lo tạp dịch dưới bếp, suốt ngày chỉ biết bữa củi, giã gạo cho chùa. Diện mạo người quá tầm thường đến nỗi không mấy ai để ý, nên lúc bấy giờ toàn thể đồ chúng rất đỗi sững sốt. Nhưng Tổ thì thấy ở vị Tăng không tham vọng ấy một pháp khí có thể thống lãnh đồ chúng sau này, và nhất định truyền y pháp cho người. Nhưng Tổ lại có ý lo, vì hầu hết môn đồ của Tổ đều chưa đủ huệ nhãn để nhận ra ánh trực giác thâm diệu trong những hàng chữ trên của người giã gạo Huệ Năng. Nếu Tổ công bố vinh dự đặc pháp ấy lên e nguy hiểm đến tánh mạng người thọ pháp. Nên Tổ ngầm bảo Huệ Năng đứng canh ba, khi đồ chúng ngủ yên, vào tịnh thất Tổ dạy việc. Thế rồi Tổ trao y pháp cho Huệ Năng làm tín vật chứng tỏ bằng cơ đặc pháp vô thượng, và báo trước hậu vận của đạo Thiền sẽ rực rỡ hơn bao giờ hết. Tổ còn dặn Huệ Năng chớ vội nói pháp, mà hãy tạm mai danh ẩn tích nơi rừng núi, chờ đến thời cơ sẽ công khai xuất hiện và hoằng dương chánh pháp. Tổ còn nói y pháp truyền lại từ Tổ Bồ Đề Đạt Ma làm tín vật sau này đừng truyền xuống nữa, vì từ đó Thiền đã được thế gian công nhận, không cần phải dùng y áo tiêu biểu cho tín tâm nữa. Ngay trong đêm ấy Huệ Năng từ giã tổ.

Người ta kể rằng ba ngày sau khi Huệ Năng rời khỏi Hoàng Mai thì tin mật truyền y pháp tràn lan khắp chốn già lam, một số Tăng phần uất do Huệ Minh cầm đầu đuổi theo Huệ Năng. Qua một hẻm núi cách chùa khá xa, thấy nhiều người đuổi theo kịp, Huệ Năng bèn ném cái áo

pháp trên tảng đá gân đó, và nói với Huệ Minh: “Áo này là vật làm tin của chư Tổ, há dùng sức mà tranh được sao? Muốn lấy thì cứ lấy đi!” Huệ Minh nắm áo cố dỡ lên, nhưng áo nặng như núi, ông bèn ngừng tay, bối rối, run sợ. Tổ hỏi: “Ông đến đây cầu gì? Cầu áo hay cầu Pháp?” Huệ Minh thưa: “Chẳng đến vì áo, chính vì Pháp đó.” Tổ nói: “Vậy nên tạm dứt tướng niệm, lành dữ thấy đừng nghĩ tới.” Huệ Minh vâng nhận. Giây lâu Tổ nói: “Đừng nghĩ lành, đừng nghĩ dữ, ngay trong lúc ấy đưa tôi xem cái bốn lai diện mục của ông trước khi cha mẹ chưa sanh ra ông.” Thoạt nghe, Huệ Minh bỗng sáng rõ ngay cái chân lý căn bản mà bấy lâu nay mình tìm kiếm khắp bên ngoài ở muôn vật. Cái hiểu của ông bây giờ là cái hiểu của người uống nước lạnh nóng tự biết. Ông cảm động quá đổi đến toát mồ hôi, trào nước mắt, rồi cung kính đến gần Tổ chấp tay làm lễ, thưa: “Ngoài lời mật ý như trên còn có ý mật nào nữa không?” Tổ nói: “Điều tôi nói với ông tức chẳng phải là mật. Nếu ông tự soi trở lại sẽ thấy cái mật là ở nơi ông.” Ngài cũng dạy rằng:

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

Ngày nọ, một vị Tăng hỏi Lục Tổ Huệ Năng: “Ý chỉ của Hoàng Mai, ai là người nhận được?” Huệ Năng đáp: “Người nào hiểu pháp Phật thì được ý chỉ Hoàng Mai.” Vị Tăng lại hỏi: “Hòa Thượng có được không?” Huệ Năng đáp: “Không.” Vị Tăng hỏi: “Tại sao vậy?” Huệ Năng đáp: “Vì tôi không hiểu pháp Phật.” Huệ Năng là vị Tổ thứ sáu khai diễn đạo Thiền ở Trung Hoa vào cuối thế kỷ thứ bảy và đầu thế kỷ thứ tám, và ai cũng biết Huệ Năng học Thiền với Hoàng Nhẫn và nhận tâm ấn Thiền tại đó để làm tổ thứ sáu. Có thật Huệ Năng không hiểu pháp Phật hay không? Hay không hiểu tức là hiểu. Trong trường hợp này, câu hỏi hẳn nhiên không phải là một câu hỏi thường, đặt ra cốt để tìm thông tin về sự kiện (một giải đáp về mặt 'tướng'), nhưng thật sự nhắm đến một đối tượng khác xa hơn. Thật vậy, Thiền lý cần phải có những mâu thuẫn và chối bỏ như vậy, vì Thiền có đường lối phê phán riêng; đường lối ấy là chối bỏ tất cả những gì thói thường chúng ta có lý do cho là đúng, là dĩ nhiên, là thật. Dầu bề ngoài điên đảo là vậy, bên trong vẫn một nguyên lý như nhau quán xuyên toàn thể đạo Thiền;

hễ nắm được đầu mối ấy là mọi sự đảo lộn càn khôn trở thành cái thực đơn giản nhất.

Trong Truyền Đăng Lục, trở về sau một chuyến hành hương tầm học, một vị Tăng đệ tử vẽ một vòng tròn trước mặt Huệ Năng, rồi bước vào vòng tròn cúi đầu chào Thầy. Huệ Năng hỏi: 'Ông có mong biến vòng tròn ấy thành Phật hay không?' Vị Tăng đáp: 'Đệ tử không biết làm sao vẽ được đôi mắt.' 'Ta cũng không giỏi làm điều đó hơn ông.' Huệ Năng nói. Người đệ tử không trả lời." Những lời thuyết giảng của Sư được lưu giữ lại trong Pháp Bảo Đàn Kinh, tác phẩm Phật pháp duy nhất của Trung Quốc được tôn xưng là "Kinh." Sư thị tịch năm 713 sau Tây Lịch. Trong Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ kể lại rằng sau khi được truyền pháp và nhận y bát từ Ngũ Tổ, ngài đã sống những năm ẩn dật trong rừng với nhóm thợ săn. Khi tới giờ ăn, ngài nói 'những người thợ săn nấu thịt với rau cải. Nếu họ bảo ngài ăn thì ngài chỉ lựa rau mà ăn.' Lục Tổ không ăn thịt không phải vì Ngài chấp chay chấp không chay, mà vì lòng từ bi vô hạn của ngài.

III. Thiên Đốn Ngộ Theo Quan Điểm Của Lục Tổ Huệ Năng:

Đốn ngộ là pháp môn giúp hành giả tức thì giác ngộ. Pháp môn này thường liên hệ đến tông Hoa Nghiêm hay Thiền tông (đốn giáo không dùng ngôn ngữ văn tự). Lý thuyết giác ngộ bất thần do Thiền Nam Tông chủ trương, ngược lại với Thiền Bắc Tông hay phái đại giác tuần tự của Tiểu Thừa. Trường phái này do Lục tổ Huệ Năng, tổ thứ sáu của dòng Thiền trung Hoa chủ xướng. Đốn ngộ dành cho những bậc thượng căn thượng trí. Khi cuối cùng hành giả phá vỡ được bức tường nhận thức và hốt nhiên thâm nhập được vào ý nghĩa của thực tại. Trạng thái bùng vỡ đột ngột này được gọi là "Ngộ". Ngộ là một kinh nghiệm trực giác thâm sâu chứ không phải là cứu cánh của tự thân, nhưng nó chỉ nhằm giúp hành giả tiếp tục công phu tu tập. Sau khi ngộ, hành giả vẫn cần phải tiếp tục làm hiển lộ Phật tánh của bản thân. Mặc dù Thiền tông nói về "đốn ngộ" nhưng hình như hành giả cũng phải thành tựu những đạo quả một cách từ từ. Hốt nhiên đây là sự sụp đổ của bức tường cản trở cuối cùng để hành giả kinh qua một tuệ giác mới nguyên. Thiền phái được truyền từ Tổ Bồ Đề Đạt Ma. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, sự phân hóa dưới thời Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn thành hai tông phái của Huệ Năng và Thần Tú giúp cơ duyên cho Thiền phát triển thuần túy hơn bằng cách tước bỏ những yếu

tổ không cần thiết, hoặc nói đúng hơn, những yếu tố không tiêu hóa được. Rốt cùng phái Thiền Đốn ngộ của Huệ Năng tồn tại vượt qua Thần Tú, chứng tỏ Thiền Đốn Ngộ ứng hợp một cách tuyệt hảo nhất với nếp tâm lý và cảm nghĩ của người Trung Hoa. Thiền đốn ngộ có bốn đặc tính đặc thù: Bất lập văn tự; giáo ngoại biệt truyền; trực chỉ nhân tâm; kiến tánh thành Phật. “Đốn Giáo” theo quan điểm của Lục Tổ Huệ Năng trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ Tư, Lục Tổ dạy: “Này thiện tri thức, người tiểu căn nghe pháp môn đốn giáo này ví như là cỏ cây, cội gốc của nó vốn nhỏ, nếu bị mưa to thì đều ngã nghiêng không thể nào tăng trưởng được, người tiểu căn lại cũng như vậy, vốn không có trí huệ Bát Nhã cùng với người đại trí không sai biệt, như sao nghe pháp họ không thể khai ngộ? Vì do tà kiến chướng nặng, cội gốc phiền não sâu, ví như đám mây lớn che kín mặt trời, nếu không có gió thổi mạnh thì ánh sáng mặt trời không hiện. Trí Bát Nhã cũng không có lớn nhỏ, vì tất cả chúng sanh tự tâm mê ngộ không đồng, tâm thể bên ngoài thấy có tu hành tìm Phật, chưa ngộ được tự tánh tức là tiểu căn. Nếu khai ngộ đốn giáo không thể tu ở bên ngoài, chỉ nơi tâm mình thường khởi chánh kiến, phiền não trần lao thường không bị nhiễm tức là thấy tánh. Này thiện tri thức, đời sau người được pháp của ta, đem pháp môn đốn giáo này, đối với hàng người đồng kiến đồng hành phát nguyện thọ trì như là thờ Phật, cố gắng tu thân không dám lui sụt thì quyết định vào quả vị Thánh, nhưng phải truyền trao, từ trước đến giờ, thầm truyền trao phó chứ không được dấu kín chánh pháp. Nếu không phải là hàng đồng kiến đồng hành, ở trong pháp môn khác thì không được truyền trao, e làm tổn hại người kia, cứu cánh vô ích, sợ người ngu không hiểu, chê bai pháp môn này rồi trăm kiếp ngàn đời đoạn chủng tánh Phật.”

The Southern Zen School: Sudden Teachings In the Sixth Patriarch's Point of View

I. An Overview of the Southern Zen School:

The Southern sect (Nan-Tsung Ch'an), or Bodhidharma school, divided into northern and southern, the northern under Shen-Hsiu, the southern under Hui-Neng, around 700 A.D. The school of Zen derives from Hui-Neng, the sixth patriarch of Chinese Zen. The name “Nam

Tông” was used to distinguish with the Northern school founded by Shen-Hsiu. While the Northern school was still strongly influenced by traditional Indian Meditation of gradual enlightenment (enlightenment is reached gradually through slow progress) and placed great value on study and intellectual penetration of the scriptures of Buddhism, the Southern uprooted the Northern school’s beliefs, down played the value of study, and stressed the “Sudden enlightenment.” The Southern school flourished, survived until today, while the Northern school declined just right after Shen-Hsiu and died out together within a few generations. The Southern School is often referred to as “Patriarch Ch’an” because it claims descent from Hui Neng.

II. The Southern Zen School After the Time of Great Master Hung-Jen:

The Southern sect, or Bodhidharma school, divided into northern and southern, the northern under Shen-Hsiu, the southern under Hui-Neng, around 700 A.D. The school of Zen derives from Hui-Neng, the sixth patriarch of Chinese Zen. The name “Nam Tông” was used to distinguish with the Northern school founded by Shen-Hsiu. While the Northern school was still strongly influenced by traditional Indian Meditation of gradual enlightenment (enlightenment is reached gradually through slow progress) and placed great value on study and intellectual penetration of the scriptures of Buddhism, the Southern uprooted the Northern school’s beliefs, down played the value of study, and stressed the “Sudden enlightenment.” The Southern school flourished, survived until today, while the Northern school declined just right after Shen-Hsiu and died out together within a few generations. The Southern School is often referred to as “Patriarch Ch’an” because it claims descent from Hui Neng. It should be reminded that Hui-Neng was born in 638 A.D., one of the most distinguished of the Chinese masters during the T’ang dynasty, the sixth patriarch of Intuition or meditation sect (Zen Buddhism) in China. We do have a lot of detailed documents on this Great Zen Master; however, there is some interesting information on him in *The Records of the Transmission of the Lamp* (Ch’uan-Teng-Lu), Volume V. Hui-Neng came from Hsin-Chou in the southern parts of China. His father died when he was very young. It is said that he was very poor that he had to sell firewood to

support his widowed mother; that he was illiterate; that he became enlightened in his youth upon hearing a passage from the Diamond sutra. One day, he came out of a house where he sold some fuel, he heard a man reciting a Buddhist Sutra. The words deeply touched his heart. Finding what sutra it was and where it was possible to get it, a longing came over him to study it with the master. Later, he was selected to become the Sixth Patriarch through a verse someone wrote for him to respond to Shen-Hsiu demonstrating his profound insight. As leader of the Southern branch of Ch'an school, he taught the doctrine of Spontaneous Realization or Sudden Enlightenment, through meditation in which thought, objectively and all attachment are eliminated. The Sixth Patriarch Hui-Neng never passed on the patriarchy to his successor, so it lapsed. However, the outstanding masters of succeeding generations, both in China, Vietnam (especially Lin-Chi) and Japan, were highly respected for their high attainments.

When he reached Wang-Mei, he came and bowed before the patriarch. The patriarch asked: "Where do you come from?" Hui-Neng replied: "I am a farmer from Hsin-Chou from the southern part of China." The patriarch asked: "What do you want here?" Hui-Neng replied: "I come here to wish to become a Buddha and nothing else." The patriarch said: "So you are a southerner, but the southerners have no Buddha-nature; how could you expect to attain Buddhahood?" Hui-Neng immediately responded: "There may be southerners and northerners, but as far as Buddha-nature goes, how could you make such a distinction in it?" This pleased the master very much. Hui-Neng was given an office as rice-pounder for the Sangha in the temple. More than eight months, it is said, he was employed in this menial labour, when the fifth patriarch wished to select his spiritual successor from among his many disciples. One day the patriarch made an announcement that any one who could prove his thorough comprehension of the religion would be given the patriarchal robe and proclaimed as his legitimate heir. At that time, Shen-Hsiu, who was the most learned of all the disciples and thoroughly versed in the lore of his religion, and who was therefore considered by his fellow monks to be the heir of the school, composed a stanza expressing his view, and posted it on the outside wall of the meditation hall, which read:

The body is like the bodhi tree,

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

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

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

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

necessity to symbolize the faith by the transference of the robe. That night Hui-Neng left the monastery.

Three days after Hui-Neng left Wang-Mei, the news of what had happened in secret became noised abroad throughout the monastery, and a group of indignant monks, headed by Hui-Ming, pursued Hui-Neng, who, in accordance with his master's instructions, was silently leaving the monastery. When he was overtaken by the pursuers while crossing a mountain-pass far from the monastery, he laid down his robe on a rock near by and said to Hui-Ming: "This robe symbolizes our patriarchal faith and is not to be carried away by force. Take this along with you if you desired to." Hui-Ming tried to lift it, but it was as heavy as a mountain. He halted, hesitated, and trembled with fear. At last he said: "I come here to obtain the faith and not the robe. Oh my brother monk, please dispel my ignorance." The sixth patriarch said: "If you came for the faith, stop all your hankerings. Do not think of good, do not think of evil, but see what at this moment your own original face even before you were born does look like." After this, Hui-Ming at once perceived the fundamental truth of things, which for a long time he had sought in things without. He now understood everything, as if had taken a cupful of cold water and tasted it to his own satisfaction. Out of the immensity of his feeling he was literally bathed in tears and perspirations, and most reverently approaching the patriarch he bowed and asked: "Besides this hidden sense as is embodied in these significant words, is there anything which is secret?" The patriarch replied: "In what I have shown to you there is nothing hidden. If you reflect within yourself and recognize your own face, which was before the world, secrecy is in yourself." He also said:

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

One day, a monk asked the Sixth Patriarch, "Who has attained the secrets of Huang-mei?" Hui-neng said, "One who understands Buddhism has attained to the secrets of Huang-mei." The monk asked,

"Have you then attained them?" Hui-neng said, "No, I have not." The monk asked, "How is it that you have not?" Hui-neng said, "I do not understand Buddhism." Hui-neng was the Sixth Patriarch of the Zen sect in China, who flourished late in the seventh and early in the eighth centuries, and it was a well-known fact that Hui-neng studied Zen under Hung-jen and succeeded him in the orthodox line of transmission to be the sixth patriarch. Did he not really understand Buddhism? Or is it that not to understand is to understand? In this case, the question was therefore really not a plain regular one, seeking an information about facts. It had quite an ulterior object. As a matter of fact, the truth of Zen requires such contradictions and denials; for Zen has a standard of its own, which, to our common-sense minds, consists just in negating everything we properly hold true and real. In spite of these apparent confusions, the philosophy of Zen is guided by a thorough-going principle which, when once grasped, its topsy-turviness (perversion of the universe) becomes the plainest truth.

In the Transmission of the Lamp, after returning from his study-pilgrimage, a disciple drew a circle in front of the Master, Hui-neng, stood within it, and bowed. Hui-neng asked, 'Do you wish to make of it a Buddha or not?' The monk answered, 'I do not know how to fabricate the eyes.' Hui-neng remarked, 'I cannot do any better than you.' The disciple made no response." His words are preserved in a work called the Platform Sutra, the only sacred Chinese Buddhist writing which has been honoured with the title Ching or Sutra. He died in 713 A.D. In the Platform Sutra, the Chinese Patriarch Hui Neng relates that after inheriting the Dharma, robes, and bowl from the Fifth Patriarch, he spent years in seclusion with a group of hunters. At mealtimes, they cooked meat in the same pot with the vegetables. If he was asked to share, he would pick just only the vegetables out of the meat. He would not eat meat, not because he was attached to vegetarianism, or non-vegetarianism, but because of his limitless compassion.

III. "Sudden Teachings" According to the Sixth Patriarch's Point of View:

Sudden-enlightened Zen is a teaching which enables one to attain Enlightenment immediately. It is usually associated with the Avatamsaka and Zen schools. Sudden teaching expounds the abrupt

realization of the ultimate truth without relying upon verbal explanations or progression through various stages of practice. The doctrine of “Sudden” Enlightenment (instantly to apprehend, or attain to Buddha-enlightenment) associated with the Southern school of Zen in China, in contrast with the Northern school of “Gradual” Enlightenment, or Hinayana or other methods of gradual attainment. This school was founded by the sixth patriarch Hui-Neng. Immediate awakening or Immediate teaching or practice for awakening for the advanced. When one finally breaks down a mental barrier and suddenly penetrates into the meaning of reality, the resulting experience is called “Sudden enlightenment”. A deep intuitive experience such as “sudden enlightenment” is not a goal in itself, but rather is called to further practice. After a sudden enlightenment, one still needs to reveal one’s Buddha nature even more. Although Zen talks about “sudden enlightenment”, it seems like realizations are gained in a gradual manner. What is sudden is the collapsing of the last barrier in a series and the experience of new insight. Zen sect transmitted from Bodhidharma. According to Zen master D.T. Suzuki in the *Essays in Zen Buddhism*, Book I, the differentiation of two schools under the fifth patriarch, by Hui-Neng and Shen-Hsiu, helped the further progress of pure Zen by eliminating unessential or rather undigested elements. Eventually the school of Hui-Neng survived the other proves that his Zen was in perfect accord with Chinese psychology and modes of thinking. Sudden-enlightened Zen is distinguished by four characteristics: It is not established by words; it is a special transmission outside the teachings; it directly points to the human mind; and through it one sees one’s own nature and becomes a Buddha. In the *Dharma Jewel Platform Sutra*, Chapter Four, the Sixth Patriarch taught: “Good Knowing Advisors, when people of limited faculties hear this Sudden Teaching, they are like the plants and trees with shallow roots which, washed away by the great rain, are unable to grow. But at the same time, the Prajna wisdom which people of limited faculties possess is fundamentally no different from the Prajna that men of great wisdom possess. Hearing this Dharma, why do they not become enlightened? It is because the obstacle of their deviant views is a formidable one and the root of their afflictions is deep. It is like when thick clouds cover the sun. If the wind does not blow, the sunlight

will not be visible. 'Prajna' wisdom is itself neither great nor small. Living beings differ because their own minds are either confused or enlightened. Those of confused minds look outwardly to cultivate in search of the Buddha. Not having awakened to their self-nature yet, they have small roots. When you become enlightened to the Sudden Teaching, you do not grasp onto the cultivation of external things. When your own mind constantly gives rise to right views, afflictions and defilement can never stain you. That is what is meant by seeing your own nature. Good Knowing Advisors, those of future generations who obtain my Dharma, should take up this Sudden Teaching. The Dharma door including those of like views and like practice should vow to receive and uphold it as if serving the Buddhas. To the end of their lives they should not retreat, and they will certainly enter the holy position. In this way, it should be transmitted from generation to generation. It is silently transmitted. Do not hide away the orthodox Dharma and do not transmit it to those of different views and different practice, who believe in other teachings, since it may harm them and ultimately be of no benefit. I fear that deluded people may misunderstand and slander this Dharma-door and, therefore will cut off their own nature, which possesses the seed of Buddhahood for hundreds of ages and thousands of lifetimes."

Chương Hai Mươi Một

Chapter Twenty-One

Giáo Pháp Đốn Ngộ Yếu Lược

I. Sơ Lược Về Giáo Pháp Huỳnh Mai:

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

II. Tổng Quan Về Pháp Đốn Ngộ Trong Phật Giáo:

Đốn ngộ là giáo pháp tối thượng thừa có công năng giúp giác ngộ tức thì. Giáo pháp này liên hệ với trường phái Hoa Nghiêm và Thiền. Đốn ngộ giảng về thực chứng chân lý tức thì không tùy thuộc vào những thời giảng thuyết bằng lời hay qua những giai đoạn khác nhau. Phương pháp đốn giáo này được những người thượng căn thượng trí áp dụng, vì những người này có khả năng hiểu được chân lý bằng trực giác. Đốn giáo là giáo pháp đốn ngộ hay ngộ cấp kỳ tức là pháp môn trực chỉ dành cho những hành giả thượng căn trong nhà Thiền. Lý thuyết giác ngộ bất thân do Thiền Nam Tông chủ trương, ngược lại với Thiền Bắc Tông hay phái đại giác tuần tự của Tiểu Thừa. Trường phái này do Lục tổ Huệ Năng, tổ thứ sáu của dòng Thiền trung Hoa chủ xướng. Đốn ngộ dành cho những bậc thượng căn thượng trí. Đốn ngộ là giáo pháp tối thượng thừa có công năng giúp giác ngộ tức thì. Giáo pháp này liên hệ với trường phái Hoa Nghiêm và Thiền. Đốn ngộ giảng về thực chứng chân lý tức thì không tùy thuộc vào những thời giảng thuyết bằng lời hay qua những giai đoạn khác nhau. Vì lẽ "Ngộ" đập thẳng vào căn bản của cuộc sống, nên đạt ngộ đánh dấu một khúc quanh quyết định cho cuộc tu tập của hành giả. Tuy nhiên, cái ngộ ấy phải là toàn triệt, phải "tiệt đoạn" mới có được kết quả thỏa đáng. Ngộ chính thật là một cuộc cách mạng nội tâm cùng tuyệt. Vì Thiền thuộc phạm vi cá tánh, chẳng phải trí thức, nghĩa là Thiền nảy mầm lên từ ý chí như nguyên lý đầu tiên của cuộc sống. Một trí óc tinh nhuệ có thể không xô nổi cánh cửa huyền vi của đạo Thiền, nhưng một bản lãnh oai hùng uống ngay được ngọn nước đầu nguồn. Không biết trí thức có phải chỉ là phiến diện chạm sơ bên ngoài rìa của cá thể con người hay không, nhưng thực sự thì ý chí mới chính là con người, nên Thiền kêu gọi đến ý chí. Hễ nắm chặt được then máy ấy là có "Ngộ Thiền." Tuy nhiên, hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng sẽ là quá kiêu ngạo khi thật tin rằng mình có thể trở nên giác ngộ hay đốn ngộ sau một vài ngày tu tập. Ngược lại, hành giả cần phải kiên trì tinh tấn tu tập, giống như một dòng nước chảy mãi không ngừng.

III. Đốn Giáo & Tiệm Giáo Theo Kinh Pháp Bảo Đàn:

Đốn giáo và Tiệm giáo là hai trường phái, cùng tiêu biểu cho giáo lý nhà Phật, thích hợp với chúng sanh tùy căn cơ trình độ. Vì vậy đề

cao giáo pháp này và phỉ báng giáo pháp kia là sự chấp trước điên đại, không thích hợp với người Phật tử. “Đốn Tiệm” theo quan điểm của Lục Tổ Huệ Năng trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ Tư, Tổ dạy chúng rằng: “Nầy thiện tri thức! Xưa nay chánh giáo không có đốn tiệm, tánh người tự có lợi độn, người mê thì lần lần khế hợp, người ngộ thời chóng tu, tự biết bốn tâm, tự thấy bốn tánh, tức là không có sai biệt, do đó nên lập ra giả danh đốn tiệm. Nầy thiện tri thức! Pháp môn của ta đây từ trước đến nay, trước lập vô niệm làm tông, vô tướng làm thể, vô trụ làm bổn. Vô tướng là đối với tướng mà lìa tướng; vô niệm là đối với niệm mà không niệm; vô trụ là bản tánh của người. Ở thế gian nào là thiện ác, tốt xấu, cho đến những việc oán cùng với thân, ngôn ngữ xúc chạm, hư dối tranh đua, vân vân, thấy đều đem về không; không nghĩ trả thù hại lại, trong mỗi niệm không nghĩ cảnh trước, nếu niệm trước, niệm hiện tại, niệm sau, trong mỗi niệm tương tục không dứt gọi là hệ phược. Đối trên các pháp mỗi niệm không trụ, tức là không phược, đây là lấy vô trụ làm gốc. Nầy thiện tri thức! Ngoài lìa tất cả tướng gọi là vô tướng, hay lìa nơi tướng, tức là pháp thể thanh tịnh, đây là lấy vô tướng làm thể. Nầy thiện tri thức! Đối trên các cảnh, tâm không nhiễm, gọi là vô niệm. Đối trên niệm thường lìa cảnh, chẳng ở trên cảnh mà sanh tâm. Nếu chỉ trãm vật chẳng nghĩ, niệm phải trừ hết, một niệm dứt tức là chết, rồi sẽ sanh nơi khác, ấy là lầm to. Người học đạo suy nghĩ đó, nếu không biết cái ý của pháp thì tự tâm lầm còn có thể, lại dạy người khác, tự mê không thấy lại còn chê bai kinh Phật, vì thế nên lập vô niệm làm tông. Nầy thiện tri thức! Thế nào là lập vô niệm làm tông? Chỉ vì miệng nói thấy tánh, người mê ở trên cảnh có niệm, trên niệm lại khởi tà kiến, tất cả trần lao vọng tưởng từ đây mà sanh. Tự tánh vốn không một pháp có thể được, nếu có sở đắc, vọng nói họa phược tức là trần lao tà kiến, nên pháp môn này lập vô niệm làm tông. Nầy thiện tri thức! Vô là vô việc gì? Niệm là niệm vật nào? Vô đó là không có hai tướng, không có các tâm trần lao; niệm là niệm chân như bản tánh. Chân tức là thể của niệm, niệm tức là dụng của chân như, chân như tự tánh khởi niệm, không phải mất tai mũi lưỡi hay khởi niệm, chân như có tánh cho nên khởi niệm, chân như nếu không có tánh thì mất tai sắc thanh chính khi ấy liền hoại. Nầy thiện tri thức! Chân như tự tánh khởi niệm, sáu căn tuy có thấy nghe hiểu biết mà không nhiễm muôn cảnh, mà chơn tánh thường tự tại nên kinh nói:

“Hay khéo phân biệt các pháp tướng mà đối với nghĩa đệ nhất không có động.”

IV. Pháp Đốn Ngộ Của Lục Tổ Huệ Năng Trong Kinh Pháp Bảo

Đàn:

“Đốn Giáo” theo quan điểm của Lục Tổ Huệ Năng trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ Tư, Lục Tổ dạy: “Này thiện tri thức, người tiểu căn nghe pháp môn đốn giáo này ví như là cỏ cây, cội gốc của nó vốn nhỏ, nếu bị mưa to thì đều ngã nghiêng không thể nào tăng trưởng được, người tiểu căn lại cũng như vậy, vốn không có trí huệ Bát Nhã cùng với người đại trí không sai biệt, như sao nghe pháp họ không thể khai ngộ? Vì do tà kiến chướng nặng, cội gốc phiền não sâu, ví như đám mây lớn che kín mặt trời, nếu không có gió thổi mạnh thì ánh sáng mặt trời không hiện. Trí Bát Nhã cũng không có lớn nhỏ, vì tất cả chúng sanh tự tâm mê ngộ không đồng, tâm thể bên ngoài thấy có tu hành tìm Phật, chưa ngộ được tự tánh tức là tiểu căn. Nếu khai ngộ đốn giáo không thể tu ở bên ngoài, chỉ nơi tâm mình thường khởi chánh kiến, phiền não trần lao thường không bị nhiễm tức là thấy tánh. Này thiện tri thức, đời sau người được pháp của ta, đem pháp môn đốn giáo này, đối với hàng người đồng kiến đồng hành phát nguyện thọ trì như là thờ Phật, cố gắng tu thân không dám lui sụt thì quyết định vào quả vị Thánh, nhưng phải truyền trao, từ trước đến giờ, thâm truyền trao phó chớ không được dấu kín chánh pháp. Nếu không phải là hàng đồng kiến đồng hành, ở trong pháp môn khác thì không được truyền trao, e làm tổn hại người kia, cứu cánh vô ích, sợ người ngu không hiểu, chê bai pháp môn này rồi trăm kiếp ngàn đời đoạn chủng tánh Phật.”

V. Đạt Ngộ Trong Thiên Đốn Ngộ & Đốn Ngộ Nhất Thời:

Dạt Ngộ Trong Thiên Đốn Ngộ: Thiên Sư Từ Minh Sở Viện (986-1041) đến Phần Dương đã hai năm mà chưa được nhập thất (thấy tánh để được thầy gọi vào trong trượng thất dạy riêng). Mỗi khi sư vào thưa hỏi, chỉ bị Phần Dương mắng chửi thậm tệ, hoặc nghe chê bai những vị khác, nếu có dạy bảo chỉ toàn là lời thế tục thô bỉ. Một hôm sư trách: “Từ ngày đến pháp tịch này đã qua mất hai năm mà chẳng được dạy bảo, chỉ làm tăng trưởng niệm thế tục trần lao, năm tháng qua nhanh việc mình chẳng sáng, mất cái lợi của kẻ xuất gia.” Sư nói chưa dứt, Phần Dương nhìn thẳng vào sư mắng: “Đây là ác tri thức dám chê trách

ta.” Phần Dương nổi nóng cầm gậy đuổi đánh. Sư toan la cầu cứu, Phần Dương liền bụm miệng sư. Sư chợt đại ngộ, nói: “Mới biết đạo của Lâm Tế vượt ngoài thường tình.” Sư ở lại đây hầu hạ bảy năm.

Đốn Ngộ Nhất Thời: Chúng thấy trường hợp Từ Minh Sở Viện là sự chứng ngộ diễn ra một cách đường đột; và đó là một kinh nghiệm trong nhất thời. Thực sự, không phải là đường đột và nhất thời, thì không phải là ngộ. Đốn là đặc điểm của dòng Thiền Huệ Năng, kể từ khởi nguyên của nó vào cuối thế kỷ thứ bảy. Đối thủ của Ngài là Thần Tú, nhấn mạnh trên sự khai triển tuần tự của tâm thức. Như vậy các đồ đệ của Huệ Năng hiển nhiên là những người tích cực chủ trương giáo lý đốn ngộ. Kinh nghiệm đốn ngộ này mở ra một nhãn giới hoàn toàn mới mẻ ngay trong một khoảnh khắc (ekamuhurtena) và toàn thể đời sống bấy giờ được đánh giá từ một quan điểm mới mẻ hẳn.

Essential Summaries of Sudden Teachings

I. A Summary of the Teaching of the Yellow Plum Mountain:

After master Ying-Tsung had Hui-Neng's head shaved, ordained him as a monk, he requested Hui neng to be his teacher and asked Hui Neng to enlighten him on the teaching of the master of Yellow Plum Mountain. Hui Neng said: “My master had no special instruction to give; he simply insisted upon the need of our seeing into our own Nature through our own effort. He had nothing to do with meditation, or with deliverance. For meditation and deliverance are names; and whatever can be named leads to dualism, and Buddhism is not dualistic. To take hold of this non-duality of truth is the aim of Zen. The Buddha-Nature of which we are all in possession, and the seeing into which constitute Zen, is invisible into such oppositions as good and evil, eternal and temporal, material and spiritual, and so on. The ignorant see dualism in life is due to confusion of thought; the wise, the enlightened, see into the reality of things unhampered by erroneous ideas. It is a mistake to think that sitting quietly in contemplation is essential to deliverance. The truth of Zen opens by itself from within and it has nothing to do with the practice of dhyana. For we read in the Diamond Sutra that those who try to see the Tathagata in one of his special attitudes, as sitting or lying, do not understand his spirit.

Tathagata is designated as Tathagata because he comes from nowhere and departs nowhere. His appearance has no whence, and his disappearance no whither, and this is Zen. In Zen, therefore, there is nothing to gain, nothing to understand; what shall we then do with sitting cross-legged and practicing dhyana? Some may think that understanding is needed to enlighten the darkness of ignorance, but the truth of Zen is absolute in which there is no dualism, no conditionality. To speak of ignorance and enlightenment, or of Bodhi and Klésa, as if they were two separate objects which cannot be merged in one, is not Zen. In Zen, every possible form of dualism is condemned as not expressing the ultimate truth. Everything is a manifestation of the Buddha-Nature, which is not defiled in passions, nor purified in enlightenment. It is above all categories. If you want to see what is the nature of your being, free your mind from thought of relativity and you will see by yourself how serene it is and yet how full of life it is! ”

II. An Overview of Sudden Teachings in Buddhism:

Perfect sudden teaching, sudden teaching, perfect and immediate teaching, a supreme teaching which enables ones to attain enlightenment immediately, or the doctrine that enlightenment or Buddhahood may be attained at once, or immediate teaching of the higher truth without preliminary stages. It is usually associated with the Avatamsaka and Zen schools. Sudden teaching expounds the abrupt realization of the ultimate truth without relying upon verbal explanations or progression through various stages of practice. This sudden method or the method of the Buddhavatamsaka-Sutra, which is to be used with the most talented students who understand the truth directly. Instantaneous or Sudden Doctrine is Dharma teachings which will lead to a fast awakening and enlightenment such as Zen Buddhism, reserved for those at the highest level of cultivators. The doctrine of “sudden” enlightenment (instantly to apprehend, or attain to Buddha-enlightenment) associated with the Southern school of Zen in China, in contrast with the Northern school of “gradual” enlightenment, or Hinayana or other methods of gradual attainment. This school was founded by the sixth patriarch Hui-Neng. Immediate awakening or Immediate teaching or practice for awakening for the advanced. Perfect sudden teaching, sudden teaching, perfect and immediate

teaching, a supreme teaching which enables ones to attain enlightenment immediately, or the doctrine that enlightenment or Buddhahood may be attained at once, or immediate teaching of the higher truth without preliminary stages. It is usually associated with the Avatamsaka and Zen schools. Sudden teaching expounds the abrupt realization of the ultimate truth without relying upon verbal explanations or progression through various stages of practice. As enlightenment at the primary fact of existence, its attainment marks a turning point in a Zen practitioner's life. The attainment, however, must be thorough-going and clear-cut in order to produce a satisfactory result. Enlightenment is really a mental revolution that is so complete. Zen is a matter of character and not of the intellect, which means that Zen grows out of the will as the first principle of life. A brilliant intellect may fail to unravel all the mysteries of Zen, but a strong soul will drink deep of the inexhaustible fountain. We don't know if the intellect is superficial and touches only the fringe of one's personality, but the fact is that the will is the man himself, and Zen appeals to it. When one becomes penetratingly conscious of the working of this agency, there is the opening of enlightenment and the understanding of Zen. However, Zen practitioners should always remember that if you expect to become enlightened or attain a sudden enlightenment after a few days of cultivation, it would be too presumptuous. On the contrary, you should apply sustained effort on a regular basis, like the continual flowing of a stream.

III. Sudden and Gradual Teachings In the Jewel Platform Sutra:

Immediate, or sudden, attainment, in contrast with gradualness. The two schools of Zen, the Gradual and the Sudden, represent different facets of the same teaching adapted to different types of people in different location. To praise one school while disparaging the other is therefore a form of crazy attachment, not appropriate for any Buddhists. "Sudden and Gradual Teachings" according to the Sixth Patriarch's point of view in the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Four, The Master instructed the assembly: "Good Knowing Advisors, the right teaching is basically without a division into 'sudden' and 'gradual.' People's natures themselves are sharp or dull. When the confused person who gradually cultivates and the enlightened person

who suddenly connects each recognize the original mind and see the original nature, they are no different. Therefore, the terms sudden and gradual are shown to be false names. Good Knowing Advisors, this Dharma-door of mine, from the past onwards, has been established the first with no-thought as its doctrine, no-mark as its substance, and no-dwelling as its basis. No-mark means to be apart from marks while in the midst of marks. No-thought means to be without thought while in the midst of thought. No-dwelling is the basic nature of human beings. In the world of good and evil, attractiveness and ugliness, friendliness and hostility, when faced with language which is offensive, critical, or argumentative, you should treat it all as empty and have no thought of revenge. In every thought, do not think of former states. If past, present, and future thoughts succeed one another without interruption, it is bondage. Not to dwell in dharmas from thought to thought is to be free from bondage. That is to take no-dwelling as the basis. Good Knowing Advisors, to be separate from all outward marks is called 'no-mark.' The ability to be separate from marks is the purity of the Dharma's substance. It is to take no-mark as the substance. Good Knowing Advisors, the non-defilement of the mind in all states is called 'no-thought.' In your thoughts you should always be separate from states; do not give rise to thought about them. If you merely do not think of hundred things, and so completely rid yourself of thought, then as the last thought ceases, you die and undergo rebirth in another place. That is a great mistake, of which students of the Way should take heed. To misinterpret the Dharma and make a mistake yourself might be acceptable but to exhort others to do the same is unacceptable. In your own confusion you do not see, and, moreover, you slander the Buddha's Sutras. Therefore, no-thought is to be established as the doctrine. Good Knowing Advisors, why is no-thought established as the doctrine? Because there are confused people who speak of seeing their own nature, and yet they produce thought with regard to states. Their thoughts cause deviant views to arise, and from that, all defilement and false thinking are created. Originally, not one single dharma can be obtained in the self-nature. If there is something to attain, or false talk of misfortune and blessing, that is just defilement and deviant views. Therefore, this Dharma-door establishes no-thought as its doctrine. Good Knowing Advisors, 'No' means no what?

‘Thought’ means thought of what? ‘No’ means two marks, no thought of defilement. ‘Thought’ means thought of the original nature of True Suchness. True Suchness is the substance of thought and thought is the function of True Suchness. The True Suchness self-nature gives rise to thought. It is not the eye, ear, nose, or tongue which can think. The True Suchness possesses a nature and therefore gives rise to thought. Without True Suchness, the eye, ear, forms, and sounds immediately go bad. Good Knowing Advisors, the True Suchness self-nature gives rise to thought, and the six faculties, although they see, hear, feel, and know, are not defiled by the ten thousand states. Your true nature is eternally independent. Therefore, the Vimalakirti Sutra says, “If one is well able to discriminate all dharma marks, then, in the primary meaning, one does not move.”

IV. The Sixth Patriarch Hui-Neng's Method of Sudden Teachings In the Dharma Jewel Platform Sutra:

“Sudden Teachings” according to the Sixth Patriarch’s point of view. In the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Four, the Sixth Patriarch taught: “Good Knowing Advisors, when people of limited faculties hear this Sudden Teaching, they are like the plants and trees with shallow roots which, washed away by the great rain, are unable to grow. But at the same time, the Prajna wisdom which people of limited faculties possess is fundamentally no different from the Prajna that men of great wisdom possess. Hearing this Dharma, why do they not become enlightened? It is because the obstacle of their deviant views is a formidable one and the root of their afflictions is deep. It is like when thick clouds cover the sun. If the wind does not blow, the sunlight will not be visible. ‘Prajna’ wisdom is itself neither great nor small. Living beings differ because their own minds are either confused or enlightened. Those of confused minds look outwardly to cultivate in search of the Buddha. Not having awakened to their self-nature yet, they have small roots. When you become enlightened to the Sudden Teaching, you do not grasp onto the cultivation of external things. When your own mind constantly gives rise to right views, afflictions and defilement can never stain you. That is what is meant by seeing your own nature. Good Knowing Advisors, those of future generations who obtain my Dharma, should take up this Sudden Teaching. The

Dharma door including those of like views and like practice should vow to receive and uphold it as if serving the Buddhas. To the end of their lives they should not retreat, and they will certainly enter the holy position. In this way, it should be transmitted from generation to generation. It is silently transmitted. Do not hide away the orthodox Dharma and do not transmit it to those of different views and different practice, who believe in other teachings, since it may harm them and ultimately be of no benefit. I fear that deluded people may misunderstand and slander this Dharma-door and, therefore will cut off their own nature, which possesses the seed of Buddhahood for hundreds of ages and thousands of lifetimes.”

V. To Attain Enlightenment in the Zen of Sudden Teachings & Momentary Enlightenment:

To Attain Enlightenment in the Zen of Sudden Teachings: Tzu-Ming Chu-Yuan came to Fen-Yang for more than two years. One day he asked Zen master Fen-Yang: “I’ve been here for two years and you haven’t given me any instruction! You’ve just increased the world’s vulgarity, dust, and toil, while the years and months fly away. Even what I knew before is no longer clear, and I’ve lost whatever good came from leaving home.” But before Shi-Shuang could finish speaking, Fen-Yang glared at him fiercely and cursed him, saying: “What you know is vile! How dare you sell me short!” So saying, Fen-Yang picked up his staff to drive Shi-Shang away. Shi-Shuang tried to plead with him, but Fen-Yang covered Shi-Shuang's mouth with his hand. At that moment, Shi-Shuang realized great enlightenment. He then exclaimed: “It’s knowing the extraordinary emotion of Lin-Chih’s way!” After this event, Tzu-Ming remained as Fenyang's attendant for seven years.

Momentary Enlightenment: We see the case of Tzu-Ming Chu-Yuan is a momentary experience, enlightenment comes upon one abruptly and is a momentary experience. In fact, if it is not abrupt and momentary, it is not enlightenment. This abruptness is what characterizes the Hui-Neng school of Zen ever since its proclamation late in the seventh century. His opponent Shen-Hsiu was insistent on a gradual unfoldment of Zen consciousness. Hui-Neng’s followers were thus distinguished as strong upholders of the doctrine of abruptness.

This abrupt experience of enlightenment, then, opens up in one moment (ekamuhurtena) an altogether new vista, and the whole existence appraised from quite a new angle of observation.

Chương Hai Mươi Hai

Chapter Twenty-Two

Thiền Lý & Thiền Tập

Trong Tông Lâm Tế

I. Tổng Quan Về Thiền Sư Lâm Tế & Tông Lâm Tế:

Lâm Tế là một trong những trường phái Thiền nổi tiếng của Trung Quốc được Thiền sư Lâm Tế sáng lập. Lâm Tế là đại đệ tử của Hoàng Bá. Vào thời kỳ mà Phật giáo bị ngược đãi ở Trung Quốc khoảng từ năm 842 đến năm 845 thì thiền sư Lâm Tế sáng lập ra phái thiền Lâm Tế, mang tên ông. Trong những thế kỷ kế tiếp, tông Lâm Tế chẳng những nổi bậc về Thiền, mà còn là một tông phái thiết yếu cho Phật giáo Trung Hoa thời bấy giờ. Tông Lâm Tế mang đến cho Thiền tông một yếu tố mới: công án. Phái Thiền Lâm Tế nhấn mạnh đến tầm quan trọng của sự “Đốn Ngộ” và dùng những phương tiện bất bình thường như một tiếng hét, một cái tát, hay đánh mạnh vào thiền sinh cốt làm cho họ giục mình tỉnh thức mà nhận ra chân tánh của mình. Phái Lâm Tế tu tập theo các công án có hệ thống đã được các bậc thầy sưu tập, và xem nhẹ việc đọc tụng kinh điển cũng như thờ phượng tượng Phật, tìm về Phật Tánh trực tiếp bằng những công án và tu tập sống thực. Phái Lâm Tế được truyền sang Việt Nam ngay sau thời tổ Lâm Tế Nghĩa Huyền. Ngày nay, tông Lâm Tế vẫn còn là một trong những tông phái mạnh nhất của Phật giáo Việt Nam.

Theo Truyền Đăng Lục, quyển XII: Lâm Tế gốc người Nam Hoa ở Tào Châu, nay là vùng Đông Minh thuộc tỉnh Sơn Đông. Thiền sư Lâm Tế là vị sáng lập ra tông Lâm Tế. Ông là môn đệ của Hoàng Bá. Ông cũng là một trong những thiền sư Trung Hoa nổi tiếng vào đời nhà Đường. Không ai biết ông sanh vào năm nào. Một tông phái Thiền đặc biệt đã được đặt dưới tên ông. Ông nổi tiếng vì các phương pháp mạnh bạo và lối nói chuyện sống động với môn sinh. Ngài không tán thành lối nói pháp quanh co, sở trường của các pháp sư thiếu nhiệt huyết. Có lẽ do sư thừa hưởng phép Thiền trực chỉ ấy từ sư phụ Hoàng Bá, trước kia đánh sư ba lần khi ba lần sư đến tham vấn về yếu chỉ của Phật pháp. Lâm Tế được coi như là người đầu tiên chủ trương tiếng hét,

nhưng trước đó đã có Mã Tổ là vị cao Tăng đã mở một kỷ nguyên mới cho Thiền sử, đã hét to khi Bách Trượng đến tái vấn Thiền, tiếng hét ấy chất chứa đến nỗi Bách Trượng phải bị điếc tai đến ba ngày. Nhưng chính do Lâm Tế mà tiếng hét được đặc dụng và có hiệu năng nhất, và sau này biến thành một ngón tuyệt kỹ của Lâm Tế Tông. Thật sự, về sau này các đệ tử của ngài quá lạm dụng về tiếng hét đến nỗi ngài phải thốt ra: “Tôi nghe quý ông toàn học hét. Thử hỏi quý ông ví như mái tây có người ra, mái đông có người ra, cả hai người cùng hét. Các ông có phân biệt được tiếng hét nào là khách, còn tiếng hét nào là chủ không? Nếu các ông không phân biệt được, từ đây cấm học tiếng hét của lão Tăng.” Vào năm 867 khi sắp mất, Lâm Tế ngồi ngay thẳng, nói: “Sau khi ta tịch chẳng được diệt mất Chánh Pháp Nhân Tạng của ta.” Tam Thánh thưa: “Đâu dám diệt mất Chánh Pháp Nhân Tạng của Hòa Thượng.” Lâm Tế bảo: “Về sau có người hỏi, người đáp thế nào?” Tam Thánh liền hét! Sư bảo: “Ai biết Chánh Pháp Nhân Tạng của ta đến bên con lừa mù diệt mất.” Nói xong sư ngồi thẳng thị tịch.

Sau khi làm quen với thiền sư Lâm Tế qua Lâm Tế Ngữ Lục, chúng ta có thể thấy Lâm Tế như một tay phá nát thứ đạo Phật ước lệ với những ý tưởng được sắp xếp trật tự. Ngài không thích con đường loanh quanh của các triết gia, nhưng ngài muốn đi thẳng tới đích, phá hủy mọi chướng ngại trên đường dẫn về thực tại. Ngài chẳng những chống lại các triết gia phân biệt trí, mà chống luôn cả những thiền sư đương thời. Phương pháp trao Thiền của Lâm Tế rất mới mẽ và rất sôi động. Tuy nhiên, chính nhờ vậy mà ngài đã đứng vọi vọi giữa thời nhân. Và cũng chính nhờ vậy mà Lâm Tế đã trở thành một trong những bậc thầy Thiền lớn nhất của thế kỷ thứ IX; tông phái của ngài vẫn còn phát triển tại Nhật Bản, Trung Hoa và Việt Nam, dù rằng ở Trung Hoa Thiền bây giờ đang hồi gần như tàn tạ. Ngữ lục của Lâm Tế được nhiều người coi là quyển sách Thiền mạnh bạo nhất mà chúng ta hiện có. Lâm Tế có tới 21 người nối pháp. Những lời dạy của ông được lưu giữ lại trong Lâm Tế Ngữ Lục.

II. Những Cuộc Đối Thoại Thiền Giữa Lâm Tế & Sư Phụ Hoàng Bá:

Thoạt tiên sư đến hội Hoàng Bá. Ở đây sư oai nghi nghiêm chỉnh đức hạnh chu toàn. Thủ Tọa (Trần Tôn Túc) thấy khen rằng: “Tuy là hậu sanh cùng chúng chẳng giống.” Thủ Tọa bèn hỏi: “Thượng Tọa ở

đây được bao lâu?” Sư thưa: “Ba năm.” Thủ Tọa hỏi: “Từng tham vấn chưa?” Sư thưa: “Chưa từng tham vấn, cũng chẳng biết tham vấn cái gì?” Thủ Tọa bảo: “Sao không đến hỏi Hòa Thượng Đường Đầu, thế nào là đại ý Phật Pháp?” Sư liền đến hỏi, chưa dứt lời. Hoàng Bá liền đánh. Sư trở xuống. Thủ Tọa hỏi: “Hỏi thế nào?” Sư thưa: “Tôi hỏi lời chưa dứt, Hòa Thượng liền đánh, tôi chẳng biết.” Thủ Tọa nói: “Nên đi hỏi nữa.” Sư lại đến hỏi. Hoàng Bá lại đánh. Như thế ba phen hỏi, bị đánh ba lần. Sư đến bạch Thủ Tọa: “Nhờ lòng từ bi của thầy dạy tôi đến thưa hỏi Hòa Thượng, ba phen hỏi bị ba lần đánh, tôi tự buồn chướng duyên che đậy không lãnh hội được thâm chỉ. Nay xin từ giã ra đi. Thủ Tọa lại bảo: “Khi thầy đi nên đến giã từ Hòa Thượng rồi sẽ đi.” Sư lễ bái xong trở về phòng. Thủ Tọa đến thất Hòa Thượng trước, thưa: “Người đến thưa hỏi ấy, thật là đúng pháp, khi người ấy đến từ giã, xin Hòa Thượng phương tiện tiếp y, về sau đực đẽo sẽ thành một gốc đại thọ che mát trong thiên hạ.” Sư đến từ giã. Hoàng Bá bảo: “Chẳng nên đi chỗ nào khác, người đi thẳng đến Cao An chỗ Thiền Sư Đại Ngu, ông ấy sẽ vì người nói tốt.”

Sau khi nghe lời dạy của Hoàng Bá, sư đến chỗ Đại Ngu. Đại Ngu hỏi: “Ở chỗ nào đến?” Sư thưa: “Ở Hoàng Bá đến.” Đại Ngu hỏi: “Hoàng Bá có dạy gì không?” Sư thưa: “Con ba phen hỏi đại ý Phật pháp, ba lần bị đánh. Chẳng biết con có lỗi hay không lỗi?” Đại Ngu nói: “Bà già Hoàng Bá đã vì người chỉ chỗ tốt khổ, lại đến trong ấy hỏi có lỗi không lỗi?” Ngay câu nói ấy, sư đại ngộ, thưa: “Xưa nay Phật pháp của Hoàng Bá không nhiều.” Đại Ngu nắm đứng lại, bảo: “Con quở đái dưới sàng, vừa nói có lỗi không lỗi, giờ lại nói Phật pháp của Hoàng Bá không nhiều. Người thấy đạo lý gì, nói mau! Nói mau!” Sư liền cho vào hông Đại Ngu ba thoi. Đại Ngu buông ra, nói: “Thầy của người là Hoàng Bá, chẳng can hệ gì việc của ta.” Sư từ tạ Đại Ngu trở về Hoàng Bá.

Hoàng Bá thấy sư về, liền bảo: “Kể này đến đến đi đi, biết bao giờ liễu ngộ.” Sư thưa: “Chỉ vì tâm lão bà quá thiết tha, nên nhờn sự đã xong, đứng hầu.” Hoàng Bá hỏi: “Đến đâu về?” Sư thưa: “Hôm trước vâng lời dạy của Hòa Thượng đến tham vấn Đại Ngu trở về.” Hoàng Bá hỏi: “Đại Ngu có lời dạy gì?” Sư liền thuật lại việc trước. Hoàng Bá bảo: “Lão Đại Ngu này đã buông lời, đợi đến đây ta cho ăn đòn.” Sư tiếp: “Nói gì đợi đến, ngay bây giờ cho ăn.” Sư liền bước tới sau lưng Hoàng Bá tát một tát. Hoàng Bá bảo: “Gã phong điên này lại đến

trong ấy nhỏ râu cọp.” Sư liền hét. Hoàng Bá gọi: “Thị giả! Dẫn gã phong điền này lại nhà Thiền.”

Một hôm sư ngồi trước trong Tăng đường, thấy Hoàng Bá đến, liền nhắm mắt lại. Hoàng Bá lấy tích trượng nện xuống sàn. Lâm Tế ngẩng đầu lên, thấy Hoàng Bá đứng đó, Lâm Tế bèn tiếp tục gục đầu xuống ngủ tiếp. Hoàng Bá làm thế sợ, liền trở về phương trượng. Sư theo đến phương trượng lễ tạ. Thủ Tọa đứng hầu ở đó, Hoàng Bá bảo: “Vị Tăng đây tuy là hậu sanh lại biết có việc này.” Thủ Tọa thưa: “Hòa Thượng già dưới gót chơn chẳng dính đất, lại chứng cứ kẻ hậu sanh.” Hoàng Bá liền vả trên miệng một cái. Thủ Tọa thưa: “Biết là được.”

III. Lâm Tế Hát Đức Sơn Bồng:

Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, Lâm Tế phân biệt có bốn cách hét, tùy tiện mà dùng, gọi là ‘Tứ Hát’: Tiếng hét thứ nhất như gươm báu vua Kim Cang. Tiếng hét thứ nhì như bốn vó sư tử vàng trụ bộ trên mặt đất. Tiếng hét thứ ba như cần câu quơ bóng cỏ. Tiếng hét thứ tư không có tác dụng của tiếng hét. Lâm Tế được coi như là người đầu tiên chủ xướng tiếng hét, nhưng trước đó đã có Mã Tổ là vị cao Tăng đã mở một kỷ nguyên mới cho Thiền sử, đã hét to khi Bách Trượng đến tái vấn Thiền, tiếng hét ấy chất chứa đến nỗi Bách Trượng phải bị điếc tai đến ba ngày. Nhưng chính do Lâm Tế mà tiếng hét được đặc dụng và có hiệu năng nhất, và sau này biến thành một ngón tuyệt kỹ của Lâm Tế Tông. Thật sự, về sau này các đệ tử của ngài quá lạm dụng về tiếng hét đến nỗi ngài phải thốt ra: “Tôi nghe quý ông toàn học hét. Thử hỏi quý ông ví như mái tây có người ra, mái đông có người ra, cả hai người cùng hét. Các ông có phân biệt được tiếng hét nào là khách, còn tiếng hét nào là chủ không? Nếu các ông không phân biệt được, từ đây cấm học tiếng hét của lão Tăng.” Một hôm sư thượng đường thuyết pháp: “Trên đồng thịch đổ lòm có một vô vị chân nhân thường ra vô theo lối cửa mở trên mặt các người. Thấy nào sơ tâm chưa chứng cứ được thì nhìn đây.” Có một thầy bước ra hỏi: “Vô vị chân nhân ấy là cái gì?” Lâm Tế vụt bước xuống thiền sàng, nắm cứng vị sư hét lớn, ‘Nói đi! Nói đi!’ Vị sư đang lính quýnh thì Tổ buông ra, trề môi nói: “Vô vị chân nhân, ô chỉ là một cục phân khô.” Nói xong ngài đi thẳng vào phương trượng. Một hôm, Định Thượng Tọa hỏi Lâm Tế: “Thế nào là đại ý của pháp Phật?” Lâm Tế bước xuống tòa, nắm lấy Thượng Tọa, xán cho một bạt tai, rồi xô ra. Định Thượng Tọa đứng

khựng. Ông Tăng đứng bên nhắc: “Định Thượng Tọa, sao không lay Hòa Thượng đi!” Định Thượng Tọa toan lay thì ngay lúc ấy hốt nhiên đại ngộ.

Trong nhà Thiền, tiếng hét thường được dùng bởi các thiền sư để làm giựt mình thiền sinh và đưa họ thẳng tới chỗ đại ngộ. Đây là từ vô nghĩa mà các thiền sư thường dùng để giúp đệ tử vượt qua tri thức nhị nguyên và ngã kiến để đi thẳng vào bản tâm. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng nguyên lý cơ bản của mọi phương pháp dạy Thiền là cốt đánh thức ở nội tâm người cầu đạo một năng khiếu nào đó để tự chính họ trực giác lấy chân lý Thiền. Vì thế, các thiền sư thường dùng lối "tác động thẳng" và không phí thì giờ giảng giải dài dòng. Các cuộc đối thoại giữa thầy trò thường rất cô đọng và không tuân theo khuôn phép lý luận nào cả. Các thiền sư thường dùng những phương pháp không nhằm giải thích, mà cốt chỉ thẳng con đường trực ngộ Thiền. Theo Thiền, chúng ta hoàn toàn sống ngay trong chân lý, sống bằng chân lý; khi sống với Thiền chúng ta không thể nào tách rời với chân lý được. Theo truyền thống, tiếng hét được Mã Tổ Đạo Nhất dùng trước tiên. Tiếng hét xảy ra khi Mã Tổ “ngộ” thiền. Tiếng hét chủ yếu chỉ liên hệ với tông Lâm Tế, một tông phái nổi tiếng về phương pháp trực diện và đốn ngộ, gồm những cú đập bằng tích trượng. Người ta tin rằng một thiền sư đã chứng ngộ có thể nhận biết học trò của mình có đến gần với “ngộ” và việc vén lên bức màn vô minh có thể quét đi một cách nhanh chóng bằng phương cách khéo léo này. Còn về Đức Sơn, vị Thiền sư này nổi tiếng về lối vung gậy của mình. Khi Đức Sơn đã trở thành một bậc thầy, ngài thường nói với kẻ hỏi đạo: “Dù nói được hay nói không được, nhà ngươi cũng lãnh ba chục hèo.” Đây là một trong những công án thuộc loại giải minh chân lý Thiền bằng những lập trường phủ nhận, hư hóa hay phế bỏ. Với loại công án này, chúng ta thường cáo buộc các Thiền sư là phủ nhận. Nhưng kỳ thật họ chẳng phủ nhận gì cả, những gì họ đã làm chỉ nhằm để vạch rõ ra các ảo tưởng của chúng ta cho vô hữu là hữu, hữu là vô hữu, vân vân. Ý tưởng của Đức Sơn cốt giữ cho đầu óc chúng ta thoát ngoài những ràng buộc nhị nguyên và triết lý hư tưởng. Lúc đó nếu có một vị Tăng bước đến, nắm cây gậy trong tay Đức Sơn và ném xuống đất. Đó có phải là câu trả lời chẳng? Đó có phải là thủ đoạn đáp lại lời hăm dọa "ba chục hèo" của Đức Sơn chẳng? Đó có phải là con đường thoát ngoài bốn mệnh đề của "tứ cú", siêu lên nếp tư tưởng luận lý chẳng? Tóm lại, con đường tự do giải

thoát là như vậy chăng? Trong Thiền không có cái gì là khuôn phép hết, mỗi người tùy tiện giải quyết nỗi khó khăn riêng theo mỗi cách khác nhau. Đó là chỗ bắt nguồn độc đáo của Thiền, đầy sinh khí và sáng tạo. Đây cũng là loại công án "mặc nhiên phủ nhận", nghĩa là, loại công án giải minh chân lý Thiền bằng lối phát biểu hư hóa hoặc phế bỏ.

IV. Thiền Lý & Thiền Tập Trong Pháp Ngũ Tông Lâm Tế:

Lâm Tế là một trong những trường phái Thiền nổi tiếng của Trung Quốc được Thiền sư Lâm Tế sáng lập. Lâm Tế là đại đệ tử của Hoàng Bá. Vào thời kỳ mà Phật giáo bị ngược đãi ở Trung Quốc khoảng từ năm 842 đến năm 845 thì thiền sư Lâm Tế sáng lập ra phái thiền Lâm Tế, mang tên ông. Trong những thế kỷ kế tiếp, tông Lâm Tế chẳng những nổi bậc về Thiền, mà còn là một tông phái thiết yếu cho Phật giáo Trung Hoa thời bấy giờ. Tông Lâm Tế mang đến cho Thiền tông một yếu tố mới: công án. Phái Thiền Lâm Tế nhấn mạnh đến tầm quan trọng của sự "Đốn Ngộ" và dùng những phương tiện bất bình thường như một tiếng hét, một cái tát, hay đánh mạnh vào thiền sinh cốt làm cho họ giật mình tỉnh thức mà nhận ra chân tánh của mình. Phái Lâm Tế tu tập theo các công án có hệ thống đã được các bậc thầy sư tập, và xem nhẹ việc đọc tụng kinh điển cũng như thờ phượng tượng Phật, tìm về Phật Tánh trực tiếp bằng những công án và tu tập sống thực. Phái Lâm Tế được truyền sang Việt Nam ngay sau thời tổ Lâm Tế Nghĩa Huyền. Ngày nay, tông Lâm Tế vẫn còn là một trong những tông phái mạnh nhất của Phật giáo Việt Nam.

Lâm Tế là môn đệ của Hoàng Bá. Ông là một trong những thiền sư Trung Hoa nổi tiếng vào đời nhà Đường. Không ai biết ông sanh vào năm nào. Một tông phái Thiền đặc biệt đã được đặt dưới tên ông. Ông nổi tiếng vì các phương pháp mạnh bạo và lối nói chuyện sống động với môn sinh. Ngài không tán thành lối nói pháp quanh co, sở trường của các pháp sư thiếu nhiệt huyết. Có lẽ do sự thừa hưởng phép Thiền trực chỉ ấy từ sư phụ Hoàng Bá, trước kia đánh sư ba lần khi ba lần sư đến tham vấn về yếu chỉ của Phật pháp. Lâm Tế được coi như là người đầu tiên chủ trương tiếng hét, nhưng trước đó đã có Mã Tổ là vị cao Tăng đã mở một kỷ nguyên mới cho Thiền sử, đã hét to khi Bách Trượng đến tái vấn Thiền, tiếng hét ấy chất chứa đến nỗi Bách Trượng phải bị điếc tai đến ba ngày. Nhưng chính do Lâm Tế mà tiếng hét

được đặc dụng và có hiệu năng nhất, và sau này biến thành một ngón tuyệt kỹ của Lâm Tế Tông. Thật sự, về sau này các đệ tử của ngài quá lạm dụng về tiếng hét đến nỗi ngài phải thốt ra: “Tôi nghe quý ông toàn học hét. Thử hỏi quý ông ví như mái tây có người ra, mái đông có người ra, cả hai người cùng hét. Các ông có phân biệt được tiếng hét nào là khách, còn tiếng hét nào là chủ không? Nếu các ông không phân biệt được, từ đây cấm học tiếng hét của lão Tăng.” Vào năm 867 khi sắp mất, Lâm Tế ngồi ngay thẳng, nói: “Sau khi ta tịch chẳng được diệt mất Chánh Pháp Nhãn Tạng của ta.” Tam Thánh thưa: “Đâu dám diệt mất Chánh Pháp Nhãn Tạng của Hòa Thượng.” Lâm Tế bảo: “Về sau có người hỏi, người đáp thế nào?” Tam Thánh liền hét! Sư bảo: “Ai biết Chánh Pháp Nhãn Tạng của ta đến bên con lửa mù diệt mất.” Nói xong sư ngồi thẳng thị tịch.

Hành giả sẽ tìm thấy những lời dạy thâm thúy qua những cuộc Đối Thoại Thiền giữa Lâm Tế và Hoàng Bá. Thoạt tiên sư đến hội Hoàng Bá. Ở đây sư oai nghi nghiêm chỉnh đức hạnh chu toàn. Thủ Tọa (Trần Tôn Túc) thấy khen rằng: “Tuy là hậu sanh cùng chúng chẳng giống.” Thủ Tọa bèn hỏi: “Thượng Tọa ở đây được bao lâu?” Sư thưa: “Ba năm.” Thủ Tọa hỏi: “Từng tham vấn chưa?” Sư thưa: “Chưa từng tham vấn, cũng chẳng biết tham vấn cái gì?” Thủ Tọa bảo: “Sao không đến hỏi Hòa Thượng Đường Đầu, thế nào là đại ý Phật Pháp?” Sư liền đến hỏi, chưa dứt lời. Hoàng Bá liền đánh. Sư trở xuống. Thủ Tọa hỏi: “Hỏi thế nào?” Sư thưa: “Tôi hỏi lời chưa dứt, Hòa Thượng liền đánh, tôi chẳng biết.” Thủ Tọa nói: “Nên đi hỏi nữa.” Sư lại đến hỏi. Hoàng Bá lại đánh. Như thế ba phen hỏi, bị đánh ba lần. Sư đến bạch Thủ Tọa: “Nhờ lòng từ bi của thầy dạy tôi đến thưa hỏi Hòa Thượng, ba phen hỏi bị ba lần đánh, tôi tự buồn chướng duyên che đậy không lãnh hội được thâm chỉ. Nay xin từ giã ra đi. Thủ Tọa lại bảo: “Khi thầy đi nên đến giã từ Hòa Thượng rồi sẽ đi.” Sư lễ bái xong trở về phòng. Thủ Tọa đến thất Hòa Thượng trước, thưa: “Người đến thưa hỏi ấy, thật là đúng pháp, khi người ấy đến từ giã, xin Hòa Thượng phương tiện tiếp y, về sau đục đẽo sẽ thành một gốc đại thọ che mát trong thiên hạ.” Sư đến từ giã. Hoàng Bá bảo: “Chẳng nên đi chỗ nào khác, người đi thẳng đến Cao An chỗ Thiền Sư Đại Ngu, ông ấy sẽ vì người nói tốt.” Sau khi nghe lời dạy của Hoàng Bá, sư đến chỗ Đại Ngu. Đại Ngu hỏi: “Ở chỗ nào đến?” Sư thưa: “Ở Hoàng Bá đến.” Đại Ngu hỏi: “Hoàng Bá có dạy gì không?” Sư thưa: “Con ba phen hỏi đại ý Phật pháp, ba lần bị

đánh. Chẳng biết con có lỗi hay không lỗi?” Đại Ngu nói: “Bà già Hoàng Bá đã vì người chỉ chỗ tội khổ, lại đến trong ấy hỏi có lỗi không lỗi?” Ngay câu nói ấy, sư đại ngộ, thưa: “Xưa nay Phật pháp của Hoàng Bá không nhiều.” Đại Ngu nắm đứng lại, bảo: “Con quỉ đái dưới sàng, vừa nói có lỗi không lỗi, giờ lại nói Phật pháp của Hoàng Bá không nhiều. Người thấy đạo lý gì, nói mau! Nói mau!” Sư liền cho vào hông Đại Ngu ba thoi. Đại Ngu buông ra, nói: “Thầy của người là Hoàng Bá, chẳng can hệ gì việc của ta.” Sư từ tạ Đại Ngu trở về Hoàng Bá. Hoàng Bá thấy sư về, liền bảo: “Kẻ này đến đến đi đi, biết bao giờ liễu ngộ.” Sư thưa: “Chỉ vì tâm lão bà quá thiết tha, nên nhờn sự đã xong, đứng hầu.” Hoàng Bá hỏi: “Đến đâu về?” Sư thưa: “Hôm trước vâng lời dạy của Hòa Thượng đến tham vấn Đại Ngu trở về.” Hoàng Bá hỏi: “Đại Ngu có lời dạy gì?” Sư liền thuật lại việc trước. Hoàng Bá bảo: “Lão Đại Ngu này đã buông lời, đợi đến đây ta cho ăn đòn.” Sư tiếp: “Nói gì đợi đến, ngay bây giờ cho ăn.” Sư liền bước tới sau lưng Hoàng Bá tát một tát. Hoàng Bá bảo: “Gã phong điên này lại đến trong ấy nhổ râu cọp.” Sư liền hét. Hoàng Bá gọi: “Thị giả! Dẫn gã phong điên này lại nhà Thiền.” Một hôm sư ngồi trước trong Tăng đường, thấy Hoàng Bá đến, liền nhắm mắt lại. Hoàng Bá lấy tích trượng nện xuống sàn. Lâm Tế ngẩng đầu lên, thấy Hoàng Bá đứng đó, Lâm Tế bèn tiếp tục gục đầu xuống ngủ tiếp. Hoàng Bá làm thế sợ, liền trở về phương trượng. Sư theo đến phương trượng lễ tạ. Thủ Tọa đứng hầu ở đó, Hoàng Bá bảo: “Vị Tăng đây tuy là hậu sanh lại biết có việc này.” Thủ Tọa thưa: “Hòa Thượng già dưới gót chơn chẳng dính đất, lại chứng cứ kẻ hậu sanh.” Hoàng Bá liền vả trên miệng một cái. Thủ Tọa thưa: “Biết là được.”

Tiếng hét Nổi Tiếng của Lâm Tế vẫn còn là một trong những huyền cơ mà mãi cho đến nay vẫn chưa được lý giải trọn vẹn. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, Lâm Tế phân biệt có bốn cách hét, tùy tiện mà dùng, gọi là “Tứ Hát.” Thứ nhất là Tiếng hét thứ nhất như gươm báu vua Kim Cang. Thứ nhì là Tiếng hét thứ nhì như bốn vó sư tử vàng trụ bộ trên mặt đất. Thứ ba là Tiếng hét thứ ba như cần câu quơ bóng cỏ. Thứ tư là Tiếng hét thứ tư không có tác dụng của tiếng hét. Tuy nhiên, Lâm Tế khuyên đệ tử không nên bắt chước tiếng hét. Lâm Tế được coi như là người đầu tiên chủ trương tiếng hét, nhưng trước đó đã có Mã Tổ là vị cao Tăng đã mở một kỷ nguyên mới cho Thiền sử, đã hét to khi Bách Trượng đến tái vấn Thiền, tiếng hét ấy

chất chứa đến nỗi Bách Trượng phải bị điếc tai đến ba ngày. Nhưng chính do Lâm Tế mà tiếng hét được đặc dụng và có hiệu năng nhất, và sau này biến thành một ngón tuyệt kỹ của Lâm Tế Tông. Thật sự, về sau này các đệ tử của ngài quá lạm dụng về tiếng hét đến nỗi ngài phải thốt ra: “Tôi nghe quý ông toàn học hét. Thử hỏi quý ông ví như mái tây có người ra, mái đông có người ra, cả hai người cùng hét. Các ông có phân biệt được tiếng hét nào là khách, còn tiếng hét nào là chủ không? Nếu các ông không phân biệt được, từ đây cấm học tiếng hét của lão Tăng.” Một hôm sư thượng đường thuyết pháp: “Trên đồng thịch đồ lôm có một vô vị chân nhân thường ra vô theo lối cửa mở trên mặt các người. Thầy nào sơ tâm chưa chứng cứ được thì nhìn đây.” Có một thầy bước ra hỏi: “Vô vị chân nhân ấy là cái gì?” Lâm Tế vụt bước xuống thiền sàng, nắm cứng vị sư hét lớn, ‘Nói đi! Nói đi!’” Vị sư đang lĩnh quỳnh thì Tổ buông ra, trề môi nói: “Vô vị chân nhân, ồ chỉ là một cục phân khô.” Nói xong ngài đi thẳng vào phương trượng. Một hôm, Định Thượng Tọa hỏi Lâm Tế: “Thế nào là đại ý của pháp Phật?” Lâm Tế bước xuống tòa, nắm lấy Thượng Tọa, xán cho một bạt tai, rồi xô ra. Định Thượng Tọa đứng khựng. Ông Tăng đứng bên nhắc: “Định Thượng Tọa, sao không lay Hòa Thượng đi!” Định Thượng Tọa toan lay thì ngay lúc ấy bỗng nhiên đại ngộ.

Zen Theories & Practices In the Lin-Chi School

I. An Overview of Zen Master Lin-Chi & the Lin-Chi School:

Lin Chi is one of the most famous Chinese Ch’an founded by Ch’an Master Lin-Chi I-Hsuan, a disciple of Huang-Po. At the time of the great persecution of Buddhists in China from 842 to 845, Lin-Chi founded the school named after him, the Lin-Chi school of Ch’an. During the next centuries, this was to be not only the most influential school of Ch’an, but also the most vital school of Buddhism in China. Lin-Chi brought the new element to Zen: the koan. The Lin-Chi School stresses the importance of “Sudden Enlightenment” and advocates unusual means or abrupt methods of achieving it, such as shouts, slaps, or hitting them in order to shock them into awareness of their true nature. The Lin-Chi uses collections of koans systematically

in its temples and downplays the reading of sutras and veneration of Buddha images in favor of seeking the Buddha Nature directly through the use of koans and practical living. Lin-Chi was brought to Vietnam right after the first generation of Lin-Chi I-Hsuan Patriarch, and today Lin-Chi is still one of the most influential traditions of Vietnamese Buddhism.

The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII: Lin-chi came from the city of Nanhua in ancient Caozhou, now the city of Dongming in Shandong Province. Zen master Lin-Chi-I-Hsuan was the founder of the Lin-Chi school and dharma successor of Huang-Po. Lin-Chi was a disciple of Huang-Po. He was one of the famed Chinese Zen masters during the T'ang dynasty. His year of birth is unknown. In China a special Zen sect was named after him "Lin-Chi" of which doctrine was based on his teachings. In China a special Zen sect was named after him "Lin-Chi" of which doctrine was based on his teachings. He was famous for his vivid speech and forceful pedagogical methods, as well as direct treatment of his disciples. He never liked those roundabout dealings which generally characterized the methods of a lukewarm master. He must have got this directness from his own master Huang-Po, by whom he was struck three times for asking the fundamental principle of Buddhism. Lin-Chi is regarded as the author of "Kwats!" even though Ma-Tsu was an epoch-maker in the history of Zen, uttered "Kwats!" to his disciple, Pai-Chang, when the latter came up to the master for a second time to be instructed in Zen. This "Kwats!" is said to have deafened Pai-Chang's ear for three days. But it was principally due to Lin-Chi that this particular cry was most effectively and systematically made use of and later came to be one of the special features of the Lin-Chi school in distinction to the other schools. In fact, the cry came to be so abused by his followers that he had to make the following remark: "You are so given up to learning my cry, but I want to ask you this: 'Suppose one man comes out from the eastern hall and another from the western hall, and suppose both give out the cry simultaneously; and yet I say to you that subject and predicate are clearly discernible in this. But how will you discern them?' If you are unable to discern them, you are forbidden hereafter to imitate my cry." In 867 A.D. when Lin-Chi was about to die he sat upright and said: "After I'm gone, my Treasury of the True Dharma

Eye cannot be destroyed.” Lin-Chi’s disciple, San-Sheng, said: “How could we dare destroy the Master’s Treasury of the True Dharma Eye?” Lin-Chi said: “In the future if someone ask about my teaching, what will you say to them?” San-Sheng shouted! Lin-Chi said: “Who would have thought that my Treasury of the true Dharma Eye would be destroyed by this blind ass!” Upon saying these words Lin-Chi passed away, sitting upright.

After being acquainted with Zen master Lin-chi through Lin-chi's Sayings, we can see Lin-chi as a great smasher of the conventional Buddhism whose ideas are arranged in an ordinary order. He did not like the round-about way in which Buddhist experience was treated by philosophers, but he wanted to reach the goal directly. He destroyed every obstacle that was found in his approach to Reality. He was not only against those intellectualist philosophers but against the Zen masters of his day. Lin-chi's method of handling Zen was quite refreshing and vivifying. However, because of these, he stood so majestically among his contemporaries. And also because of these, Lin-chi became one of the greatest Zen master of the ninth century, and it is his school which is still flourishing in Japan, China, and Vietnam, though in China Zen itself is somewhat on the wane. Lin-chi's Sayings are regarded by many as the strongest treatise we have. Lin-chi had 21 dharma successors.

II. Zen Conversations Between Lin-Chi & His Master Huang Bo:

From the beginning of his residence at Huang-Bo, Lin-Chi’s performance of his duties was exemplary. At that time, Mu-Chou T’ao-Ming served as head monk. Mu-Chou asked Lin-Chi: “How long have you been practicing here?” Lin-Chi said: “Three years.” Mu-Chou said: “Have you gone for an interview with the master or not?” Lin-Chi said: “I haven’t done so. I don’t know what to ask him.” Mu-Chou said: “Why not ask him, ‘What is the essential meaning of Buddhism?’” So Lin-Chi went to see Huang-Bo, but before he could finish his question Huang-Bo struck him. Lin-Chi went out, and Mu-Chou asked him: “What happened when you asked him?” Lin-Chi said: “Before I could get the words out he hit me. I don’t understand.” Mu-Chou said: “Go ask him again.” So Lin-Chi asked Huang-Bo again, and Huang-Bo once again hit him. Lin-Chi asked a third time, and Huang-Bo hit him again. Lin-

Chi revealed this to Mu-Chou, saying: "Before you urge me to ask about the Dharma, but all I got was a beating. Because of evil karmic hindrances. I'm not able to comprehend the essential mystery. So, today I'm going to leave here." Mu-Chou said: "If you're going to leave, you must say good-bye to the master." Lin-Chi bowed and went off. Mu-Chou then went to Huang-Bo and said: "That monk who asked you the questions, although he's young he's very extraordinary. If he come to say good-bye to you, please give him appropriate instruction. Later he'll become a great tree under which everyone on earth will find refreshing shade." The next day when Lin-Chi came to say good-bye to Huang-Bo, Huang-Bo said: "You don't need to go somewhere else. Just go over to the Kao' Monastery and practice with T'a-Wu. He'll explain to you."

After receiving the instructions from Huang Bo, Lin-Chi went to T'a-Wu. When he reached T'a-Wu, T'a-Wu said: "Where have you come from?" Lin-Chi said: "From Huang-Bo." T'a-Wu said: "What did Huang-Bo say?" Lin-Chi said: "Three times I asked him about the essential doctrine and three times I got hit. I don't know if I made some error or not." T'a-Wu said: "Huang-Bo has old grandmotherly affection and endures all the difficulty for your sake and here you are asking whether you've made some error or not!" Upon hearing these words Lin-Chi was awakened. Lin-Chi then said: "Actually, Huang-Bo's Dharma is not so great." T'a-Wu grabbed him and said: "Why you little bed-wetter! You just came and said: you don't understand. But now you say there's not so much to Huang-Bo's teaching. What do you see? Speak! Speak!" Lin-Chi then hit T'a-Wu on his side three times. T'a-Wu let go of him, saying: "Your teacher is Huang-Bo. I've got nothing to do with it." Lin-Chi then left T'a-Wu and returned to Huang-Bo.

Huang-Bo saw him and said: "This fellow who's coming and going. How can he ever stop?" Lin-Chi said: "Only through grandmotherly concern." Lin-Chi then bowed and stood in front of Huang-Bo. Huang-Bo said: "Who has gone and returned?" Lin-Chi said: "Yesterday I received the master's compassionate instruction. Today I went and practiced at T'a-Wu's." Huang-Bo said: "What did T'a-Wu say?" Lin-Chi then recounted his meeting with T'a-Wu. Huang-Bo said: "That old fellow T'a-Wu talks too much! Next time I see him I'll give him a painful whip!" Lin-Chi said: "Why wait until later, here's a swat right

now!" Lin-Chi then hit Huang-Bo. Huang-Bo yelled: "This crazy fellow has come here and grabbed the tiger's whiskers!" Lin-Chi shouted. Huang-Bo then yelled to his attendant: "Take this crazy man to the practice hall!"

One day, Lin-Chi was sleeping in the monk's hall. Huang-Bo came in and, seeing Lin-Chi lying there, struck the floor with his staff. Lin-Chi woke up and lifted his head. Seeing Huang-Bo standing there, he then put his head down and went back to sleep. Huang-Bo struck the floor again and walked to the upper section of the hall. Huang-Bo saw the head monk, who was sitting in meditation. Huang-Bo said: "There's someone down below who is sitting in meditation. What do you imagine you're doing?" The head monk said: "What's going on with this fellow?"

III. The Katsu of Lin-Chi and the Staff of Te-Shan:

According to Zen master D.T. Suzuki in the Essays in Zen Buddhism, Book I, Lin-Chi distinguishes four kinds of "cry": The first cry is like the sacred sword of Vajraraja. The second cry is like the golden-haired lion squatting on the ground. The third cry is like the sounding rod or the grass used as a decoy. The fourth cry is the one that does not at all function as a "cry." Lin-Chi is regarded as the author of "Kwats!" even though Ma-Tsu was an epoch-maker in the history of Zen, uttered "Kwats!" to his disciple, Pai-Chang, when the latter came up to the master for a second time to be instructed in Zen. This "Kwats!" is said to have deafened Pai-Chang's ear for three days. But it was principally due to Lin-Chi that this particular cry was most effectively and systematically made use of and later came to be one of the special features of the Lin-Chi school in distinction to the other schools. In fact, the cry came to be so abused by his followers that he had to make the following remark: "You are so given up to learning my cry, but I want to ask you this: 'Suppose one man comes out from the eastern hall and another from the western hall, and suppose both give out the cry simultaneously; and yet I say to you that subject and predicate are clearly discernible in this. But how will you discern them?' If you are unable to discern them, you are forbidden hereafter to imitate my cry." One day, Lin-Chi entered the hall to preach, saying: "Over a mass of reddish flesh there sits a true man who has no title; he

is all the time coming in and out from your sense-organs. If you have not yet testified to the fact, look, look!" A monk came forward and asked: "Who is this true man of no title?" Lin-Chi came right down from his straw chair and taking hold of the monk exclaimed: "Speak! Speak!" The monk remained irresolute, not knowing what to say, whereupon the master, letting him go, remarked, "What worthless stuff is this true man of no title!" Lin-Chi then went straight back to his room. One day, Venerable Ting asked Lin-Chi: "What is the ultimate principle of Buddhism?" He came right down from his seat, took hold of the monk, slapped him with his hand, and pushed him away. Venerable Ting stood stupified. A bystander monk suggested: "Why don't you make a bow?" Obeying the order, Venerable Ting was about to bow, when he abruptly awoke to the truth of Zen.

In Zen, a shout which is often used by Zen masters to shock their students into direct experience of reality (Kensho or Satori). This word has no exact meaning and usually used by masters to help students overcome dualism and ego-centric thoughts so that they can go straight to their inner self. Zen practitioners should always remember that the basic principle of various methods of instruction used by Zen masters is to awaken a certain sense in the disciple's own consciousness, by means of which he intuitively grasps the truth of Zen. Therefore, the masters always use "direct action" and waste no time with lengthy discourse on the subject. Their dialogues are always condensed and apparently not controlled by rules of logic. They always use methods that do not aim to explain but point the way where Zen is to be intuited. According to Zen we are living right in truth, by the truth, from which we cannot be separated. According to the tradition, it was first used by Ma-Tsu Tao-I (Baso Doitsu—jap). This happened at the illumination of Ma-Tsu himself. It is mainly associated with Rinzai, a tradition that is famous for its abrupt and confrontational methods, which also include blows with sticks. It is believed that an awakened master is able to perceive that a student is close to "kensho" and that the veils of ignorance can be wiped away quickly with the skillful use of such techniques. As for Te-shan, this Zen master is noted for his swinging a staff. When Te-Shan himself became a master, he used to say to an inquirer: "Whether you say 'yes,' you get thirty blows; whether you say 'no,' you get thirty blows just the same." This is one

of the koans that illustrates Zen-truth through a negating approach with nullifying or abrogating expressions. With this type of koan, we usually accuse the Zen masters of being negatory. But in fact, they did not negate anything. What they have done is to point out our delusions in thinking of the non-existent as existent, and the existent as non-existent, and so on. Te-shan's idea is to get our heads free from dualistic tangles and philosophic subtleties. At that moment, if a monk came out of the assembly, took the staff away from Te-shan's hand, and threw it down on the floor. Is this the answer? Is this the way to respond to Te-shan's threat "thirty blows"? Is this the way to transcend the four propositions, the logical conditions of thinking? In short, is this the way to be free? Nothing is stereotyped in Zen, and somebody else may solve the difficulty in quite a different manner. This is where Zen is original, lively and creative. This is also an "implicit-negative" koan, a kind of koan that illustrates Zen-Truth through "nullifying" or abrogating expression.

IV. Zen Theories & Practices in the Dharma Teachings of the Lin-Chi School:

Lin Chi is one of the most famous Chinese Ch'an founded by Ch'an Master Lin-Chi I-Hsuan, a disciple of Huang-Po. At the time of the great persecution of Buddhists in China from 842 to 845, Lin-Chi founded the school named after him, the Lin-Chi school of Ch'an. During the next centuries, this was to be not only the most influential school of Ch'an, but also the most vital school of Buddhism in China. Lin-Chi brought the new element to Zen: the koan. The Lin-Chi School stresses the importance of "Sudden Enlightenment" and advocates unusual means or abrupt methods of achieving it, such as shouts, slaps, or hitting them in order to shock them into awareness of their true nature. The Lin-Chi uses collections of koans systematically in its temples and downplays the reading of sutras and veneration of Buddha images in favor of seeking the Buddha Nature directly through the use of koans and practical living. Lin-Chi was brought to Vietnam right after the first generation of Lin-Chi I-Hsuan Patriarch, and today Lin-Chi is still one of the most influential traditions of Vietnamese Buddhism.

Lin-Chi was a disciple of Huang-Po. He was one of the famed Chinese Zen masters during the T'ang dynasty. His year of birth is unknown. In China a special Zen sect was named after him "Lin-Chi" of which doctrine was based on his teachings. He was famous for his vivid speech and forceful pedagogical methods, as well as direct treatment of his disciples. He never liked those roundabout dealings which generally characterized the methods of a lukewarm master. He must have got this directness from his own master Huang-Po, by whom he was struck three times for asking the fundamental principle of Buddhism. Lin-Chi is regarded as the author of "Kwats!" even though Ma-Tsu was an epoch-maker in the history of Zen, uttered "Kwats!" to his disciple, Pai-Chang, when the latter came up to the master for a second time to be instructed in Zen. This "Kwats!" is said to have deafened Pai-Chang's ear for three days. But it was principally due to Lin-Chi that this particular cry was most effectively and systematically made use of and later came to be one of the special features of the Lin-Chi school in distinction to the other schools. In fact, the cry came to be so abused by his followers that he had to make the following remark: "You are so given up to learning my cry, but I want to ask you this: 'Suppose one man comes out from the eastern hall and another from the western hall, and suppose both give out the cry simultaneously; and yet I say to you that subject and predicate are clearly discernible in this. But how will you discern them?' If you are unable to discern them, you are forbidden hereafter to imitate my cry." In 867 A.D. when Lin-Chi was about to die he sat upright and said: "After I'm gone, my Treasury of the True Dharma Eye cannot be destroyed." Lin-Chi's disciple, San-Sheng, said: "How could we dare destroy the Master's Treasury of the True Dharma Eye?" Lin-Chi said: "In the future if someone ask about my teaching, what will you say to them?" San-Sheng shouted! Lin-Chi said: "Who would have thought that my Treasury of the true Dharma Eye would be destroyed by this blind ass!" Upon saying these words Lin-Chi passed away, sitting upright.

Practitioners will find profound teachings through Zen Conversations between Lin-Chi and Huang Bo. From the beginning of his residence at Huang-Bo, Lin-Chi's performance of his duties was exemplary. At that time, Mu-Chou T'ao-Ming served as head monk. Mu-Chou asked Lin-Chi: "How long have you been practicing here?" Lin-Chi said: "Three

years.” Mu-Chou said: “Have you gone for an interview with the master or not?” Lin-Chi said: “I haven’t done so. I don’t know what to ask him.” Mu-Chou said: “Why not ask him, ‘What is the essential meaning of Buddhism?’” So Lin-Chi went to see Huang-Bo, but before he could finish his question Huang-Bo struck him. Lin-Chi went out, and Mu-Chou asked him: “What happened when you asked him?” Lin-Chi said: “Before I could get the words out he hit me. I don’t understand.” Mu-Chou said: “Go ask him again.” So Lin-Chi asked Huang-Bo again, and Huang-Bo once again hit him. Lin-Chi asked a third time, and Huang-Bo hit him again. Lin-Chi revealed this to Mu-Chou, saying: “Before you urgeme to ask about the Dharma, but all I got was a beating. Because of evil karmic hindrances. I’m not able to comprehend the essential mystery. So, today I’m going to leave here.” Mu-Chou said: “If you’re going to leave, you must say good-bye to the master.” Lin-Chi bowed and went off. Mu-Chou then went to Huang-Bo and said: “That monk who asked you the questions, although he’s young he’s very extraordinary. If he come to say good-bye to you, please give him appropriate instruction. Later he’ll become a great tree under which everyone on earth will find refreshing shade.” The next day when Lin-Chi came to say good-bye to Huang-Bo, Huang-Bo said: “You don’t need to go somewhere else. Just go over to the Kao’ Monastery and practice with T’a-Wu. He’ll explain to you.” After receiving the instructions from Huang Bo, Lin-Chi went to T’a-Wu. When he reached T’a-Wu, T’a-Wu said: “Where have you come from?” Lin-Chi said: “From Huang-Bo.” T’a-Wu said: “What did Huang-Bo say?” Lin-Chi said: “Three times I asked him about the essential doctrine and three times I got hit. I don’t know if I made some error or not.” T’a-Wu said: “Huang-Bo has old grandmotherly affection and endures all the difficulty for your sake and here you are asking whether you’ve made some error or not!” Upon hearing these words Lin-Chi was awakened. Lin-Chi then said: “Actually, Huang-Bo’s Dharma is not so great.” T’a-Wu grabbed him and said: “Why you little bed-wetter! You just came and said: you don’t understand. But now you say there’s not so much to Huang-Bo’s teaching. What do you see? Speak! Speak!” Lin-Chi then hit T’a-Wu on his side three times. T’a-Wu let go of him, saying: “Your teacher is Huang-Bo. I’ve got nothing to do with it.” Lin-Chi then left T’a-Wu and returned to Huang-Bo.

Huang-Bo saw him and said: "This fellow who's coming and going. How can he ever stop?" Lin-Chi said: "Only through grandmotherly concern." Lin-Chi then bowed and stood in front of Huang-Bo. Huang-Bo said: "Who has gone and returned?" Lin-Chi said: "Yesterday I received the master's compassionate instruction. Today I went and practiced at T'a-Wu's." Huang-Bo said: "What did T'a-Wu say?" Lin-Chi then recounted his meeting with T'a-Wu. Huang-Bo said: "That old fellow T'a-Wu talks too much! Next time I see him I'll give him a painful whip!" Lin-Chi said: "Why wait until later, here's a swat right now!" Lin-Chi then hit Huang-Bo. Huang-Bo yelled: "This crazy fellow has come here and grabbed the tiger's whiskers!" Lin-Chi shouted. Huang-Bo then yelled to his attendant: "Take this crazy man to the practice hall!" One day, Lin-Chi was sleeping in the monk's hall. Huang-Bo came in and, seeing Lin-Chi lying there, struck the floor with his staff. Lin-Chi woke up and lifted his head. Seeing Huang-Bo standing there, he then put his head down and went back to sleep. Huang-Bo struck the floor again and walked to the upper section of the hall. Huang-Bo saw the head monk, who was sitting in meditation. Huang-Bo said: "There's someone down below who is sitting in meditation. What do you imagine you're doing?" The head monk said: "What's going on with this fellow?"

Lin-Chi's Famous Cry remains one of the great mysteries which is still incomprehensible to this day. According to Zen master D.T. Suzuki in the *Essays in Zen Buddhism*, Book I, Lin-Chi distinguishes four kinds of "cry." The first cry is like the sacred sword of Vajraraja. The second cry is like the golden-haired lion squatting on the ground. The third cry is like the sounding rod or the grass used as a decoy. The fourth cry is the one that does not at all function as a "cry." However, Lin-Chi advised his disciples not to imitate his cry. Lin-Chi is regarded as the author of "Kwats!" even though Ma-Tsu was an epoch-maker in the history of Zen, uttered "Kwats!" to his disciple, Pai-Chang, when the latter came up to the master for a second time to be instructed in Zen. This "Kwats!" is said to have deafened Pai-Chang's ear for three days. But it was principally due to Lin-Chi that this particular cry was most effectively and systematically made use of and later came to be one of the special features of the Lin-Chi school in distinction to the other schools. In fact, the cry came to be so abused by his followers

that he had to make the following remark: "You are so given up to learning my cry, but I want to ask you this: 'Suppose one man comes out from the eastern hall and another from the western hall, and suppose both give out the cry simultaneously; and yet I say to you that subject and predicate are clearly discernible in this. But how will you discern them?' If you are unable to discern them, you are forbidden hereafter to imitate my cry." One day, Lin-Chi entered the hall to preach, saying: "Over a mass of reddish flesh there sits a true man who has no title; he is all the time coming in and out from your sense-organs. If you have not yet testified to the fact, look, look!" A monk came forward and asked: "Who is this true man of no title?" Lin-Chi came right down from his straw chair and taking hold of the monk exclaimed: "Speak! Speak!" The monk remained irresolute, not knowing what to say, whereupon the master, letting him go, remarked, "What worthless stuff is this true man of no title!" Lin-Chi then went straight back to his room. One day, Venerable Ting asked Lin-Chi: "What is the ultimate principle of Buddhism?" He came right down from his seat, took hold of the monk, slapped him with his hand, and pushed him away. Venerable Ting stood stupified. A bystander monk suggested: "Why don't you make a bow?" Obeying the order, Venerable Ting was about to bow, when he abruptly awoke to the truth of Zen.

Chương Hai Mươi Ba ***Chapter Twenty-Three***

Thiền Lý & Thiền Tập ***Trong Tông Tào Động***

I. Tổng Quan Về Tông Động Tông:

Truyền thống Thiền tông Trung Hoa được ngài Động Sơn Lương Giới cùng đệ tử của ngài là Tào Sơn Bản Tịch sáng lập. Tên của tông phái lấy từ hai chữ đầu của hai vị Thiền sư này. Có nhiều thuyết nói về nguồn gốc của phái Tào Động. Một thuyết cho rằng nó xuất phát từ chữ đầu trong tên của hai Thiền sư Trung Quốc là Tào Sơn Bản Tịch và Động Sơn Lương Giới. Một thuyết khác cho rằng đây là trường phái Thiền được Lục Tổ Huệ Năng khai sáng tại Tào Khê. Ở Việt Nam thì Tào Động là một trong những phái Thiền có tầm cỡ. Những phái khác là Tỳ Ni Đa Lưu Chi, Vô Ngôn Thông, Lâm Tế, Thảo Đường, vân vân. Tào Động được truyền sang Nhật Bản vào thế kỷ thứ XIII bởi thiền sư Đạo Nguyên; tông phái nhấn mạnh đến tọa thiền như là lối tu tập chính yếu để đạt được giác ngộ. Trong nửa đầu thế kỷ thứ XIII, truyền thống của phái Tào Động được một thiền sư Nhật Bản tên Đạo Nguyên đưa vào Nhật. Thiền Tào Động, cùng với thiền Lâm Tế, là những dòng duy nhất còn tồn tại hiện nay ở Nhật. Dấu mục đích của hai phái này về căn bản là giống nhau, nhưng những phương pháp đào tạo của họ lại khác nhau. Trong khi phái Tào Động đặt pháp Mặc Chiếu Thiền và phương pháp 'Chỉ Quán Đả Tọa' lên hàng đầu; thì phái Lâm Tế lại đặt lên hàng đầu Khán Thoại Thiền và phương pháp công án. Độc tham là một trong những yếu tố chính trong sự đào tạo Thiền Tào Động đã tàn lụn từ giữa thời kỳ Minh Trị. Tại Đại Hàn, đây là truyền thống Phật giáo lớn nhất trong xứ, kiểm soát khoảng 90 phần trăm các tự viện tại xứ này. Nó mang tên Núi Tào Khê ở Trung Quốc, nơi mà Lục Tổ Huệ Năng của dòng Thiền Trung Quốc đã trụ. Vào thế kỷ thứ 20 Thiền tông Tào Khê của Triều Tiên chính thức kết hợp các tự viện thuộc các tông phái Phật giáo khác, với kết quả là nhiều thiền viện Tào Khê vẫn còn giữ truyền thống tu tập từ thời Chinul và cộng đồng tự viện mà ông đã sáng lập tại vùng Tây Nam Triều Tiên. Tuy nhiên, dù sự tuyên bố về

sự liên hệ này được các học giả đương thời cho là mong manh, và Tào Khê Tông dường như chỉ mới trở dậy như là một truyền thống riêng biệt vào hồi đầu thế kỷ 20 mà thôi.

II. Pháp Môn Công Truyền Của Tông Tào Động:

Trong khi pháp môn của tông Lâm Tế là bắt tâm của các môn đồ phải tìm cách giải quyết một vấn đề không thể giải quyết được mà chúng ta gọi là tham công án hay thoại đầu. Chúng ta có thể xem pháp môn bí truyền của tông Lâm Tế rất là rắc rối, vì lối tham thoại đầu hay công án hoàn toàn vượt ra ngoài tầm của kẻ sơ học. Người ấy bị xô đẩy một cách cốt ý vào bóng tối tuyệt đối cho đến khi ánh sáng bất ngờ đến được với y. Trái lại, pháp môn tu tập của tông Tào Động là dạy cho môn đồ cách quán tâm mình trong tĩnh lặng. Chúng ta có thể xem pháp môn của tông Tào Động là hiển nhiên hay công truyền. Nếu ngay từ đầu, môn đồ được chỉ dẫn thích đáng bởi một vị thầy giỏi, pháp môn của tông Tào Động không đến nỗi khó tu tập cho lắm. Nếu chúng ta có thể có được những lời dạy khẩu truyền từ một thiền sư có kinh nghiệm thì không sớm thì muộn chúng ta sẽ học được cách 'quán tâm trong tĩnh lặng' hoặc, nói theo thuật ngữ Thiền, cách tu tập loại 'mặc chiếu Thiền'.

III. Phương Pháp "Nhập Thất Mật Thụ" Trong Bí Mật Tông Môn" Của Tông Tào Động:

Có một thiếu sót lớn về sự khảo chứng đáng tin cậy về các chỉ thị thực tiễn mà chắc chắn các Thiền sư phái Tào Động đã dạy. Một trong các lý do tạo ra sự thiếu sót tài liệu thành văn này là cái bí mật tông môn của phái Tào Động, khiến cho các môn đồ phái này không muốn ghi lại những chỉ thị bằng lời. Vì thế mà theo dòng thời gian đã xóa mờ tất cả những dấu vết của nhiều giáo lý khẩu truyền tuyệt vời như vậy. Buổi ban sơ, nhiều Thiền sư phái Tào Động đã dạy các đệ tử của các ngài theo một lối bí mật nhất. Thuật ngữ của Tào Động tông là "Vào phòng của Thầy để nhận lời dạy bí mật" hay "Nhập Thất Mật Thụ" được dùng rất rộng rãi.

IV. Những Khác Biệt Giữa Hai Trường Phái Tào Động & Lâm Tế:

Phải thành thật mà nói, pháp môn của phái Tào Động là pháp môn giản dị và cụ thể, có thể thích hợp cho nhiều người ở thế kỷ hai mươi mốt này. Việc này phần lớn là vì sự tu tập công án, cột trụ chính yếu nếu không nói là cột trụ độc nhất của lối tu tập theo phái Lâm Tế, quá khó khăn và không thích hợp đối với tâm thức hiện đại. Ngoài ra, trong khi tu tập Thiền bằng cách tham công án, chúng ta không ngừng phải nhờ vào một vị Thiền sư có thẩm quyền từ đầu đến cuối. Như thế, đối với xã hội hiện đại là một vấn đề cực kỳ khó khăn. Một trở ngại nữa cho việc tu tập công án là nó có xu hướng làm tâm trí luôn luôn căng thẳng, như thế sẽ không giảm bớt, mà chỉ làm tăng thêm, những căng thẳng tinh thần của con người trong xã hội hiện đại hôm nay. Theo Giáo sư Chang Chen-Chi trong tác phẩm "Thiền Đạo Tu Tập", trải qua nhiều thế hệ Tào Động và Lâm Tế là hai phái Thiền đối nghịch nhau, mỗi phái cung hiến, trên những phương diện nhất định nào đó, một pháp môn tu tập Thiền khác nhau. Bởi vì những pháp môn dị biệt này mà một người học Thiền độc lập có thể chọn pháp môn nào thích hợp với mình nhất và giúp ích mình nhiều nhất. Pháp môn Thiền giản dị, cụ thể và minh bạch kiểu Ấn Độ do phái Tào Động chủ trương, trở vượt hoặc được ưa chuộng hơn pháp môn rắc rối, khó hiểu, và "bí truyền" kiểu Trung Hoa do phái Lâm Tế tiêu biểu vẫn luôn luôn là một vấn đề còn tranh luận. Nói tóm lại, pháp môn tu tập của phái Tào Động là dạy môn đồ cách quán tâm mình trong tĩnh lặng. Trái lại, pháp môn của phái Lâm Tế, là bắt tâm của môn đồ phải tìm cách giải quyết một vấn đề không thể giải quyết được mà chúng ta gọi là tham công án hay thoại đầu. Có thể xem pháp môn của phái Tào Động là hiển nhiên hay công truyền, trong khi pháp môn của phái Lâm Tế là ẩn mật hay bí truyền. Khách quan mà nói, cả hai pháp môn này đều có những điểm sở trường và sở đoản, lợi và bất lợi. Nếu chúng ta muốn tránh các yếu tố khó hiểu và bí ẩn của Thiền và cố ghi lại trực tiếp một lời dạy giản dị và cụ thể thực tiễn thực sự, thì có lẽ pháp môn của phái Tào Động thích hợp hơn. Nhưng nếu chúng ta muốn thâm nhập sâu xa hơn vào cốt tủy của Thiền, và sẵn lòng chấp nhận những khó khăn và trở ngại ngay từ buổi ban đầu, thì có lẽ pháp môn của phái Lâm Tế, phái Thiền thịnh hành và phổ biến nhất ở Trung Hoa và Nhật Bản hiện nay, là thích hợp hơn.

V. Thiên Tào Động & Năm Cấp Chứng Ngộ Của Thiền Sư Động Sơn Lương Giới:

Trong kinh Hoa Nghiêm, sự liên hệ giữa “tối” và “sáng” như là hạn chế lẫn nhau, nhưng đồng thời ranh giới giữa sáng và tối rất rõ ràng như trong hai khái niệm “vô minh” và “giác ngộ” vậy. Động Sơn Lương Giới sanh năm 807 sau Tây Lịch, là tổ thứ nhất của phái Tào Động Trung Quốc và người đã thiết định Năm Vị hay Ngũ Sơn Tào Động. Khi Động Sơn đến với Thư Sơn Huệ Siêu. Huệ Siêu hỏi: “Ông đã trụ tại một phương, nay đến đây làm gì?” Động Sơn nói: “Tôi bị dầy vò bởi một mối nợ, không biết phải làm sao nên đến đây.” Huệ Siêu gọi lớn: “Lương Giới! (tên thật của Động Sơn)” Động Sơn cất tiếng: “Dạ!” Huệ Siêu hỏi: “Cái gì thế?” Động Sơn không biết trả lời ra sao, và Huệ Siêu nói ngay: “Phật đẹp quá, chỉ hiềm không có lửa sáng!” Theo Truyền Đăng Lục, vì không có lửa sáng nên sự vô trí không được thắp sáng, khi biết được điều này, sẽ có sự thắp sáng. Đối với hành giả tu Thiền, năm cấp bậc chứng ngộ do Động Sơn Lương Giới thiết lập cũng giống như 10 bài kệ chặn trâu, vì đây là các mức độ khác nhau về sự thành tựu trong nhà Thiền. *Ngôi vị thứ nhất là “Chánh Trung Thiên”*: Đây là nhận thức về thế giới hiện tượng ngự trị, nhưng nó được nhận thức như là chiều kích của ngã tuyệt đối. *Giai đoạn thứ nhì là “Thiên Trung Chánh”*: Đây là hình thái vô phân biệt đến với giai đoạn trước một cách mãnh liệt và sự phân biệt bị đẩy lùi vào phía sau. *Giai đoạn thứ ba là “Chánh Trung Lai”*: Đây là ngôi vị trong ấy không còn ý thức về thân hay tâm. Cả hai đã được xả bỏ hoàn toàn. *Giai đoạn thứ tư là “Thiên Trung Chí”*: Với ngôi vị này, tính duy nhất của mỗi sự vật được nhận thức ở mức độ độc nhất. Bây giờ núi là núi, sông là sông; chứ không còn núi đẹp sông buồn nữa. *Giai đoạn thứ năm là “Kiêm Trung Đáo”*: Ở vị thứ năm hay là mức cao nhất, sắc và không tương tức tương nhập đến độ không còn ý thức cả hai, các ý niệm ngộ mê đều biến mất, đây là giai đoạn của tự do nội tại trọn vẹn.

VI. Thiên Lý & Thiên Tập Trong Pháp Ngữ Tông Tào Động:

Tào Động là truyền thống Thiền tông Trung Hoa được ngài Động Sơn Lương Giới cùng đệ tử của ngài là Tào Sơn Bản Tịch sáng lập. Tên của tông phái lấy từ hai chữ đầu của hai vị Thiền sư này. Đây là một trong những phái Thiền có tầm cỡ ở Việt Nam. Những phái khác là Tỳ

Ni Đa Lưu Chi, Vô Ngôn Thông, Lâm Tế, Thảo Đường, vân vân. Có nhiều thuyết nói về nguồn gốc của phái Tào Động. Một thuyết cho rằng nó xuất phát từ chữ đầu trong tên của hai Thiền sư Trung Quốc là Tào Sơn Bản Tịch và Động Sơn Lương Giới. Một thuyết khác cho rằng đây là trường phái Thiền được Lục Tổ Huệ Năng khai sáng tại Tào Khê. Biệt hiệu của Lục Tổ Huệ Năng. Tào Khê là tên một con suối nằm về hướng đông nam phủ Thiều Châu, tỉnh Quảng Đông (thời nhà Lương có vị sư nước Thiên Trúc từ Tây Phương tới bởi thuyền của Tào Khê, người thấy mùi hương lạ bèn nói: “Trên thượng nguồn ấy có thặng cảnh. Đoạn đi tìm, rồi mở núi dựng bia nói rằng, một trăm bảy mươi năm sau sẽ xuất hiện một vị Vô Thượng Pháp Sư thuyết pháp ở đây. Nay chính là chùa Nam Hoa của Lục Tổ Huệ Năng). Lại có thuyết khác cho rằng Tào Sơn hay núi Tào là biệt hiệu của Bản Tịch Thiền Sư, nhị tổ Tào Động, và cũng là học trò của Động Sơn Lương Giới thuộc tông Tào Động.

Triết lý chính của Thiền Mặc Chiếu của tông Tào Động là nhìn vào nội tâm, chứ không phải nhìn ra bên ngoài, là cách duy nhất để đạt đến sự giác ngộ mà trong tâm trí con người thì cũng giống như là Phật quả vậy. Hệ tư tưởng này chú trọng vào ‘trực cảm,’ với một đặc điểm là không có ngôn từ nào để tự diễn đạt, không có một phương thức nào để tự giải thích, không có sự chứng minh dài dòng nào về chân lý riêng của mình một cách thuyết phục. Nếu có sự diễn đạt thì chỉ diễn đạt bằng ký hiệu và hình ảnh. Qua một thời gian, hệ tư tưởng này đã phát triển triết lý trực cảm của nó đến một mức độ khiến nó vẫn còn là một triết lý độc đáo cho đến ngày nay. Mặc Chiếu Thiền (của tông Tào Động), nhấn mạnh đến sự chuyển hóa và giác ngộ từ bên trong. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, những chứng cứ có thẩm quyền mà các nhà mặc chiếu thiền lấy làm chỗ tựa cho tin tưởng của mình khi Đức Thích Ca Mâu Ni ở Ma Kiệt Đà, Ngài đóng cửa không lên tiếng trong ba tuần. Đây há không phải là một điển hình về lối mặc chiếu của Phật hay sao? Khi ba mươi hai vị Bồ Tát tại thành Tỳ Xá Li bàn bạc với ngài Duy Ma Cật về pháp môn bất nhị, cuối cùng Duy Ma Cật im lặng không nói một lời và Đức Văn Thù khen hay. Đây há không phải là im lặng mặc chiếu của một vị đại Bồ Tát hay sao? Khi Tu Bồ Đề ngồi trong hang đá không nói một lời, không thuyết một câu về Bát Nhã Ba La Mật. Đây há không phải là sự im lặng của một vị đại Thanh Văn hay sao? Khi thấy Tu Bồ Đề ngồi lặng lẽ như thế

trong hang đá, Thiên Đế Thích bèn rải hoa trời cúng dường, cũng không nói một lời. Đây há không phải là sự im lặng của phàm phu? Khi Bồ Đề Đạt Ma dạo đến Trung Quốc, ngài ngồi suốt chín năm trên Thiếu Lâm, lãnh đạm với tất cả những ngôn giáo. Đây há không phải là sự im lặng của tổ sư hay sao? Và Lục Tổ mỗi khi thấy một vị Tăng đến, ngài liền quay mặt vào tường ngồi lặng lẽ. Đây há không phải là sự im lặng của thiền sư hay sao?

Theo Thiền sư Đại Huệ, hành giả tu tập Mặc Chiếu Thiền cần phải có một minh sư. Thiền sư Đại Huệ bảo rằng chỉ mặc tọa không thôi thì chẳng được việc gì cả, vì nó chẳng đưa đến đâu, vì sự chuyển y không khởi lên trong tâm của mình, để nhờ đó mà người ta bước vào thế giới đa thù bằng một nhãn quan khác hẳn bây giờ. Những thiền giả mặc tọa nào mà chân trời tâm trí không vươn lên tới cái trình độ gọi là im lặng tuyệt đối khôn dò, họ quờ quạng trong hang tối vĩnh viễn. Họ không thể mở ra con mắt trí tuệ. Vì vậy họ cần được dắt dẫn bởi bàn tay của một thiền sư. Rồi sau đó Đại Huệ tiếp tục nêu lên những trường hợp chứng ngộ do một minh sư hướng dẫn; đồng thời lưu ý sự cần thiết tham cần một bậc đã tỏ ngộ và lật đổ hẳn toàn bộ thủ thuật im lặng vốn cản trở sự tăng trưởng tâm linh Thiền. Sự lật đổ toàn bộ cơ cấu này ở đây được Đại Huệ nói theo một thuật ngữ của kinh là ‘nhập lưu vọng sở,’ nghĩa là bước vào dòng và bỏ mất cái chỗ trú,’ ở đó mãi mãi không còn ghi dấu sự đối đãi của động và tĩnh nữa. Ông nêu lên bốn trường hợp. *Trường hợp thứ nhất:* Hòa Thượng Thủy Lạp nhân khi đang tĩa cây đàng, hỏi Mã Tổ, ‘Ý của Tổ từ Tây đến là gì?’ Mã Tổ đáp, ‘Lại gần đây ta bảo cho.’ Rồi khi Thủy Lạp vừa đến gần, Mã Tổ tống cho một đập té nhào. Nhưng cái té nhào này khiến cho tâm của Thủy Lạp hoá nhiên đại ngộ, bất giác đứng dậy cười ha hả, tuồng như xảy ra một việc không ngờ, nhưng rất mong mỏi. Mã Tổ hỏi, ‘Nhà ngươi thấy cái đạo lý gì đây?’ Thủy Lạp đáp, ‘Quả thật, trăm ngàn pháp môn, vô lượng diệu nghĩa, chỉ trên đầu một sợi lông mà biết ngay được cả căn nguyên. Rồi Đại Huệ bàn: “Khi đã chứng ngộ như vậy Thủy Lạp không còn chấp trước vào sự im lặng của Chánh định nữa, và vì ngài không còn dính mắc vào đó nên vượt hẳn lên hữu vi và vô vi; ở trên hai tướng động và tĩnh.” Ngài không còn nương tựa những cái ở ngoài chính mình nữa mà mở ra kho tàng tự kỷ, nên nói: ‘Ta đã thấy suốt căn nguyên rồi!’ Mã Tổ biết thế và không nói thêm gì nữa. Về sau, khi được hỏi về kiến giải Thiền của mình, ngài chỉ nói: ‘Từ thuở nếm cái đập nặng nề của Tổ

cho đến giờ, ta vẫn cười hoài không thôi.” *Trường hợp thứ nhì*: Vân Môn hỏi Động Sơn: “Ở đâu đến đây?” “Tra Đô.” “Mùa hạ ở đâu?” “Ở Báo Từ, Hồ Nam.” “Rời khỏi núi ấy lúc nào?” “Tháng tám, ngày hai mươi lăm.” Vân Môn kết luận, “Tha người ba chục hèo, dù người đáng tội.” Về cuộc thăm hỏi của Động Sơn với Vân Môn, Đại Huệ bảo rằng: “Động Sơn thật là thuần phát biết bao! Ngài cứ thật mà trả lời, nên đương nhiên là phải nghĩ rằng: ‘Mình đã thật tình mà trả lời, thế thì có lỗi gì mà phải bị ba chục hèo?’ Ngày hôm sau lại đến kiếm thầy mà hỏi: ‘Hôm qua nhờ Hòa Thượng tha cho ba chục hèo, nhưng chưa hiểu là có lỗi gì?’ Vân Môn bảo: ‘Ồi phờng giá áo túi cơm, vì vậy mà nhà người đi từ Giang Tây đến Hồ Nam đấy!’ Lời cảnh giác ấy bỗng làm sáng mắt của Động Sơn, rồi thì chẳng có tin tức nào đáng thông qua, chẳng có đạo lý nào đáng nêu lên nữa. Ngài chỉ lạy mà thôi và nói: ‘Từ đây về sau, tôi sẽ dựng thảo am ở nơi không có dấu vết người; không cất lấy một hột cơm, không trồng một cọng rau, và tiếp đãi khách mười phương lai vãng; tôi sẽ vì họ mà nhổ hết những đinh những móc; tôi sẽ cởi bỏ cho họ những chiếc nón thoa dầu, những chiếc áo hôi nách, khiến cho họ được hoàn toàn sạch sẽ và thành những vị Tăng xứng đáng.’ Vân Môn cười và nói; ‘Cái thân như một trái dưa bao lớn mà có cái miệng rộng vậy thay!’ *Trường hợp thứ ba*: Yến quốc sư khi còn là một học Tăng, qua nhiều năm học hỏi với Tuyết Phong. Một hôm, Tuyết Phong biết cơ duyên của ngài đã chín mùi, liền nắm chặt ngài và hỏi cộc lốc: “Cái gì đây?” Yến như vừa chợt tỉnh cơn mê và được liễu ngộ. Ngài chỉ nhắc cánh tay lên đưa qua đưa lại. Phong nói: “Nhà người làm gì thế?” Vị đệ tử này trả lời nhanh nhẩu: “Nào có gì đâu?” *Trường hợp thứ tư*: Một hôm Hòa Thượng Quán Khê thăm Lâm Tế. Lâm Tế bước xuống ghế rơm, không nói không rằng, nắm chặt nhà sư lại; Quán Khê liền nói: “Tôi hiểu, tôi hiểu.”

Hương thiền trong Pháp Ngữ của Thiền Sư Động Sơn Lương Giới: Thiền Sư Trung Hoa nổi tiếng của tông Tào Động. Ông sanh năm 807 sau Tây Lịch, là tổ thứ nhất của phái Tào Động Trung Quốc và người đã thiết định Năm Vị hay Ngũ Sơn Tào Động. Động Sơn đến với Thư Sơn Huệ Siêu. Huệ Siêu hỏi: “Ông đã trụ tại một phương, nay đến đây làm gì?” Động Sơn nói: “Tôi bị dày vò bởi một mối ngờ, không biết phải làm sao nên đến đây.” Huệ Siêu gọi lớn: “Lương Giới! (tên thật của Động Sơn)” Động Sơn cất tiếng: “Dạ!” Huệ Siêu hỏi: “Cái gì thế?” Động Sơn không biết trả lời ra sao, và Huệ Siêu nói ngay: “Phật đẹp

quá, chỉ hiềm không có lửa sáng!” Theo Truyền Đăng Lục, vì không có lửa sáng nên sự vô trí không được thấp sáng, khi biết được điều này, sẽ có sự thấp sáng. Ông là một trong những thiền sư có ảnh hưởng nhất dưới thời nhà Đường, và đã cùng với Tào Sơn Bốn Tịch sáng lập ra tông Tào Động, mà tên của tông phái này lấy hai chữ đầu của hai vị Thiền sư trên. Ông cũng nổi tiếng vì đã khai triển “Động Sơn Ngũ Vị” hay năm mức độ chứng đắc tâm linh. Ông tịch năm 869 sau Tây Lịch. Sư du phương, trước yến kiến Thiền sư Nam Tuyền Phổ Nguyên. Gặp ngày kỵ trai Mã Tổ, Nam Tuyền hỏi chúng: “Cúng trai Mã Tổ có đến hay chẳng?” Cả chúng đều không đáp được. Sư bước ra thưa: “Đợi có bạn liền đến.” Nam Tuyền bảo: “Chú nhỏ này tuy là hậu sanh rất dễ đùa gọt.” Sư thưa: “Hòa thượng chớ đề nén kẻ lành để nó trở thành nghịch tặc.” Kế đến sư tham vấn với thiền sư Qui Sơn. Sư thưa: “Được nghe Quốc Sư Huệ Trung nói ‘vô tình thuyết pháp’ con chưa thấu hiểu chỗ vi diệu ấy?” Qui Sơn bảo: “Có nhớ những gì Quốc Sư nói chẳng?” Sư thưa: “Con nhớ.” Qui Sơn nói: “Vậy thì lập lại xem sao!” Sư nói: “Có một vị Tăng hỏi Quốc Sư, ‘Thế nào là tâm của chư Phật?’ Quốc Sư trả lời, ‘Một miếng ngói tường.’ Sư hỏi, ‘Một miếng ngói tường? Có phải miếng ngói tường là vô tình hay không?’ Qui Sơn đáp, ‘Đúng vậy.’ Vị Tăng hỏi tiếp, ‘Như vậy nó có thể thuyết pháp không?’ Quốc Sư đáp, ‘Miếng ngói ấy thuyết pháp một cách rõ ràng không vấp vấp.’ Vị Tăng hỏi, ‘Tại sao con lại không nghe được?’ Quốc sư bảo, ‘Tự người không nghe được, nhưng không có nghĩa là người khác không nghe được.’ Vị Tăng lại hỏi, ‘Như vậy ai nghe được?’ Quốc Sư đáp, ‘Các bậc Thánh nhân nghe được.’ Vị Tăng lại nói, ‘Vậy Thầy có nghe được không?’ Quốc Sư đáp, ‘Ta không nghe được. Nếu ta nghe được thì ta đã đồng là Thánh rồi còn gì! Làm gì người có thể nghe ta thuyết pháp.’ Vị Tăng hỏi, ‘Như vậy tất cả chúng sanh không thể hiểu được những lời thuyết này.’ Quốc Sư nói, ‘Ta vì phàm phu mà thuyết pháp, chớ không vì Thánh mà thuyết.’ Vị Tăng nói, ‘Như vậy sau khi nghe được rồi thì sao?’ Quốc Sư đáp, ‘Sau khi chúng sanh đã nghe hiểu rồi thì họ đâu còn là phàm phu nữa.’ Sau đó sư làm thêm bài kệ:

“Không môn hữu lộ nhân giai đáo,
 Đạo giả phương tri chỉ thú trường.
 Tâm địa nhược vô nhân thảo mộc,
 Tự nhiên thân thượng phóng hào quang.”

Động Sơn hỏi Vân Nham: “Con còn dư tập chưa hết.” Vân Nham hỏi: “Người từng làm gì?” Sư thưa: “Thánh Đế cũng chẳng làm.” Vân Nham hỏi: “Được hoan hỷ chưa?” Sư thưa: “Hoan hỷ thì chẳng không, như trong đồng rác lượm được hòn ngọc sáng.” Sư từ biệt Vân Nham để đi nơi khác. Vân Nham hỏi: “Đi nơi nào?” Sư thưa: “Tuy lia Hòa Thượng mà chưa định chỗ ở?” Vân Nham hỏi: “Phải đi Hồ Nam chăng?” Sư thưa: “Không.” Vân Nham hỏi: “Phải đi về quê chăng?” Sư thưa: “Không.” Vân Nham hỏi: “Bao lâu trở lại?” Sư thưa: “Đợi Hòa Thượng có chỗ thì trở lại.” Vân Nham bảo: “Từ đây một phen đi khó được thấy nhau.” Sư thưa: “Khó được chẳng thấy nhau.” Sắp đi, sư lại thưa: “Sau khi Hòa Thượng trăm tuổi, chợt có người hỏi ‘Tả được hình dáng của thầy chăng?’ Con phải đáp làm sao?” Vân Nham lặng thinh hồi lâu, bảo: “Chỉ cái ấy.” Sư trầm ngâm giây lâu. Vân Nham bảo: “Xà lê Lương Giới thừa đương việc lớn phải xét kỹ. Sư vẫn còn hồ nghi. Sau sư nhìn qua suối nhìn thấy bóng, đại ngộ ý chỉ trước, liền làm một bài kệ:

“Thiết kỵ từng tha mịch, điều điều dữ ngã sơ
 Ngã kim độc tự vãng, xứ xứ đắc phùng cừ.
 Cừ kim chánh thị ngã, ngã kim bất thị cừ
 Ứng tu nhậm ma hội, Phương đắc khế như như.”
 (Rất kỵ tìm nơi khác, xa xôi bỏ lảng ta
 Ta nay riêng tự đến, chỗ chỗ đều gặp va
 Va nay chính là ta, ta nay chẳng phải va
 Phải nên biết như thế, mới mong hợp như như).

Một hôm nhân ngày thiết trai cúng kỵ Vân Nham, có vị Tăng hỏi: “Hòa Thượng ở chỗ Tiên Sư được chỉ dạy gì?” Sư đáp: “Tuy ở trong ấy mà chẳng nhờ Tiên Sư chỉ dạy.” Tăng hỏi: “Đã chẳng nhờ chỉ dạy, lại thiết trai cúng dường làm gì, như vậy là đã chấp nhận giáo chỉ của Vân Nham rồi vậy?” Sư bảo: “Tuy nhiên như thế, đâu dám trái lại tiên Sư.” Tăng hỏi: “Hòa Thượng trước yết kiến Nam Tuyên tìm được manh mối, vì sao lại thiết trai cúng dường Vân Nham?” Sư đáp: Ta chỉ trọng Tiên Sư đạo đức, cũng chẳng vì Phật pháp. Sư bệnh, sai sa di báo tin Vân Cư hay. Sư dặn Sa di: “Nếu Vân Cư hỏi Hòa Thượng an vui chăng?” Người chỉ nói xong phải đứng xa, e y đánh người. Sa di lãnh mệnh đi báo tin, nói chưa dứt lời đã bị Vân Cư đánh một gậy. Có vị Tăng hỏi: “Hòa Thượng bệnh lại có cái chẳng bệnh chăng?” Sư đáp: “Có.” Tăng thưa: “Cái chẳng bệnh lại thấy Hòa Thượng chăng?” Sư bảo: “Lão Tăng xem

y có phần.” Tăng thưa: “Khi lão Tăng xem chẳng thấy có bệnh.” Sư lại hỏi Tăng: “Lìa cái thân hình rả chảy này, người đến chỗ nào cùng ta thấy nhau?” Tăng không đáp được. Sư bèn làm bài kệ:

“Học giả hằng sa vô nhất ngộ
 Quá tại tâm tha thiệt đầu lộ
 Dục đắc vong hình dẫn tung tích
 Nỗ lực ân cần không lý bộ.”
 (Kẻ học hằng sa ngộ mấy người
 Lỗi tại tâm y trên đầu lưỡi
 Muốn được quên thân bắt dấu vết
 Nỗ lực trong không bước ấy người).

Sư sai cạo tóc tẩm gội xong, đắp y bảo chúng đánh chuông, giã từ chúng ngồi yên mà tịch. Đại chúng khóc lóc mãi không dứt. Sư chợt mở mắt bảo: “Người xuất gia tâm chẳng dính mắc nơi vật, là tu hành chân chánh. Sống nhọc thích chết, thương xót có lợi ích gì?” Sư bảo chủ sự sắm trai ngu si để cúng dường. Chúng vẫn luyến mến quá, kéo dài đến ngày thứ bảy. Khi thọ trai, sư cũng từng chúng thọ. Thọ trai xong, sư bảo chúng: “Tăng Già không việc, sắp đến giờ ra đi, chớ làm ồn náo.” Sư vào trượng thất ngồi yên mà tịch. Bảy giờ là tháng ba năm 869, đời nhà Đường. Sư thọ 63 tuổi, 42 tuổi hạ. Vua phong sắc là “Ngộ Bản Thiên Sư.”

Zen Theories & Practices In the Ts'ao Tung School

I. An Overview of the Ts'ao-Tung Tsung:

Chinese Ch'an tradition founded by Tung-Shan Liang-Chieh (807-869) and his student Ts'ao-Shan Pen-Chi (840-901). The name of the school derives from the first Chinese characters of their names. It was one of the “five houses” of Ch'an. There are several theories as to the origin of the name Ts'ao-Tung. One is that it stems from the first character in the names of two masters in China, Ts'ao-Shan Pên-Chi, and Tung-Shan Liang-Chieh. Another theory is that Ts'ao refers to the Sixth Patriarch and the Ch'an school was founded by Hui-Neng, the sixth patriarch. In Vietnam, it is one of several dominant Zen sects. Other Zen sects include Vinitaruci, Wu-Yun-T'ung, Linn-Chih, and

Shao-T'ang, etc. Ts'ao-Tung was brought to Japan by Dogen in the thirteenth century; it emphasizes zazen, or sitting meditation, as the central practice in order to attain enlightenment. In the first half of the 13th century, the tradition of Soto school was brought to Japan from China by the Japanese master Dogen Zenji; there, Soto Zen, along with Rinzai, is one of the two principal transmission lineages of Zen still active today. While the goal of training in the two schools is basically the same, Soto and Rinzai differ in their training methods. Though even here the line differentiating the two schools cannot be sharply drawn. In Soto Zen, 'Mokusho' Zen and thus 'Shikantaza' is more heavily stressed; in Rinzai, 'Kanna' Zen, and koan practice. In Soto Zen, the practice of 'dokusan', one of the most important element of Zen training, has died out since the middle of the Meiji period. In Korea, this is the largest Buddhist order in the country, which controls around ninety percent of Korea's Buddhist temples. It takes its name from Ts'ao-Ch'i Mountain in China, where Hui-Neng, the sixth Chinese patriarch of Ch'an, is reported to have stayed. Officially a Son order, during the twentieth century, Chogye also incorporated temples belonging to other Buddhist sects, with the result that many Chogye temples still adhere to practices of a tradition which traces itself back to Chinul (1158-1210) and the monastic community he founded on Chogye Mountain in the southwest of the Korean peninsula. Despite this claim, however, the connection is considered tenuous by contemporary scholars, and Chogye only seems to have emerged as a distinguishable order in the early twentieth century.

II. The Exoteric Method of the Tsao-Tung School:

While the Lin-chi approach is to put the student's mind to work on the solution of an unsolvable problem known as koan or head phrase exercise. The approach of the Lin-chi school may be regarded as covert or esoteric is very complicated, for the Lin-chi approach of head phrase exercise is completely out of the beginner's reach. He is put purposely into absolute darkness until the light unexpectedly dawns upon him. On the contrary, the Tsao-tung approach to Zen practice is to teach the student how to observe his mind in tranquility. We may regard the approach of the Tsao-tun school as overt or exoteric. If, in the beginning, the student can be properly guided by a good teacher,

the approach of Tsao-tung sect is not too difficult to practice. If one can get the 'verbal instructions' from an experienced Zen Master one will soon learn how to 'observe the mind in tranquility' or, in Zen term, how to practice the 'serene-reflection' type of meditation.

III. The Method of "Enter into the Master's Room and Receive the Secret Instruction" in the "Secret Tradition" of the Tsao-Tung School:

There exists, however, a lot of reliable documentation for the practical instructions which must have been given by Tsao Tung Masters. One of the reasons that may have contributed to this shortage of written material is the "Secret tradition" of the Tsao Tung sect, which discourages its followers from putting verbal instructions down in writing. Thus time has erased all traces of many such wonderful oral teachings. In the early period, many Zen Masters of the Tsao Tung sect taught their disciples in a most secret way. The term "Enter into the Master's room and receive the secret instruction" was widely used by Tsao Tung sect.

IV. The Differences Between Tsao-Tung & Lin-Chih:

Sincerely speaking, the plain and tangible approach of the Tsao Tung sect may be much better suited to many people in this twenty-first century. This is mainly because the koan exercise, the mainstay if not the only stay of the Lin-Chih practice, is too difficult and too uncongenial for modern mind. Besides, in practicing Zen by means of the koan exercise, one must constantly rely on a competent Zen Master from the beginning to end. This again presents an extremely difficult problem in the modern society. Another problem to the koan exercise is that it tends to create a constant strain on the mind, which will not relieve, but only intensify, the mental tensions which many people suffer in nowadays society. According to Professor Chen-Chi in "The Practice of Zen", (p.55), for many generations the Tsao Tung and the Lin-Chih have been "rival" sects, each offering, in certain aspects, a different approach to the Zen practices. Because of these different approaches the individual student can choose the one that suits him best and helps him most. The superiority or preferability of the plain,

tangible, explicit Indian approach to Zen, advocated by the Tsao Tung sect, over the bewildering, ungraspable, and "esoteric" Chinese Ch'an approach represented by the Lin-Chih sect, has always been a controversial subject. In short, the Tsao Tung approach to Zen practice is to teach the student how to observe his own mind in tranquility. The Lin-chih approach, on the other hand, is to put the student's mind to work on the solution of an unsolvable problem known as the koan, or hua-tou exercise. The former may be regarded as overt or exoteric, the latter as covert or esoteric. Objectively speaking, both of these approaches possess their merits and demerits, their advantages as well as their disadvantages. If one wants to by-pass the recondite and cryptic Zen elements and try to grasp directly a plain and tangible instruction that is genuinely practical, the Tsao Tung approach is probably the more suitable. But if one wants to penetrate more deeply to the core of Zen, and is willing to accept the initial hardships and frustrations, the approach of the Lin-Chih sect, the most prevalent and popular Zen sect in both China and Japan today, is probably preferable.

V. Zen of Ts'ao-Tung & Five Degrees of Enlightenment of Tung-Shan-Liang-Chieh:

In the Adornment Sutra, the relationship between "dark" and "bright" seems limit each other, but at the same time the boundary between "dark" and "bright" is very clear as in two concepts of "ignorance" and "enlightenment". Tung-Shan-Liang-Chieh was born in 807 A.D. He was the first Patriarch of the T'ao-Tung Sect and formulator of the Five Degrees. When Tung-Shan came to see Hui-chao of Shu-Shan, and the latter asked: "You re already master of a monastery, and what do you want here?" Tung-Shan said: "I am distressed with a doubt and do not know what to do, hence my coming here." The master called out: "O Liang-Chieh!" which was Tung-Shan's real name, and Liang Chieh replied at once, "Yes, sir." Hui-Chao asked: "What is that?" Chieh failed to answer, and Hui-Chao gave this judgment, "Fine Buddha no doubt, and what a pity he has no flames." According to the Transmission of the Lamps, as he has no flames, his ignorance is not illuminating. When he becomes conscious of the fact, there is enlightenment. For Zen practitioners, the "Five degrees of Tung-Shan-Liang-Chieh" are similar to the Ten Osherding

Verses, for these are different levels or degrees of Zen realization formulated by Zen master Tung-Shan-Liang-Chieh. *The first level* in which realization of the world of phenomena is dominant, but it is perceived as a dimension of the absolute self. *The second level* or second stage the undifferentiated aspect comes strongly to the fore and diversity recedes into background. *The third grade* is a level of realization wherein no awareness of body or mind remains; both “drop away” completely. *The fourth grade* is the singularity of each object is perceived at its highest degree of uniqueness. Now mountain is mountain, river is river; there is no such a beautiful or loving mountain or a boring river. *In the fifth and highest grade*, form and emptiness mutually penetrate to such a degree that no longer is there consciousness of either. Ideas of enlightenment or delusion entirely vanish. This is the stage of perfect inner freedom.

VI. Zen Theories & Practices in the Dharma Teachings of Ts’ao-Tung Tsung:

Ts’ao Tung is a Chinese Ch’an tradition which was founded by Tung-Shan Liang-Chieh (807-869) and his student Ts’ao-Shan Pen-Chi (840-901). The name of the school derives from the first Chinese characters of their names. It was one of the “five houses” of Ch’an. One of several dominant Zen sects in Vietnam. Other Zen sects include Vinitaruci, Wu-Yun-T’ung, Linn-Chih, and Shao-T’ang, etc. There are several theories as to the origin of the name Ts’ao-Tung. One is that it stems from the first character in the names of two masters in China, Ts’ao-Shan Pên-Chi, and Tung-Shan Liang-Chieh. Another theory is that Ts’ao refers to the Sixth Patriarch and the Ch’an school was founded by Hui-Neng, the sixth patriarch. Ts’ao-Ch’i, a stream south-east of Shao-Chou, Kuang-T’ung province, which gave its name to Hui-Neng. There is still another theory is that Ts’ao-Shan in Kiang-Su, where the Ts’ao-Tung sect, a branch of Ch’an school, was founded by Tung-Shan; Ts’ao-Shan was the name of the second patriarch of this sect.

The key theory of Silent Illuminating Zen of the Ts’ao Tung is to look inwards and not to look outwards, is the only way to achieve enlightenment, which to the human mind is ultimately the same as Buddhahood. In this system, the emphasis is upon ‘intuition,’ its

peculiarity being that it has no words in which to express itself, no method to reason itself out, no extended demonstration of its own truth in a logically convincing manner. If it expresses itself at all, it does so in symbols and images. In the course of time this system developed its philosophy of intuition to such a degree that it remains unique to this day. Silent illumination Zen, emphasizes on inner transformation and inner realization. According to Zen Master D.T. Suzuki in the *Essays in Zen Buddhism*, Book II, the authoritative facts upon which the Zen quietists are mentioned based their belief on the fact when Sakyamuni was in Magadha, he shut himself up in a room and remained silent for three weeks. Is this not an example given by the Buddha in the practice of silence? When thirty-two Bodhisattvas at Vaisali discoursed with Vimalakirti on the teaching of non-duality, the latter finally kept silence and did not utter a word, which elicited an unqualified admiration from Manjusri. Is this not an example given by a great Bodhisattva of the practice of silence? When Subhuti sat in the rock-cave he said not a word, nor was any talk given out by him on Prajnaparamita. Is this not an example of silence shown by a great Sravaka? Seeing Subhuti thus quietly sitting in the cave, Sakrendra showered heavenly flowers over him and uttered not a word. Is this not an example of silence given by an ordinary mortal? When Bodhidharma came over to China he sat for nine years at Shao-Lin forgetful of all wordy preachings. Is this not an example of silence shown by a patriarch? Whenever the Sixth Patriarch saw a monk coming, he turned towards the wall and sat quietly. Is this not an example of silence shown by a Zen Master?

According to Zen Master Ta-Hui, practitioners who cultivate Silent Illumination Zen need to have a Good Master. Zen Master Ta-Hui declares that mere quiet sitting avails nothing, for it leads nowhere, as no turning-up takes place in one's mind, whereby one comes out into a world of particulars with an outlook different from the one hitherto entertained. Those quietists whose mental horizon does not rise above the level of the so-called absolute silence of unfathomability, grope in the cave of eternal darkness. They fail to open the eye of wisdom. This is where they need the guiding hand of a genuine Zen master. Ta-Hui then proceeds to give cases of enlightenment realized under a wise instructor, pointing out how necessary it is to interview an enlightened

one and to turn over once for all the whole silence-mechanism, which is inimical to the growth of the Zen mind. This up-turning of the whole system is here called by Ta-Hui after the terminology of a sutra: 'Entering into the stream and losing one's abode, where the dualism of motion and rest forever ceases to obtain. He gives four examples to support his teachings. *The first case:* When Shui-Lao was trimming the wistaria, he asked his master, Ma-Tsu, 'What is the idea of the Patriarch's coming over here from the West?' Ma-Tsu replied, 'Come up nearer and I will tell you.' As soon as Shui-Lao approached, the master gave him a kick, knocking him right down. This fall, however, all at once opened his mind to a state of enlightenment, for he rose up with a hearty laugh, as if an event, most unexpected and most desired for, had taken place. Asked the master, 'What is the meaning of all this?' Lao exclaimed, 'Innumerable, indeed, are the truths taught by the Buddhas, all of which, even down to their very sources, I now perceive at the tip of one single hair.' Ta-Hui then comments: "Lao, who had thus come to self-realization, is no more attached to the silence of Samadhi, and as he is no more attached to it he is at once above assertion and negation, and above the dualism of rest and motion. He no more relies on things outside himself but carrying out the treasure from inside his own mind exclaims, 'I have seen into the source of all truth.' The master recognizes it and does not make further remarks. When Shi-Lao was later asked about his Zen understanding, he simply announced, 'Since the kick so heartily given by the master, I have not been able to stop laughing.' *The second case:* Yun-Men asked Tung-Shan: 'Whence do you come?' 'From Chia-Tu.' 'Where did you pass the summer session?' 'At Pao-Tzu, in Hu-Nan.' 'When did you come here?' 'August the twenty-fifth.' Yun-Men concluded, 'I release you from thirty blows, though you rightly deserve them.' On Tung-Shan's interview with Yun-Men, Ta-Hui comments: "How simple-hearted Tung-Shan was! He answered the master straightforwardly, and so it was natural for him to reflect, 'What fault did I commit for which I was to be given thirty blows when I replied as truthfully as I could?' The day following, he appeared again before the master and asked, 'Yesterday you were pleased to release me from thirty blows, but I fail to realize my own fault.' Said Yun-Men, 'O you rice-bag, this is the way you wander from the west of the River to the south of the

Lake!’ This remark all of a sudden opened Tung-Shan’s eye, and yet he had nothing to communicate, nothing to reason about. He simply bowed, and said, ‘After this I shall build my little hut where there is no human habitation; not a grain of rice will be kept in my pantry, not a stalk of vegetable will be growing on my farm; and yet I will abundantly treat all the visitors to my hermitage from all parts of the world; and I will even draw off all the nails and screws that are holding them to a stake; I will make them part with their greasy hats and ill-smelling clothes, so that they are thoroughly smiled and said, ‘What a large mouth you have for a body no larger than a coconut!’” *The third case*: Yen, the national teacher of Ku-Shan, when he was still a student monk, studied for many years under Hsueh-Feng. One day, seeing that his student was ready for a mental revolution, the master took hold of him and demanded roughly, ‘What is this?’ Yen was roused as if from a deep slumber and at once comprehended what it all meant. He simply lifted his arms and swung them to and fro. Feng said, ‘What does that mean?’ No meaning whatever, sir, came quickly from the disciple. *The fourth case*: One day Kuan-Ch’i saw Lin-Chi. The latter came down from his straw chair, and without saying a word seized the monk, whereupon Kuan-Ch’i said, ‘I know, I know.’

Zen fragrance in Dharma Teachings of Zen Master Tung-Shan Liang-Chieh (807-869): Famous Chinese master of Ts’ao-Tung Zen tradition. He was born in 807 A.D. He was the first Patriarch of the T’ao-Tung Sect and formulator of the Five Degrees. Tung-Shan came to see Hui-chao of Shu-Shan, and the latter asked: “You’re already master of a monastery, and what do you want here?” Tung-Shan said: “I am distressed with a doubt and do not know what to do, hence my coming here.” The master called out: “O Liang-Chieh!” which was Tung-Shan’s real name, and Liang Chieh replied at once, “Yes, sir.” Hui-Chao asked: “What is that?” Chieh failed to answer, and Hui-Chao gave this judgment, “Fine Buddha no doubt, and what a pity he has no flames.” According to the Transmission of the Lamps, as he has no flames, his ignorance is not illuminating. When he becomes conscious of the fact, there is enlightenment. He was one of the most influential Ch’an masters of the T’ang dynasty, and together with Ts’ao-Shan-Pen-Chi (840-901) is credited with founding the Ts’ao-Tsung tradition, which derives its name from the first characters of their names. He is

also best-known for developing a fivefold classification scheme of levels of spiritual attainment. He died in 869 A.D. Liang-Jie first went to see Zen master Nan-Xuan-Pu-Yuan. At that time the congregation was preparing a feast for the following day in honour of Nan-Xuan's late master, Ma-Tzu. Nan-Xuan asked the congregation: "Tomorrow we will have Ma-Tzu's feast, but will Ma-Tzu come or not?" The monks were unable to answer. Liang-Jie then stepped forward and said: "If he has a companion, he will come." When Nan-Xuan heard this, he approved and said: "Though this child is young, he has a gem worthy of polishing." Liang-Jie said: "Master, don't crush something good into something bad." Next, Liang-Jie studied with Kui-Shan. One day he said: "I've heard that National teacher Hui-Zhong taught that inanimate beings expound Dharma. I don't understand this clearly." Kui-Shan said: "Do you remember what he said or not?" Liang-Jie said: "I remember." Kui-Shan said: "Please repeat it!" Liang-Jie said: "A monk asked the National Teacher, 'What is the mind of the ancient Buddhas?' The National Teacher responded, 'A wall tile.' The monk said, 'A wall tile? Isn't a wall tile inanimate?' The National Teacher said, 'Yes.' The monk asked, 'And it can expound the Dharma?' The National Teacher said, 'It expounds it brilliantly, without letup.' The monk said, 'Why can't I hear it?' The National Teacher said, 'You yourself may not hear it. But that doesn't mean others can't hear it.' The monk said, 'Who are the people who can hear it?' The National teacher said, 'All the holy ones can hear it.' The monk said, 'Can the master hear it or not?' The National teacher said, 'I cannot hear it. If I could hear it I would be the equal of the saints. Then you could not hear me expound the Dharma.' The monk said, 'All beings can't understand that sort of speech.' The National Teacher said, 'I expound Dharma for the sake of beings, not for the sake of the saints.' The monk said, 'After beings hear it, then what?' The National teacher said, 'Then they are not sentient beings.'" Later Liang-Jie went to see Yun-Yan and related to the master the story about the National Teacher and asked Yun-Yan: "Who can hear inanimate things expound Dharma?" Yun-Yan asked him: "What is inanimate can hear it?" Liang-Jie asked: "Can the master hear it or not?" Yun-Yan said: "If I could hear it, then you could not hear me expound Dharma." Liang-Jie said: "Why couldn't I hear you?" Yun-Yan held up his whisk and said: "Can you

still hear me or not?” Liang-Jie said: “I can’t hear you.” Yun-Yan said: “When I expound Dharma you can’t hear me. So how could you hear it when inanimate things proclaim it?” Liang-Jie said: “What scripture teaches about inanimate things expounding Dharma?” Yun-Yan said: “Haven’t you seen that in the Amitabha Sutra it says, ‘The lakes and rivers, the birds, the forests, they all chant Buddha, they all chant Dharma?’” Upon hearing this, Liang-Jie experienced a great insight. Later he wrote the second verse:

“There is a way to the gateless gate, everybody can come,
Once you arrive there, you’ll know how wonderful it is.
If your mind is clear of idle weeds,
Your body will automatically emit halo.”

T’ung Shan asked Yun-Yan: “Are there other practices I haven’t completed?” Yun-Yan said: “What were you doing before you came here?” T’ung-Shan said: “I wasn’t practicing the Noble Truths.” Yun-Yan said: “Were you joyous in this nonpractice?” T’ung-Shan said: “It was not without joy. It’s like sweeping excrement into a pile and then picking up a precious jewel from within it.” As T’ung-Shan prepared to leave Yun-Yan, Yun-Yan said: “Where are you going?” T’ung-Shan said: “Although I’m leaving the master, I don’t know where I’ll end up.” Yun-Yan said: “You’re not going to Hu-Nan?” T’ung-Shan said: “No, I’m not.” Yun-Yan said: “Are you returning home?” T’ung-Shan said: “No.” Yun-Yan said: “Sooner or later you’ll return.” T’ung-Shan said: “When the master has an abode, then I’ll return.” Yun-Yan said: “If you leave, it will be difficult to see one another again.” T’ung-Shan said: “It is difficult to not see one another.” Just when T’ung-Shan was about to depart, he said: “If in the future someone happens to ask whether I can describe the master’s truth or not, how should I answer them?” After a long pause, Yun-Yan said: “Just this is it.” T’ung-Shan sighed. Then Yun-Yan said: “Worthy Liang, now you have taken on this great affair, you must consider it carefully.” T’ung-Shan continued to experience doubt. Later as he crossed a stream he saw his reflection in the water and was awakened to Yun-Yan’s meaning. He then composed this verse:

“Avoid seeking elsewhere, for that’s far from the self.
Now I travel alone, everywhere I meet it.
Now it’s exactly me, now I’m not it.

It must thus be understood to merge with thusness.”

T’ung-Shan hosted a feast of commemoration on the anniversary of Yun-Yan’s death. A monk asked: “When you were at Yun-Yan’s place, what teaching did he give you?” T’ung-Shan said: “Although I was there, I didn’t receive any teaching.” The monk asked: “But you are holding a commemorative feast for the late teacher. Doesn’t that show you approve his teaching?” T’ung-Shan said: “Half approve. Half not approve.” The monk said: “Why don’t you completely approve of it?” T’ung-Shan said: “If I completely approved, then I would be disloyal to my late teacher.” T’ung-Shan became ill. He instructed a novice monk to go and speak to T’ung-Shan’s Dharma heir, Zen master Yun-Zhu. T’ung-Shan told the novice: “If he asks whether I’m resting comfortably, you are to tell him that the lineage of Yun-Yan is ending. When you say this you must stand far away from him because I’m afraid he’s going to hit you.” The novice monk did as T’ung-Shan instructed him and went and spoke to Yun-zhu. Before he could finish speaking Yun-Zhu hit him. The novice monk said nothing further. A monk asked: “When the master is not well, is there still someone who is well or not?” T’ung-Shan said: “There is.” The monk asked: “Can the one who’s not ill still see the master or not?” T’ung-Shan said: “I can still see him.” The monk asked: “What does the master see?” T’ung-Shan said: “When I observe him, I don’t see any illness.” T’ung-Shan then said to the monk: “When you leave the skin bag, you inhabit, where will you go and see me again?” The monk didn’t answer. T’ung-Shan then recited a verse:

“Students as numerous as sands
 In the Gangs but more are awakened.
 They err by searching for the path in another person’s mouth.
 If you wish to forget form and not leave any traces,
 Wholeheartedly strive to walk in emptiness.”

T’ung-Shan then had his attendants help him shave his head, bathe and get dressed. He then had the bell rung to summon the monks so that he could bid them farewell. He appeared to have passed away and the monks began wailing piteously without letup. Suddenly T’ung-Shan opened his eyes and said to them: “Homeless monks aren’t attached to things. That is their authentic practice. Why lament an arduous life and pitiful death?” T’ung-Shan then instructed the temple director to

organize a “delusion banquet.” The monks adoration for T’ung-Shan was unending. Seven days later the food was prepared. T’u’g-Shan had a final meal with the congregation. He then said: “D’n’t make a big deal about it. When I pass away, don’t go carrying on about it.” T’ung-Shan then returned to his room, and sitting upright, passed away. It was the third month in 869. He was sixty-three years of age, he’d been an ordained monk for forty-two years. T’ung-Shan received the posthumous name “Enlightened Source.”

Chương Hai Mươi Bốn

Chapter Twenty-Four

Tào Động Mặc Chiếu Thiền

I. Tổng Quan & Ý Nghĩa Của Mặc Chiếu Thiền:

Mặc chiếu là ý thức sáng tỏ trong sự tĩnh lặng vô niệm. Đây là điều mà kinh Kim Cang đã nói "Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm (không trụ vào đâu mà móng khởi cái tâm)." Vấn đề lớn ở đây là làm sao đặt được tâm mình vào một trạng thái như vậy? Muốn làm được như vậy đòi hỏi hành giả cần sự chỉ dạy và tu tập trực tiếp với một vị thầy. Trước tiên phải khai mở con mắt huệ của người đệ tử, nếu không người đệ tử không bao giờ biết cách đem tâm mình vào trạng thái mặc chiếu. Nếu hành giả biết cách tu tập mặc chiếu, tức là hành giả đã thực hiện được một cái gì đó trong Thiền. Người không được truyền thụ sẽ không bao giờ biết công phu theo phương cách này. Do đó, phương cách mặc chiếu Thiền của phái Tào Động, không phải chỉ đơn thuần là lối tu tập lặng hay tĩnh thông thường. Đó thật sự chính là lối định của Thiền, của kinh Kim Cang, của Bát Nhã Ba La Mật. Qua bài thơ này, chúng ta cũng thấy rõ trong đó các yếu tố trực giác và siêu việt của Thiền. Cách hay nhất để tu tập lối Thiền này là tu tập với một thiền sư có thẩm quyền. Tuy nhiên, nếu hành giả không tìm được cho mình một vị thầy có thẩm quyền hành giả phải cố gắng dụng công nhìn vào trạng thái tâm của mình trước khi bất cứ niệm nào khởi lên; khi niệm khởi lên, ghi nhận nó ngay lập tức, đừng bận tâm tới nó, mà chỉ đơn thuần trở về nhìn vào trạng thái tâm của mình; cố gắng lúc nào cũng nhìn vào tâm mình; trong sinh hoạt hằng ngày hành giả lại cũng làm như vậy: luôn cố gắng nhìn vào trạng thái tâm của chính mình; ngoài sự công phu thiền tập thường xuyên hành giả không còn gì khác hơn nữa cho cái gọi là mặc chiếu. Mặc Chiếu Thiền (của tông Tào Động), nhấn mạnh đến sự chuyển hóa và giác ngộ từ bên trong. Từ ngữ này được đặt ra từ thời thiền sư Hoằng Trí Chánh Giác để phân biệt phương pháp thiền được ưa thích trong phái Tào Động với phương pháp thiền định của 'thiền suy tưởng thoại đầu', đặc trưng của thiền phái Lâm Tế cùng thời đó. Thiền mặc chiếu nhấn mạnh đến tầm quan trọng của phương pháp 'thiền tĩnh tọa thình lặng' (zazen), không cần tới những điểm tựa từ bên ngoài như

công án, nghĩa là một hình thức tập luyện mà đại sư Đạo Nguyên của Nhật Bản về sau này gọi là 'Chỉ Quán Đả Tọa'. Người ta thường tóm tắt phương pháp thiền Tào Động thành 'thiền tĩnh tọa thính lặng', tuy rằng thính thoảng Tào Động cũng không xem nhẹ công án.

Theo Giáo sư Chang Chen-Chi trong tác phẩm "Thiền Đạo Tu Tập", chữ Trung Hoa, "mặc" có nghĩa là "im lặng" hay "tĩnh lặng"; "chiếu" có nghĩa là "suy tưởng". Như vậy "mặc chiếu" có nghĩa là "suy tưởng tĩnh lặng". Nhưng cả hai chữ "tĩnh lặng" và "suy tưởng" ở đây có những ý nghĩa đặc biệt và không được hiểu chúng theo những nghĩa thông thường. Sâu xa hơn, chữ "mặc" chỉ sự "yên lặng" hoặc "yên tĩnh"; nó hàm nghĩa siêu việt tất cả ngôn ngữ và tư tưởng, nó biểu thị một trạng thái siêu việt, của sự an bình lan tràn khắp nơi. Cũng vậy, ý nghĩa của chữ "chiếu" cũng sâu xa hơn cái nghĩa thông thường của nó là "suy tưởng về một vấn đề hay một ý tưởng." Nó không hề có mùi vị của hoạt động tinh thần hoặc tư tưởng suy niệm, nhưng nó là một trực thức sáng như gương, luôn chiếu diệu và rực rỡ trong cái tự thể nghiệm thuần túy của nó. Nói một cách gọn gàng hơn nữa, "mặc" có nghĩa là sự tĩnh lặng của vô niệm và "chiếu" có nghĩa là ý thức sống động và sáng tỏ. Do đó "mặc chiếu" là ý thức sáng tỏ trong sự tĩnh lặng vô niệm. Kinh Kim Cang nói: "Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm" (không trụ vào đâu mà móng khởi cái tâm) chính là ngụ ý như vậy đó.

II. Nguồn Gốc Mặc Chiếu Thiền:

Khi Đức Phật Thích Ca Mâu Ni ở Ma Kiệt Đà, Ngài đóng cửa không lên tiếng trong ba tuần. Đây há không phải là một điển hình về lối mặc chiếu của Phật hay sao? Khi ba mươi hai vị Bồ Tát tại thành Tỳ Xá Li bàn bạc với ngài Duy Ma cật về pháp môn bất nhị, cuối cùng Duy Ma Cật im lặng không nói một lời và Đức Văn Thù khen hay. Đây há không phải là im lặng mặc chiếu của một vị đại Bồ Tát hay sao? Khi Tu Bồ Đề ngồi trong hang đá không nói một lời, không thuyết một câu về Bát Nhã Ba La Mật. Đây há không phải là sự im lặng của một vị đại Thanh Văn hay sao? Khi thấy Tu Bồ Đề ngồi lặng lẽ như thế trong hang đá, Thiên Đế Thích bèn rải hoa trời cúng dường, cũng không nói một lời. Đây há không phải là sự im lặng của phàm phu? Khi Bồ Đề Đạt Ma dạo đến Trung Quốc, ngài ngồi suốt chín năm trên Thiệu Lâm, lãnh đạm với tất cả những ngôn giáo. Đây há không phải là sự im lặng của tổ sư hay sao? Và Lục Tổ mỗi khi thấy một vị Tăng đến,

ngài liền quay mặt vào tường ngồi lặng lẽ. Đây há không phải là sự im lặng của thiền sư hay sao?

III. Sự Chống Đối Mặc Chiếu Thiền Của Thiền Sư Đại Huệ Tông Cảo:

Thiền sư Đại Huệ bảo rằng chỉ mặc tọa không thôi thì chẳng được việc gì cả, vì nó chẳng đưa đến đâu, vì sự chuyển y không khởi lên trong tâm của mình, để nhờ đó mà người ta bước vào thế giới đa thù bằng một nhãn quan khác hẳn bây giờ. Những thiền gia mặc tọa nào mà chân trời tâm trí không vươn lên tới cái trình độ gọi là im lặng tuyệt đối khôn dò, họ quờ quạng trong hang tối vĩnh viễn. Họ không thể mở ra con mắt trí tuệ. Vì vậy họ cần được dắt dẫn bởi bàn tay của một thiền sư. Rồi sau đó Đại Huệ tiếp tục nêu lên những trường hợp chứng ngộ do một minh sư hướng dẫn; đồng thời lưu ý sự cần thiết tham cần một bậc đã tỏ ngộ và lật đổ hẳn toàn bộ thủ thuật im lặng vốn cản trở sự tăng trưởng tâm linh Thiền. Sự lật đổ toàn bộ cơ cấu này ở đây được Đại Huệ nói theo một thuật ngữ của kinh là ‘nhập lưu vọng sở,’ nghĩa là bước vào dòng và bỏ mất cái chỗ trú,’ ở đó mãi mãi không còn ghi dấu sự đối đãi của động và tĩnh nữa. Ông nêu lên bốn trường hợp.

Trường Hợp Thứ Nhất: Hòa Thượng Thủy Lạp nhân khi đang tĩa cây đặng, hỏi Mã Tổ, ‘Ý của Tổ từ Tây đến là gì?’ Mã Tổ đáp, ‘Lại gần đây ta bảo cho.’ Rồi khi Thủy Lạp vừa đến gần, Mã Tổ tổng cho một đạp té nhào. Nhưng cái té nhào này khiến cho tâm của Thủy Lạp hoát nhiên đại ngộ, bất giác đứng dậy cười ha hả, tuồng như xảy ra một việc không ngờ, nhưng rất mong mỏi. Mã Tổ hỏi, ‘Nhà ngươi thấy cái đạo lý gì đây?’ Thủy Lạp đáp, ‘Quả thật, trăm ngàn pháp môn, vô lượng diệu nghĩa, chỉ trên đầu một sợi lông mà biết ngay được cả căn nguyên. Rồi Đại Huệ bàn: :Khi đã chứng ngộ như vậy Thủy Lạp không còn chấp trước vào sự im lặng của Chánh định nữa, và vì ngài không còn dính mắc vào đó nên vượt hẳn lên hữu vi và vô vi; ở trên hai tướng động và tĩnh. Ngài không còn nương tựa những cái ở ngoài chính mình nữa mà mở ra kho tàng tự kỷ, nên nói: ‘Ta đã thấy suốt căn nguyên rồi!’ Mã Tổ biết thế và không nói thêm gì nữa. Về sau, khi được hỏi về kiến giải Thiền của mình, ngài chỉ nói: ‘Từ thuở ném cái đạp nặng nề của Tổ cho đến giờ, ta vẫn cười hoài không thôi.’

Trường Hợp Thứ Nhì: Vân Môn hỏi Động Sơn: “Ở đâu đến đây?” “Tra Đô.” “Mùa hạ ở đâu?” “Ở Báo Từ, Hồ Nam.” “Rời khỏi núi ấy lúc nào?” “Thánh tám, ngày hai

mười lăm.” Vân Môn kết luận, “Tha người ba chục hèo, dù người đáng tội.” Về cuộc thăm hỏi của Động Sơn với Vân Môn, Đại Huệ bảo rằng: “Động Sơn thật là thuần phát biết bao! Ngài cứ thật mà trả lời, nên đương nhiên là phải nghĩ rằng: ‘Mình đã thật tình mà trả lời, thế thì có lỗi gì mà phải bị ba chục hèo?’ Ngày hôm sau lại đến kiếm thầy mà hỏi: ‘Hôm qua nhờ Hòa Thượng tha cho ba chục hèo, nhưng chưa hiểu là có lỗi gì?’ Vân Môn bảo: ‘Ồi phờng giá áo túi cơm, vì vậy mà nhà người đi từ Giang Tây đến Hồ Nam đấy!’ Lời cảnh giác ấy bỗng làm sáng mắt của Động Sơn, rồi thì chẳng có tin tức nào đáng thông qua, chẳng có đạo lý nào đáng nêu lên nữa. Ngài chỉ lạy mà thôi và nói: ‘Từ đây về sau, tôi sẽ dựng thảo am ở nơi không có dấu vết người; không cất lấy một hạt cơm, không trồng một cọng rau, và tiếp đãi khách mười phương lai vãng; tôi sẽ vì họ mà nhổ hết những đinh những móc; tôi sẽ cởi bỏ cho họ những chiếc nón thoa dầu, những chiếc áo hôi nách, khiến cho họ được hoàn toàn sạch sẽ và thành những vị Tăng xứng đáng.’ Vân Môn cười và nói; ‘Cái thân như một trái dưa bao lớn mà có cái miệng rộng vậy thay!’ *Trường Hợp Thứ Ba*: Yến quốc sư khi còn là một học Tăng, qua nhiều năm học hỏi với Tuyết Phong. Một hôm, Tuyết Phong biết cơ duyên của ngài đã chín mùi, liền nắm chặt ngài và hỏi cộc lốc: “Cái gì đây?” Yến như vừa chột tỉnh cơn mê và được liễu ngộ. Ngài chỉ nhắc cánh tay lên đưa qua đưa lại. Phong nói: “Nhà người làm gì thế?” Vị đệ tử này trả lời nhanh nhẩu: “Nào có gì đâu?” *Trường Hợp Thứ Tư*: Một hôm Hòa Thượng Quán Khê thăm Lâm Tế. Lâm Tế bước xuống ghé rơm, không nói không rằng, nắm chặt nhà sư lại; Quán Khê liền nói: “Tôi hiểu, tôi hiểu.”

IV. Làm Sao Đặt Tâm Mình Vào Trạng Thái Mặc Chiếu?:

Lối tu tập "mặc chiếu" của phái Tào Động không phải chỉ là lối tập lặng hay tĩnh thông thường, mà nó là lối định của Thiền, của Bát Nhã Ba La Mật. Vì thế, một người bình thường muốn đặt được tâm mình vào trạng thái "mặc chiếu", nếu không thể được chỉ dạy trực tiếp và tu tập với một vị thầy, hành giả phải nhìn vào bên trong tâm trạng mình trước khi bất cứ một ý niệm nào khởi lên. Ở đây hành giả luôn luôn tỉnh tấn, sách tâm, trì tâm với mục đích khiến cho các niệm không khởi lên. Và điều này phải được làm ngay trong các hoạt động thường ngày. Khi tu tập, hành giả nên tu tập với thiện hữu tri thức. Tóm lại, lối tu tập Thiền Mặc Chiếu có thể được diễn giải như là lối tu tập Thiền bằng

cách quán tâm trong tĩnh lặng của tông Tào Động. Điều này được trình bày rõ rệt trong bài thơ trích từ tập "Ghi chú về Mặc Chiếu" của thiền sư danh tiếng Hoằng Trí, thuộc tông Tào Động, như sau:

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

Qua bài thơ này, chúng ta thấy rõ mặc chiếu là ý thức sáng tỏ trong sự tĩnh lặng vô niệm. Đây là điều mà kinh Kim Cang đã nói "Ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm (không trụ vào đâu mà móng khởi cái tâm)." Vấn đề lớn ở đây là làm sao đặt được tâm mình vào một trạng thái như vậy?

Muốn làm được như vậy đòi hỏi hành giả cần sự chỉ dạy và tu tập trực tiếp với một vị thầy. Trước tiên phải khai mở con mắt huệ của người đệ tử, nếu không người đệ tử không bao giờ biết cách đem tâm mình vào trạng thái mặc chiếu. Nếu hành giả biết cách tu tập mặc chiếu, tức là hành giả đã thực hiện được một cái gì đó trong Thiền. Người không được truyền thụ sẽ không bao giờ biết công phu theo phương cách này. Do đó, phương cách mặc chiếu Thiền của phái Tào Động, không phải chỉ đơn thuần là lối tu tập lặng hay tĩnh thông thường. Đó thật sự chính là lối định của Thiền, của kinh Kim Cang, của Bát Nhã Ba La Mật. Qua bài thơ này, chúng ta cũng thấy rõ trong đó các yếu tố trực giác và siêu việt của Thiền. Cách hay nhất để tu tập lối Thiền này là tu tập với một thiền sư có thẩm quyền.

Silent Illumination Zen of The Ts'ao Tung School

I. An Overview & Meanings of Silent Illumination Zen:

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

time; in daily activities one should also do the same: try to look inwardly at the state of mind at all times; besides all efforts of frequent meditation, one has nothing else for a so-called "serene-reflection". Silent illumination Zen, emphasizes on inner transformation and inner realization. The expression of 'Silent illumination Zen' came into being during the lifetime of the Chinese Zen master Hung-chih Cheng-chueh (1091-1157) to distinguish the style of meditative practice favored by the Soto School from the 'Zen of contemplation of words' (kanna zen) that at the same time became the practice typical to the Rinzai school. Silent illumination Zen stresses primarily the practice of sitting meditation without the support of such means as koans, i.e., it stresses that form of practice later called 'Shikantaza' by the great Japanese Zen master Dogen Zenji. Silent illumination Zen was associated with the Zen of the Soto school, even though the Soto school also uses koans. Silent illumination Zen, emphasizes on inner transformation and inner realization.

According to Professor Chen-Chi in "The Practice of Zen" (p.58), Chinese word, "mo" means "silent" or "serene"; "chao" means "to reflect". Thus, "mo-chao" may be translated as "serene reflection". But both the "serene" and the "reflection" have special meanings here and should not be understood in their common connotations. The meaning of "serene" goes much deeper than mere "calmness" or "quietude"; it implies transcendency over all words and thoughts, denoting a state of "beyond", of pervasive peace. The meaning of "reflection" likewise goes much deeper than its ordinary sense of "contemplation of a problem or an idea". It has no savour of mental activity or of contemplative thought, but is a mirror-like clear awareness, ever illuminating and bright in its pure self-experience. To speak even more concisely, "serene" means the tranquility of no-thought, and "reflection" means vivid and clear awareness. Therefore, serene-reflection is clear awareness in the tranquility of no-thought. This is what the Diamond Sutra meant by "not dwelling on any object, yet the mind arises".

II. The Origin of Serene Reflection:

“When Sakyamuni Buddha was in Magadha he shut himself up in a room and remained silent for three weeks. Is this not an example given

by the Buddha in the practice of silence? When thirty-two Bodhisattvas at Vaisali discoursed with Vimalakirti on the teaching of non-duality, the latter finally kept silence and did not utter a word, which elicited an unqualified admiration from Manjusri. Is this not an example given by a great Bodhisattva of the practice of silence? When Subhuti sat in the rock-cave he said not a word, nor was any talk given out by him on Prajnaparamita. Is this not an example of silence shown by a great Sravaka? Seeing Subhuti thus quietly sitting in the cave, Sakrendra showered heavenly flowers over him and uttered not a word. Is this not an example of silence given by an ordinary mortal? When Bodhidharma came over to China he sat for nine years at Shao-Lin forgetful of all wordy preachings. Is this not an example of silence shown by a patriarch? Whenever the Sixth Patriarch saw a monk coming, he turned towards the wall and sat quietly. Is this not an example of silence shown by a Zen Master?

III. Zen Master Ta-Hui's Objection on Serene Reflection:

Zen Master Ta-Hui declares that mere quiet sitting avails nothing, for it leads nowhere, as no turning-up takes place in one's mind, whereby one comes out into a world of particulars with an outlook different from the one hitherto entertained. Those quietists whose mental horizon does not rise above the level of the so-called absolute silence of unfathomability, grope in the cave of eternal darkness. They fail to open the eye of wisdom. This is where they need the guiding hand of a genuine Zen master. Ta-Hui then proceeds to give cases of enlightenment realized under a wise instructor, pointing out how necessary it is to interview an enlightened one and to turn over once for all the whole silence-mechanism, which is inimical to the growth of the Zen mind. This up-turning of the whole system is here called by Ta-Hui after the terminology of a sutra: 'Entering into the stream and losing one's abode, where the dualism of motion and rest forever ceases to obtain. He gives four examples. *The First Example:* When Shui-Lao was trimming the wistaria, he asked his master, Ma-Tsu, 'What is the idea of the Patriarch's coming over here from the West?' Ma-Tsu replied, 'Come up nearer and I will tell you.' As soon as Shui-Lao approached, the master gave him a kick, knocking him right down. This fall, however, all at once opened his mind to a state of

enlightenment, for he rose up with a hearty laugh, as if an event, most unexpected and most desired for, had taken place. Asked the master, 'What is the meaning of all this?' Lao exclaimed, 'Innumerable, indeed, are the truths taught by the Buddhas, all of which, even down to their very sources, I now perceive at the tip of one single hair.' Ta-Hui then comments: "Lao, who had thus come to self-realization, is no more attached to the silence of Samadhi, and as he is no more attached to it he is at once above assertion and negation, and above the dualism of rest and motion. He no more relies on things outside himself but carrying out the treasure from inside his own mind exclaims, 'I have seen into the source of all truth.' The master recognizes it and does not make further remarks. When Shi-Lao was later asked about his Zen understanding, he simply announced, 'Since the kick so heartily given by the master, I have not been able to stop laughing.' *The Second Example:* Yun-Men asked Tung-Shan: 'Whence do you come?' 'From Chia-Tu.' 'Where did you pass the summer session?' 'At Pao-Tzu, in Hu-Nan.' 'When did you come here?' 'August the twenty-fifth.' Yun-Men concluded, 'I release you from thirty blows, though you rightly deserve them.' On Tung-Shan's interview with Yun-Men, Ta-Hui comments: "How simple-hearted Tung-Shan was! He answered the master straightforwardly, and so it was natural for him to reflect, 'What fault did I commit for which I was to be given thirty blows when I replied as truthfully as I could?' The day following he appeared again before the master and asked, 'Yesterday you were pleased to release me from thirty blows, but I fail to realize my own fault.' Said Yun-Men, 'O you rice-bag, this is the way you wander from the west of the River to the south of the Lake!' This remark all of a sudden opened Tung-Shan's eye, and yet he had nothing to approve, nothing to reason about. He simply bowed, and said, 'After this I shall build my little hut where there is no human habitation; not a grain of rice will be kept in my pantry, not a stalk of vegetable will be growing on my farm; and yet I will abundantly treat all the visitors to my hermitage from all parts of the world; and I will even draw off all the nails and screws that are holding them to a stake; I will make them part with their greasy hats and ill-smelling clothes, so that they are thoroughly smiled and said, 'What a large mouth you have for a body no larger than a coconut!'" *The Third Example:* Yen, the national teacher of Ku-Shan, when he

was still a student monk, studied for many years under Hsueh-Feng. One day, seeing that his student was ready for a mental revolution, the master took hold of him and demanded roughly, 'What is this?' Yen was roused as if from a deep slumber and at once comprehended what it all meant. He simply lifted his arms and swung them to and fro. Feng said, 'What does that mean?' No meaning whatever, sir, came quickly from the disciple. *The Fourth Example*: One day Kuan-Ch'i saw Lin-Chi. The latter came down from his straw chair, and without saying a word seized the monk, whereupon Kuan-Ch'i said, 'I know, I know.'

IV. How Can One Put One's Mind Into a State of "Serene Reflection"?:

The method of "serene reflection" meditation of the Tsao Tung sect is not an ordinary exercise of quietism or stillness. It is the mental absorption of Zen, or Prajnaparamita. Therefore, an ordinary person wants to do so, if cannot get verbal instruction and special training at the hands of a teacher, must look inwardly at one's state of mind before any thought arises. Here a Zen practitioner always rouses his will, makes an effort, stirs up energy, exerts his mind and strives to cut off any thought. And this must be done in daily activity. When practicing, one should try to practice with good-knowing advisors. In short, the method of Zen practice of "Serene reflection" can be interpreted as the Practicing Zen through observing one's mind in tranquility of the Tsao-tung School. This is clearly shown in the poem from the "Notes on Serene-Reflection", by the famous Zen master Hung-chih, of the Tsao-tung School:

"In silence and serenity one forgets all words;
Clearly and vividly 'That' appears before one.
When one realizes it,
It is vast and without edges;
In its essence, one is clearly aware.
Singularly reflecting is this bright awareness,
Full of wonder is this pure reflection.
Dew and the moon,
Stars and streams,
Snow on pine trees,
And clouds on mountain peaks;

From darkness, they all glow brightly;
 From obscurity, they turn to resplendent light.
 Infinite wonder permeates this serenity;
 In this Reflection all intentional efforts vanish.
 Serenity is the final word of all teachings;
 Reflection is the response to all manifestations.
 Devoid of any effort, this response,
 Is natural and spontaneous.
 Disharmony will arise
 If in reflection there is no serenity;
 All will become wasteful and secondary.
 If in serenity there is no reflection.
 The Truth of serene-reflection
 Is perfect and complete.
 The hundred rivers flow
 In tumbling torrents
 To the great ocean."

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

Phần Ba
Những Pháp Đốn Ngộ
Tiêu Biểu Của Thầy Xưa

Part Three
Ancient Masters' Typical
Methods of Sudden Teachings

Chương Hai Mươi Lăm
Chapter Twenty-Five

Pháp Đốn Ngộ Của
Thiền Sư Hành Tư Thanh Nguyên

Hành Tư là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa, sống vào triều đại nhà Đường bên Trung Hoa (618-907). Hiện nay chúng ta có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền Sư Hành Tư tại núi Thanh Nguyên như trong Truyền Đăng Lục và Kinh Pháp Bảo Đàn; tuy nhiên, có vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển V. Thiền Sư Hành Tư tại núi Thanh Nguyên, sanh năm 660 sau Tây Lịch, là một đệ tử xuất sắc của Lục Tổ Huệ Năng. Ông xuất gia từ thuở nhỏ. Chính từ hai vị nối pháp của Lục Tổ Huệ Năng: Thanh Nguyên Hành Tư và Nam Nhạc Hoài Nhượng mà Thiền Tông Ngũ Môn mới được lưu truyền. Ba trong số năm Thiền phái bắt nguồn từ những người nối pháp của Thiền sư Hành Tư là Tào Động Tông, được Thiền sư Động Sơn Lương Giới sáng lập, tông phái Thiền lớn nhất vẫn còn tồn tại cho đến ngày nay; Vân Môn Tông, được Thiền sư Vân Môn Văn Yển sáng lập; và Pháp Nhãn Tông, được Thiền sư Pháp Nhãn Văn Ích sáng lập.

Tứ Thánh Đế Cũng Chẳng Làm: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển V, một hôm Hành Tư hỏi Lục Tổ, “Phải làm việc gì để khỏi rơi vào những trạng thái phát triển tâm linh?” Tổ gạn hỏi lại, “Ông từng làm việc gì?” Hành Tư trả lời, “Tôi không thực hành tứ diệu đế.” Tổ nói lại, “Vậy rơi vào cái gì?” Hành tư đáp lại, “Tứ Thánh Đế cũng chẳng làm, thì làm gì có rơi vào giai đoạn phát triển tâm linh nào?” Tổ thâm thán phục và hứa nhận Hành Tư. **Gạo Ở Lô Lãng Giá Bao Nhiêu?:** Một hôm, có vị Tăng đến hỏi Thiền sư Thanh Nguyên: “Thế nào là đại ý Phật pháp?” Sư đáp: “Gạo ở Lô Lãng giá bao nhiêu?” **Ông Đeo Gạch Ngồi, Vàng Ròng Có Cho, Ông Để Đâu?:** Cũng theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển V, một hôm Thiền sư Thần Hội đến tham vấn, Thiền sư Hành Tư hỏi: “Ở đâu đến?” Thần Hội đáp: “Tào Khê đến.” Sư hỏi: “Ý chỉ Tào Khê thế nào?” Thần Hội chĩnh thân rồi thôi. Sư bảo: “Vẫn còn đeo gạch.” Thần Hội hỏi: “Ở đây Hòa Thượng có vàng ròng cho người chằng?” Sư hỏi: Giả sử có cho, ông để

vào chỗ nào?” ***Núi Lại Là Núi và Sông Lại Là Sông:*** Thiền sư Thanh Nguyên Hành Tư là tác giả của bài diễn tả nổi tiếng về Thiền: "Trước khi lão Tăng bắt đầu học Thiền, thì núi là núi và sông là sông. Khi lão Tăng đã có được chút ít ánh sáng chân lý Thiền, thì núi không là núi và sông không là sông. Nhưng bây giờ lão Tăng đã đạt được giác ngộ tròn đầy, thì núi lại là núi và sông lại là sông."

Zen Master Hsing-Ssu Ch'ing-Yuan's Methods of Sudden Teachings

Master Xing-Si-Qing-Yuan, name of a Chinese Zen master, who lived during the T'ang Dynasty in China. We do have a lot of detailed documents on this Zen Master, i.e., Ch'uan-Teng-Lu and the Platform Sutra; however, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V. Xing-Si Qing-Yuan was born in 660 A.D., an eminent student of the Sixth Patriarch Hui-Neng. He left home when he was young. It was from Hui-neng's two heirs: Ch'ing-yuan Hsing-ssu and Nan-yueh Huai-jiang, that the Five Houses of Zen would descend. Three of the five Zen schools would derive from Hsing-ssu's descendants: the Ts'ao-tung School, founded by Zen master Tung-shan Liang-chieh, the largest existing Zen school today; the Yun-men School, founded by Zen master Yunmen Wenyan; and the Fayan School, founded by Zen master Fayan Wenyi.

Without Even Studying the Four Noble Truths: According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume V, one day Xing-Si asked the Sixth Patriarch, "In all that I do, how can I avoid falling into stages of spiritual development?" The Sixth Patriarch said, "How do you practice?" Xing-Si said, "I don't even practice the four noble truths." The Sixth Patriarch said, "What stage have you fallen into?" Xing-Si said, "Without even studying the four noble truths, what stages could I have fallen into?" The Sixth Patriarch esteemed Xing-Si's ability. ***What Is the Price of Rice in Lu-Ling?:*** One day, a monk asked Xing-Si: "What is the great meaning of the Buddhadharma?" Xing-Si said: "What is the price of rice in Lu-Ling?" ***You Carry Tiles, If I Give You Gold, Where Would You Place It?:*** Also according to The Records

of the Transmission of the Lamp, Volume V, one day, He-Ze-Shen-Hui came to visit the master. Hsing-Si said: "Where have you come from?" Shen-Hui said: "From Cao-Xi." Xing-Si said: "What is the essential doctrine of Cao-Xi?" Shen-Hui suddenly stood up straight. Xing-Si said: "So, you're still just carrying common tiles." Shen-Hui said: "Does the Master not have gold here to give people?" Xing-Si said: "I don't have any. If I do, where would you place it?" ***Mountains Were Mountains and Waters Were Waters:*** Zen master Ch'ing-yuan Hsing-ssu was the author of this famous description of Zen: "Before I began the study of Zen, mountains were mountains and waters were waters. When I first achieved some insight into the truth of Zen through the benevolence of my teacher, mountains were no longer mountains and waters were no longer waters. But now that I've attained full enlightenment, I'm at rest, and mountains were mountains and waters were waters."

Chương Hai Mươi Sáu
Chapter Twenty-Six

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Nam Nhạc Hoài Nhượng

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương bảy, và Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển V, Sư đến Tào Khê tham vấn Lục Tổ Huệ Năng. Tổ hỏi: “Ở đâu đến?” Sư thưa: “Ở Tung Sơn đến.” Tổ hỏi: “Mà vật gì đến?” Nam Nhạc không trả lời được, và phải mất đến tám năm Sư mới giải quyết xong vấn đề này, và khi mà Sư đã giải quyết xong, Sư bạch với Lục Tổ: “Nói in tuồng một vật tức không trúng!” Đệ tử nhập thất của Thiền sư Hoài Nhượng gồm có sáu người, sư ấn khả rằng: “Sáu người các người đồng chứng thân ta, mỗi người kế hội một phần. Người thứ nhất được chân mày ta, giỏi về uy nghi là Thường Hạo. Người thứ nhì được mắt ta giỏi về ngó liếc là Trí Đạt. Người thứ ba được tai ta giỏi về nghe lý là Thản Nhiên. Người thứ tư được mũi ta giỏi về biết mùi là Thần Chiếu. Người thứ năm được lưỡi ta giỏi về đàm luận là Nghiêm Tuấn. Người thứ sáu được tâm ta giỏi về xưa nay là Đạo Nhất. Sư lại bảo: “Tất cả các pháp đều từ tâm sanh, tâm không chỗ sanh, pháp không thể trụ. Nếu đạt tâm địa, việc làm không ngại, không phải thượng căn thì dè dặt chớ nói (nhất thiết chớ pháp giai từng tâm sanh, tâm vô sở sanh, pháp vô sở trụ. Nhược đạt tâm địa sở tác vô ngại, phi ngộ thượng căn nghi thận từ tai). Cũng giống như những người đi trước trong truyền thống Thiền, Nam Nhạc là một vị thầy Thiền, cũng như Thầy mình là Huệ Năng, nhấn mạnh rằng Thiền không phải là thứ gì đó chỉ giới hạn trong chuyện tập ngồi. Người ta ghi lại được Nam Nhạc đã bảo đệ tử: "Có phải mấy ông ở đây là để học thiền tọa hay học làm Phật? Nếu mấy ông tìm học thiền tọa, thì nên biết rằng Thiền không phải là ngồi hay nằm. Nếu mấy ông tìm học Phật tính, thì nên biết rằng Phật không phải là một thứ hình tướng cố định. Giáo pháp 'vô chấp' chỉ cho mấy ông thấy không chấp nhận mà cũng không chối bỏ, không thừa nhận mà cũng chẳng từ chối. Nếu mấy dụng công ngồi để thành Phật là mấy ông giết Phật. Nếu mấy ông chấp vào cái chuyện ngồi thì mấy ông sẽ chẳng bao giờ đạt ngộ được." Sau Đạo Nhất đi giáo hóa ở

Giang Tây, Hoài Nhượng hỏi chúng: “Đạo Nhất vì chúng thuyết pháp chẳng?” Chúng thưa: “Đã vì chúng thuyết pháp.” Sư hỏi: “Sao không thấy người đem tin tức về?” Chúng lặng thinh. Sư bèn sai một vị Tăng đi thăm. Trước khi hỏi: ‘Làm cái gì?’ Y trả lời, nhớ ghi những lời ấy đem về đây.” Vị Tăng đi thăm, làm đúng như lời sư đã dặn. Khi trở về vị Tăng thưa: “Đạo Nhất nói: ‘Từ loạn Hồ sau ba mươi năm, chưa từng thiếu tương muối.’” Sư nghe xong gật đầu.

Ma Chuyên: Công án nói về cơ duyên vấn đáp về việc Thiền sư Nam Nhạc Hoài Nhượng khai ngộ cho Mã Tổ Đạo Nhất. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển V, thời nhà Đường, niên hiệu Khai Nguyên, có vị Sa Môn ở huyện Truyền Pháp hiệu Đạo Nhất, hằng ngày ngồi thiền. Sư biết đó là pháp khí (người hữu ích trong Phật pháp) bèn đi đến hỏi: “Đại đức ngồi thiền để làm gì?” Đạo Nhất thưa: “Để làm Phật.” Sau đó sư lấy một cục gạch đến trên hòn đá ở trước am Đạo Nhất ngồi mài. Đạo Nhất thấy lạ hỏi: “Thầy mài gạch để làm gì?” Sư đáp: “Mài để làm gương.” Đạo Nhất nói: “Mài gạch đâu có thể thành gương được?” Sư hỏi lại: “Ngồi thiền đâu có thể thành Phật được?” Đạo Nhất hỏi: “Vậy làm thế nào mới phải?” Sư nói: “Như trâu kéo xe, nếu xe không đi, thì đánh xe là phải hay đánh trâu là phải?” Đạo Nhất lặng thinh, sư nói tiếp: “Người học ngồi thiền hay học ngồi Phật? Nếu học ngồi thiền, thiền không phải ngồi nằm. Nếu học ngồi Phật, Phật không có tướng nhất định, đối pháp không trụ, chẳng nên thủ xả. Người nếu ngồi Phật, tức là giết Phật, nếu chấp tướng ngồi, chẳng đạt ý kia.” Đạo Nhất nghe sư chỉ dạy như uống đê hồ, lễ bái hỏi: “Dụng tâm thế nào mới hợp với vô tướng tam muội?” Sư bảo: “Người học pháp môn tâm địa như gieo giống, ta nói pháp yếu như mưa móc, nếu duyên người hợp sẽ thấy đạo này.” Đạo Nhất lại hỏi: “Đạo không phải sắc tướng làm sao thấy được?” Sư nói: “Con mắt pháp tâm địa hay thấy được đạo. Vô tướng tam muội cũng lại như vậy.” Đạo Nhất hỏi: “Có thành hoại chẳng?” Sư nói: “Nếu lấy cái thành hoại tụ tán, thiện ác mà thấy đạo, là không thể thấy đạo. Nghe ta nói kệ:

Tâm địa hàm chư chủng,
Ngộ trạch tức giai manh
Tam muội hoa vô tướng
Hà hoại phục hà thành?
(Đất tâm chứa các giống
Gặp ướt liền nảy mầm

Hoa tam muội không tướng
 Nào hoại lại nào thành?)

Nhờ những lời này mà Đạo Nhất khai ngộ tâm ý siêu nhiên.

Như Cảnh Chú Tượng: Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Nam Nhạc Hoài Nhượng và một vị Tăng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển V, có vị Đại đức đến hỏi sư: “Như gương đúc tượng, sau khi tượng thành không biết cái sáng của gương đi về chỗ nào?” Sư bảo: “Như Đại đức tượng mạo lúc trẻ thơ hiện thời ở đâu?” Đại đức lại hỏi: “Tại sao sau khi thành tượng không chiếu soi?” Sư bảo: “Tuy không chiếu soi, nhưng đối y một điểm cũng chẳng được.”

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

Zen Master Nan Yueh Huai-Rang's Methods of Sudden Teachings

According to the Platform Sutra, Chapter Seven, and the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume V, Nan-Yueh came to Tsao-Xi to study with Hui-Neng. Hui-Neng said to Nan-Yueh: “Where did you come from?” Nan-Yueh said: “From Mount Song.” Hui-Neng said: “What is it that thus come?” Nan-Yueh couldn’t answer. It took Nan-yueh eight years to resolve this question, and when he did, he told the Sixth Patriarch: “Even when it’s said to be something, it’s off the mark!” Six disciples entered Huai-Rang’s room

to received transmission. He commended each of them, saying: "Six of you represent my body, each in accord with one part of it." Chang-Hao inherits my eyebrows and their dignified appearance. Zhi-T'a inherits my eyes and their stern glare. T'an-Ran inherits my ears and their ability to hear true principle. Shen-Zhao inherits my nose and its ability to perceive smelling. Yuan-Xuan inherits my tongue and its ability to articulate speaking. T'ao-Yi inherits my mind and its knowledge of past and present. Huai-Rang also said: "All dharmas are born of mind. Mind is unborn. Dharmas are nonabiding. When one reaches the mind-ground, one's actions are unobstructed. Be careful using this teaching with those not of superior understanding. Like his predecessors in the Zen tradition, Nan-yueh was a meditation teacher and yet, like his master Hui-neng, he stressed that meditation was not something limited to the practice of sitting. It is recorded that he told his students: "Are you here to learn zazen or Buddha? If you seek to learn zazen, know that Zen isn't sitting or lying down. If you seek to learn Buddhahood, know that Buddha isn't a sort of fixed form. The teaching of non-attachment instructs you neither to accept nor to reject, neither to adopt nor to refuse. If you labor to sit to become a Buddha, you kill the Buddha. If you are attached to sitting, you won't attain awakening." Once after T'ao-Yi left Huai-Rang and was teaching in Jiang-Hsi, Huai-Rang addressed the monks, saying: "Is T'ao-Yi teaching for the benefit of beings or not?" Some monks in the congregation replied: "He's been teaching for the benefit of beings." Huai-Rang said: "I've never heard any specific news about this." The congregation couldn't offer any news on this. Huai-Rang dispatched a monk to Ma-Tsu's place, instructing him: "Wait until he enters the hall to speak, and then ask him: 'What's going on?' Take note of his answer and then bring it back to tell it to me." The monk then carried out Huai-Rang's instructions. He returned and said: "Master Ma-Tsu said: 'In the thirty years since the barbarian uprising I've never lacked salt or sauce.'" Huai-Rang approved this answer.

Grinding a Piece of Tile on a Rock: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers regarding Zen master Nan Yueh (677-744) opened up the intelligence and brought enlightenment to Ma-tsu Tao-i (709-788). According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, during

the Kai-Yuan era of the T'ang dynasty (713-741) there was a novice monk called Ma-Tsu T'ao-Yi who constantly practice Zen meditation upon Mount Heng. Nan-Yueh knew that T'ao-Yi was a great vessel for the Dharma, and once walked up to him and said: "What does your Worthiness intend to do by sitting in meditation?" Ma-Tsu said: "I intend to become a Buddha." Nan-Yueh then picked up a piece of tile from the ground and began grinding on a rock. T'ao-Yi then asked: "What are you trying to make by grinding that?" Nan-Yueh said: "I'm grinding it to make a mirror." T'ao-Yi said: "How can you make a mirror by grinding a tile on a rock?" Nan-Yueh said: "If you can't make a mirror by grinding a tile on a rock, how can you become a Buddha by sitting in meditation?" T'ao-Yi said: "What is the correct way?" Nan-Yueh said: "It can be compared to an ox pulling a cart. If the cart doesn't move, do you strike the cart or strike the ox?" T'ao-Yi didn't answer. Nan-Yueh then said: "Are you sitting in order to practice Zen, or are you sitting to be a Buddha? If you're sitting to practice Zen, then know that Zen is not found in sitting or lying down. If you're sitting to become a Buddha, then know that Buddha has no fixed form. With respect to the constantly changing world, you should neither grasp it nor reject it. If you sit to become a Buddha, you kill Buddha. If you grasp sitting form then you have not yet reached the meaning." When T'ao-Yi heard this instruction it was as though he had drunk sweet nectar. He bowed and asked: "How can one cultivate mind to be in accord with formless samadhi?" Nan-Yueh said: "You're studying the Dharma gate of mind-ground, and this activity is like planting seeds there. The essential Dharma of which I speak may be likened to the rain that falls upon the seeded ground. In this same manner your auspicious karmic conditions will allow you to perceive the Way." T'ao-Yi then asked: "The Way is without color or form. How can one perceive it?" Nan-Yueh said: "The Dharma eye of mind-ground can perceive the true way. The formless samadhi is likewise perceived." T'ao-Yi then asked: "Does it have good and bad, or not?" Nan-Yueh said: "If the Way is seen in the aggregation and disintegration of good and bad, then it is not the way. Listen to this verse:

"The mind-ground fully sown,
When moisture comes, all seeds sprout
The formless flower of samadhi,

How can it be bad or good?"

At these words T'ao-Yi experienced great enlightenment and unsurpassed realization.

An Image Is Reflected in a Mirror: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Nan Yueh (677-744) and a monk. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, a great worthy one asked Nan-Yueh: "If an image is reflected in a mirror, where does the light of the image go when it's no longer observed?" Nan-Yueh said: "It's similar to remembering when Your Worthiness was a child. Where has your childlike appearance gone now? The worthy one asked: "But afterward, why does the image not remain?" Nan-Yueh said: "Although it is no longer reflected, it can be reprovved even slightly."

To Say It's a Thing Misses the Mark: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between the Sixth Patriarch, Hui Neng, and Zen master Nan Yueh (677-744). According to the Platform Sutra, Chapter Seven, and the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, Nan-Yueh came to Tsao-Xi to study with Hui-Neng. Hui-Neng said to Nan-Yueh: "Where did you come from?" Nan-Yueh said: "From Mount Song." Hui-Neng said: "What is it that thus come?" Nan-Yueh couldn't answer. After eight years, Nan-Yueh suddenly attained enlightenment. He informed the Sixth Patriarch of this, saying: "I have an understanding." The Sixth Patriarch said: "What is it?" Nan-Yueh said: "To say it's a thing misses the mark." The Sixth Patriarch said: "Then can it be made evident or not?" Nan-Yueh said: "I don't say it can't be made evident, but it can't be defiled." The Sixth Patriarch said: "Just this that is undefiled is what is upheld and sustained all Buddhas. You are thus. I am also thus. "Prajnadhara has foretold that from beneath your feet will come a horse which will trample to death everyone in the world. Bear this in mind but don't soon repeat it." Huai-Jang suddenly understood (experienced Great Enlightenment). Accordingly he waited upon the Master for fifteen years, daily penetrating more deeply into the profound and mysterious. He later went to Nan-Yao where he spread the Dhyana School.

Chương Hai Mươi Bảy
Chapter Twenty-Seven

Pháp Đốn Ngộ Của Thiên Sư
Vĩnh Gia Huyền Giác

Sư Huyền Giác ở Vĩnh Gia, Ôn Châu, còn được gọi là Minh Đạo, có rất đông đệ tử. Huyền Giác xuất gia rất sớm. Ông học tất cả các kinh điển quan trọng của Phật giáo, đặc biệt ông hiểu sâu những tư tưởng của tông Thiên Thai về tĩnh tâm và thực hiện hoàn hảo bài tập 'đi đứng nằm ngồi' của nó. Khi ông nghe nói tời Huệ Năng, ông tìm tới tu viện Bảo Lâm ở Tào Khê. Ông thường được người đời nhớ đến qua tên đệm "Người Khách Qua Đêm." Người ta nói sư giác ngộ chỉ sau một đêm được đàm đạo với Lục Tổ Huệ Năng, vì vậy mà sư cũng được biết đến như là Nhứt Túc Giác (ở trọ một đêm mà giác ngộ). Chính vì vậy mà người ta nói sư là đệ tử của Lục Tổ Huệ Năng. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương bảy, Thiên Sư Huyền Giác ở Vĩnh Gia, họ Đới, quê ở Ôn Châu, thuở nhỏ tập kinh luận, chuyên về pháp môn chỉ quán của Tông Thiên Thai, như xem kinh Duy Ma Cật phát minh được tâm địa; chợt gặp đệ tử của Tổ là Huyền Sách thăm hỏi, cùng bàn chuyện sôi nổi mà mỗi lời nói ra đều thâm hợp với chư Tổ. Huyền Sách mới hỏi: "Nhơn giả được pháp nơi Thầy nào?" Huyền Giác đáp: "Tôi nghe kinh luận Phương đẳng mỗi vị đều có thầy truyền thừa, sau nơi kinh Duy Ma Cật ngộ được Phật tâm tông mà chưa có người chứng minh." Huyền Sách bảo: "Từ Đức Phật Oai Âm Vương về trước tức được, từ Phật Oai Âm Vương về sau, không thầy mà tự ngộ trọn vẹn là thiên nhiên ngoại đạo." Huyền Giác nói: "Xin nhơn giả vì tôi chứng minh." Huyền Sách bảo: "Lời tôi nhẹ, ở Tào Khê có Lục Tổ Đại Sư, bốn phương nhóm họp về đều là những người thọ pháp. Nếu ông chịu đi thì cùng tôi đồng đi." Huyền Giác bèn đồng với Huyền Sách đến tham vấn. Trong cách giảng dạy Phật Pháp, Vĩnh Gia Huyền Giác kết hợp triết học phái Thiên Thai và phương pháp Thiên với cấu trúc lý thuyết mà ông bổ sung thêm bằng phép biện chứng Madhyamika. Những tác phẩm của ông được lưu giữ dưới nhan đề: Toàn Tập của Thầy Thiên Vĩnh Gia Huyền Giác."

Chứng Đạo Ca: Bài Chứng Đạo Ca là một bài viết về thiền rất được phổ biến, được Thiền sư Trung Quốc Huyền Giác Vĩnh Gia, một trong những đệ tử xuất sắc của Lục Tổ Huệ Năng vào đời nhà Đường, vào thế kỷ thứ VIII. Trong “Chứng Đạo Ca” Thiền Sư Huyền Giác đã dạy:

“Liễu tức nghiệp chướng bản lai không
Vị liễu ứng tu hoàn túc trái.”

(Khi tỏ rõ rồi thì nghiệp chướng hóa thành
không, chưa tỏ rõ nợ xưa đành trang trái).

Liễu tức là liễu ngộ, người liễu ngộ rồi thì thấy nghiệp chướng trong quá khứ và hiện tại là không. Nhưng người chưa giác ngộ thì phải tái sanh để trả nợ trước. Một thí dụ khác trong Chứng Đạo Ca:

“Ma ni châu nhân bất thức
Như Lai tàng lý thân thâm đắc
Lục ban thần dụng không bất không
Nhất thỏa viên quang sắc phi sắc.”

(Ngọc ma-ni, người chẳng biết
Như Lai kho ấy thâm trọn hết
Sáu ban thần dụng không chẳng không
Một điểm viên quang sắc chẳng sắc).

Zen Master Yun-Chia Hsuan-Chiao's Methods of Sudden Teachings

Hsuan-Chiao, a Wen-Chou monk, also named Ming-Tao. He was born in 665 A.D. in Wenchou. Hsuan-Chiao left home to become a Buddhist monk at an early age and he studied all the important Buddhist sutras. He was especially well-versed in the teachings of the T'ien-T'ai school; and was said to have perfectly realized this in 'walking, standing, lying and sitting'. When he heard of Hui-Neng, he sought him out in Pao-lin monastery in Ts'ao-chi. He was one of the great disciples of Hui-Neng. It is said that he had a large number of followers. He is often remembered by his nickname, the “Overnight Guest,” due to his legendary brief encounter with his teacher. He is said to have attained enlightenment in one night after a dharma talk with the Sixth Patriarch Hui Neng, hence is known as An Overnight

Enlightenment. For this reason, people said he was a disciple of Hui Neng. According to the Platform Sutra, Chapter Seven, Dhyana Master Hsuan-Chiao of Yung-Chia was the son of a family called Tai in Wen-Chou. When he was young he studied the Sutras and commentaries and was skilled in the T'ien-T'ai Dharma-door of "Stop and Look." Upon reading the Vimalakirti Sutra, he understood the mind-ground. One day he happened to meet the Master's disciple Hsuan-Ch'e and they had a pleasant talk. As Hsuan-Chiao's words were consonant with the words of all the Patriarchs, Hsuan-Ch'e asked him, "Kind Sir, from whom did you obtain the Dharma?" He replied, "I have heard the Vaipulya Sutras and Sastras, receiving each from a master. Later, upon reading the Vimalakirti Sutra, I awakened to the doctrine of the Buddha-mind, but as yet no one has certified me." Hsuan-Ch'e said, "That was acceptable before the time of the Buddha called The Awesome-Voiced King. But since the coming of that Buddha, all those who 'self-enlightened' without a master belong to other religions which hold to the tenet of spontaneity." "Then will you please certify me, Kind Sir?" said Hsuan-Chiao. Hsuan-Ch'e said, "My words are of little worth, but the Great Master, the Sixth Patriarch, is at Ts'ao-His, where people gather like clouds from the four directions. He is one who has received the Dharma. If you wish to go, I will accompany you." Thereupon Hsuan-Chiao went with Hsuan-Ch'e to call upon the Master. Hsuan-Chiao combined in his teaching of the Buddha dharma the philosophy of the T'ien-T'ai school and the practice of Ch'an. He also introduced into the theoretical superstructure of the latter the dialectic of the Madhyamika. His writings are preserved in the Collected Works of Ch'an Master Yun-Chia-Hsuan-Chiao.

A Song of Enlightenment: Song of Realization, a popular Zen writing, written by Yung-Chia-Hsuan-Chueh, one of the famous disciples of the Sixth Patriarch Hui-Neng in the eighth century. In his "Song of Enlightenment" Zen master Hsuan-Chiao said:

"When truly understood,
all karmic obstructions,
in their essence, are empty,
When there is no realization,
All debts must be paid."

To the enlightened mind, past and present karmic effects are non-existent, but if the practitioner has not got enlightened, he must be reborn to pay his debts. Another example in the "Song of Realization":

“You have a mani jewel, but you don’t know,
That Tathagata store can gather everything.
The six magical powers seem to be nothing,
but not really void.
The round, bright ball has a form, but it is formless.”

Chương Hai Mươi Tám
Chapter Twenty-Eight

Pháp Đốn Ngộ Của Thiên Sư
Nam Dương Huệ Trung

Huệ Trung là tên của một vị Thiên sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ tám. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiên sư Huệ Trung Nam Dương; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiên sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển V: Thiên sư Huệ Trung sanh năm 675 sau Tây Lịch, là một đệ tử nổi bật của Lục Tổ Huệ Năng. Quê ông ở tại một thành phố mà ngày xưa tên là Châu Ky. Sư xuất gia từ thuở nhỏ, ban đầu theo học với một luật sư. Sau khi được tâm ấn nơi Lục Tổ Huệ Năng, sư về cốc Đẳng Tử trên núi Bạch Nhai tại Nam Dương, và tu hành ở đây trong suốt bốn mươi năm chưa từng xuống núi. Huệ Trung thường được những thế hệ sau này biết đến như là "Quốc Sư" là bởi vì, cũng giống như thầy mình, Sư được triệu thỉnh về triều đình, nhưng không như Huệ Năng, Sư đã chấp nhận lời triệu thỉnh. Huệ Trung không phải là vị Thiên sư duy nhất được ban cho danh hiệu này, nhưng Sư là người thường có nhiều quan hệ với danh hiệu này nhất, nên Sư thường được gọi là "Quốc Sư". Người ta kể rằng, đến năm 16 tuổi, Nam Dương không hề nói một lời nào, cũng như không bao giờ băng qua chiếc cầu trước nhà. Một hôm, có một thiên sư vừa qua cầu trước ngõ, ông vội vàng bước qua cầu để gặp thầy và xin được làm đệ tử. Thấy được tài năng của chàng thiếu niên, thầy bèn phái chàng đến gặp Lục Tổ Huệ Năng. Lục Tổ tiên đoán Huệ Trung sẽ là một vị Phật độc nhất trên thế giới, nên nhận làm đệ tử và kế thừa Pháp của Ngài. Sau khi hoàn tất việc huấn luyện với Huệ Năng, Huệ Trung lui về một ngôi chùa trên núi Bạch Nhai. Mặc dầu khoảng bốn mươi năm Sư chưa từng xuống núi, tiếng tăm của Sư lan xa đến triều đình, và vua Đường Túc Tông đã cho người đến triệu thỉnh Sư về kinh. Huệ Trung đã hai lần thoái thoát, nhưng đến lần triệu thỉnh thứ ba thì Sư nhận lời. Người ta nói rằng nhà vua rất vui khi nghe tin Sư nhận lời đi đến kinh đô, nên khi xe rước Sư về đến hoàng thành thì đích thân

nhà vua đã ra nắm trục mà kéo xe khoảng đường cuối. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Đại Chứng Chỉ Thạch Sư Tử: Công án về Huệ Trung chỉ con sư tử đá. Theo Truyền Đăng Lục, quyển V, một hôm, vua Đường Túc Tông và Huệ Trung đang đi dạo trước cung điện, Huệ Trung chỉ con sư tử đá và thỉnh nhà vua cho một chuyển ngữ. Túc Tông bảo: "Trẫm không nói được, vậy thỉnh Quốc Sư nói." Huệ Trung nói: "Sơn Tăng đắc tội vậy." Về sau này Đàm Nguyên Ứng Chân hỏi Huệ Trung: "VẬY HOÀNG ĐẾ TỨC TÔNG CÓ HIỂU VẤN ĐỀ HAY KHÔNG?" Huệ Trung nói: "Việc ấy hãy gác lại, còn ông hiểu thế nào?"

Đại Nhĩ Tâm Thông: Thiền sư Huệ Trung là Quốc sư của vua Túc Tông nhà Đường, được hoàng đế cũng như các Thiền gia ở Trung Hoa thời đó rất kính trọng. Đạo hạnh của sư được dân chúng đồn đãi đến tai nhà vua. Năm Thượng Nguyên thứ hai đời Đường, vua Túc Tông sai sứ giả đến triệu thỉnh ông về kinh, và tại đây ông đã dạy Phật pháp cho ba triều vua Đường, nên được danh hiệu là Quốc Sư. Vào thời đó có một vị sư Ấn Độ đến từ Thiên Trúc tên là: Đại Nhĩ Tam Tạng, tự nói có huệ nhãn và tha tâm thông. Vua muốn trải nghiệm nên mời ông đến ra mắt Quốc Sư. Đại Nhĩ Tam Tạng vừa thấy Quốc Sư liền lễ bái và đứng hầu bên phải. Sư hỏi: "Ông được tha tâm thông chăng?" Đại Nhĩ Tam Tạng đáp: "Chẳng dám." Quốc Sư hỏi: "Ông nói xem, hiện giờ lão Tăng đang ở chỗ nào?" Đại Nhĩ Tam Tạng nói: "Hòa Thượng là thầy cả nước sao lại đến Giang Tây xem đua đò?" Một lúc sau, Quốc Sư lại hỏi: "Ông nói xem, hiện giờ lão Tăng đang ở chỗ nào?" Đại Nhĩ Tam Tạng nói: "Hòa Thượng là thầy cả nước sao lại đứng trên cầu Thiên Tân xem khỉ giỡn?" Một lúc sau nữa, Quốc Sư lại hỏi: "Ông nói xem, hiện giờ lão Tăng đang ở chỗ nào?" Đại Nhĩ Tam Tạng lặng thinh không biết đoán chỗ nào. Quốc Sư liền nạt: "Ồ tinh! Tha tâm thông ở chỗ nào?" Đại Nhĩ Tam Tạng lặng câm không thể trả lời Quốc Sư. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng tự thức, hoặc cái hình thức đã tu tập của nó, cái ý thức chiếu diệu, là một manh mối của tất cả những thực hiện nội tâm, bản chất và đặc tánh của nó vẫn là chấp trước. Ngộ của Phật giáo không đạt được bằng cách bám lấy hay bành trướng tự thức của chính mình. Trái lại, ngộ đạt được nhờ giết chết hay tiêu diệt bất cứ sự chấp trước nào vào cái ý thức chiếu diệu này; chỉ bằng cách vượt qua nó mà may ra chúng ta mới đạt đến được cái tâm điểm tận cùng của Tâm, cái "Không" hoàn toàn tự do, hoàn toàn vô tướng sáng

tỏ. Cái tính Không chiếu diệu này, trống rỗng nhưng năng động, là "Thể" của Tâm. Vì vậy, ngộ với sự chấp trước vào những thứ được gọi là tha tâm thông, theo Quốc sư Huệ Trung, chỉ là tinh thần của một con dã hồ (cáo đồng).

Nhược Vị: Vì sao? Thế nào? Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển V, và Huệ Trung Quốc Sư Ngữ Lục, tập 3, một hôm, có một vị Tăng hỏi: "Vì sao Phật tánh của Hòa Thượng hoàn toàn không sanh diệt? Vì sao Phật tánh ở phương Nam thì nửa sinh nửa diệt, nửa không sinh diệt?" Huệ Trung nói: "Xanh xanh trúc biết thủy đều là Chân như, rờ rờ hoa vàng đâu chẳng là Bát nhã. Có người chẳng chấp nhận, cho là tà thuyết, có người lại tin, nói là chẳng thể nghĩ bàn. Chẳng biết thế nào (nhược vị)?" Một vị sư khác lại hỏi, "Thiền sư thấy mười phương hư không là pháp thân chăng?" Quốc Sư đáp, "Lấy tâm tưởng nhận, đó là thấy điên đảo." Vị sư lại hỏi, "Tâm tức là Phật, lại cần tu vạn hạnh chăng?" Quốc Sư đáp, "Chư Thánh đều đủ hai thứ trang nghiêm (phước huệ), nhưng có tránh khỏi nhân quả đâu." Đoạn Quốc Sư nói tiếp, "Nay tôi đáp những câu hỏi của ông cùng kiếp cũng không hết, nói càng nhiều càng xa đạo. Cho nên nói: Thuyết pháp có sở đắc, đây là dã can kêu; thuyết pháp không sở đắc, ấy gọi sư tử hống."

Tịnh Bình: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển V, một hôm, có vị Tăng đến hỏi Thiền sư Nam Dương Huệ Trung: "Thế nào là bốn thân Phật Tỳ Lô Giá Na?" Thiền sư Nam Dương bảo: "Đem cái bình đồng kia đến cho ta." Vị Tăng liền lấy tịnh bình đem lại. Thiền sư Nam Dương bảo: "Đem để lại chỗ cũ." Vị Tăng đem bình để lại chỗ cũ xong, bèn hỏi lại câu trước. Thiền sư Nam Dương bảo: Phật xưa đã quá khứ lâu rồi."

Zen Master Nan-Yang Hui-Chung's Methods of Sudden Teachings

Zen Master Nan-Yang-Hui-Zhung, name of a Chinese Zen monk in the eighth century. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V: Nan-Yang-Hui-Zhung was born in 675 A.D., was an eminent student of the Sixth Patriarch, Hui-Neng. He came from an ancient city named

Chou-Ji. As a boy, he entered monastic life, first studying under a Vinaya master. From the time he received Dharma transmission from the Sixth Patriarch Hui Neng, he remained in Dang-Zi Valley on Bai-Ya Mountain in Nan-Yang, not leaving there for forty years. Hui-Zhung was more popularly known to later generations as the "National Teacher" because, like his master, he was invited to the imperial court, but, unlike Huineng, he accepted the invitation. Hui-Zhung was not the only Zen master to be given this title, but he is the one with whom it is most commonly associated, so he was often referred to as "National Teacher." It is said that Hui Chung did not speak a single word till the age of sixteen and would never cross the bridge in front of his parents' house. One day a Ch'an master was approaching the house, he ran over the bridge to the master and requested him to accept him as a disciple. The master, who recognized the boy's great potential, sent him to the monastery of Hui-Neng. Hui-Neng told him that he would be a "Buddha standing alone in the world," accepted him as a student and later confirmed him as his Dharma successor. After completing his work with Huineng, Hui-zhung retired to a temple on Mount Baiya, where he remained for forty years. Although he never left the temple during that period, his fame extended to the court, and emperor Tzu-zong invited him to come to the capital. Hui-zhung deferred twice before finally agreeing to a third invitation. It is said that the emperor was so pleased with his acceptance that when the carriage carrying Hui-zhung approached the palace, the emperor himself went out to grasp its shaft and help pull it the final distance. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

Pointing at the Stone Lion: According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, one day, Emperor Su Tsung and Hui-Chung were walking in the front of the royal palace. Hui-Chung pointed at a stone lion and asked Emperor Su Tsung to give a turning word. Emperor Su Tsung said, "I can't, invite Kuo-Shih to give one." Hui-Chung said, "This mountain monk is guilty." Later, Tan-yuan-Ying-chên asked Hui-Chung, "Did Emperor Su Tsung understand the matter?" Hui-Chung said, "Let's not talk about that, now I want to know how do you understand this matter?"

Great Ear Tripitaka: Hui-chung, who was Zen Master to the Emperor Su Tsung of the Tang Dynasty, was highly respected by the

emperor, as well as by all the Zen Buddhists of China. His reputation spread to the emperor in the capital city. In the second year of Shang-Yuan era, the emperor Su-Zong, dispatched an envoy to invite him to the Imperial Capital and there he taught Dharma for three T'ang emperors, thus earning the title "National Teacher." At that time, a famous Indian monk named "Big Ears Tripitaka" came from the west to stay at the capital city. He claimed to have telepathic powers. The emperor Su-Zong called on the "National Teacher" to test this monk. When Tripitaka saw the National Teacher, he bowed and stood in deference to his right. The National Teacher said, "I hear that you have mind-reading power." Tripitaka Master replied, "I don't presume to say so." The National Teacher said, "Where do you say I am right now." Tripitaka Master said, "The master is a teacher of the whole nation. So why have you gone to the West River to see the boat race?" After a while, the National Teacher asked again, saying, "Now where do you say I am?" Tripitaka Master said, "The master is a teacher of the whole nation. So why have you gone to the Tianjin Bridge to see monkeys playing?" After some time, the National Teacher asked again, saying, "Where do you say I am right now?" Tripitaka Master made a wild guess and the master shouted, saying, "You wild fox spirit! Where is your mind-reading ability?" Tripitaka Master couldn't answer. Zen practitioners should always remember that self-awareness or its cultivated form, the illuminating consciousness which is a key to all inner realization, basically and qualitatively it is still "clinging-bound". Buddhist enlightenment is not gained through holding on to or inflating one's self-awareness. On the contrary, it is gained through killing or crushing any attachment to this illuminating consciousness; only by transcending it may one come to the innermost core of Mind, the perfect free and thoroughly nonsubstantial illuminating-Voidness. This illuminating-Void character, empty yet dynamic, is the Essence of the mind. So, enlightenment with the attachment of so-called telepathic powers, according to Hui-chung, only a wild fox spirit.

Why? How?: According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, and Nan-yang Hui-chung's records of Teachings, volume III, one day, a monk came and asked National Teacher, Hui-chung, "Why does the Master's Buddha-nature completely not have birth and death? Why is that from the Southern

Region half birth and death, and half is not birth and death?" Hui-chung said, "The greenish bamboo is all Suchness; the yellowish flowers are all Prajna. Someone does not accept and says it's a false doctrine; someone accepts and says it's inconceivable. How is it about?" Another monk asked, "When a Zen master observes that everything in the ten directions is empty, is that the dharmakaya?" The National Teacher said, "Viewpoints attained with the thinking mind are upside down." A monk asked, "Aside from mind is Buddha, are there any other practices that can be undertaken?" The National Teacher said, "All of the ancient sages possessed the two grandattributes, but does this allow them to dispel cause and effect?" He then continued, "The answers I have just given you cannot be exhausted in an incalculable eon. Saying more would be far from the Way. Thus it is said that when the Dharma is spoken with an intention of gaining, then it is just like a barking fox. When the Dharma is spoken without the intention of gaining, then it is like a lion's roar."

Vase of Pure Water: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, one day, a monk came and asked Zen master Nan-yang Hui-chung (675-775): "What is the true body of Vairocana Buddha?" Nan-yang said: "Bring me that pitcher of pure water." The monk brought him the pitcher. Nan-yang then said: "Now put it back where it was before." The monk returned the bottle to its former position. Then the monk asked his previous question again. Nan-yang said: "The ancient Buddhas are long gone."

Chương Hai Mươi Chín
Chapter Twenty-Nine

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Thần Hội Hà Trạch

Thần Hội là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ tám. Mặc dầu còn một người nối pháp khác nữa của Lục Tổ Huệ Năng, Thần Hội Hà Trạch, không được nhớ đến trong những câu chuyện Thiền truyền thống được truyền lại cho chúng ta ngày nay, Sư đóng một vai trò lịch sử cực kỳ quan trọng trong mắc xích của những câu chuyện này. Nguyên thủy Sư theo học Đạo giáo của Lão Trang, rồi sau đó lại được huấn luyện Thiền với Thần Tú của Thiền phái Bắc Tông. Khi Thần Tú được triệu hồi vào triều đình, ông này đã đề nghị rằng Thần Hội, lúc đó mới chỉ là một cậu bé hầy còn rất trẻ, nên đến gia nhập với chúng hội của Huệ Năng ở miền Nam. Hiện nay chúng ta có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền Sư Thần Hội như trong Truyền Đăng Lục, quyển V, và Kinh Pháp Bảo Đàn; tuy nhiên, có một số chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Kinh Pháp Bảo Đàn. Thần Hội Hà Trạch, họ Cao, sanh năm 670 sau Tây Lịch, xuất gia năm 13 tuổi. Ông là một trong những đệ tử nổi bật của Lục Tổ Huệ Năng. Ông mạnh mẽ ủng hộ cho vị trí của Lục Tổ trong lịch sử Thiền Tông Trung Hoa. Thần Hội dẫn đầu Thiền Phái truyền lại bởi Lục Tổ Huệ Năng ở phương Nam, và mạnh mẽ tấn công phái Thần Tú phương Bắc. Ông đưa ra hai lý do để tấn công phái Thần Tú. Lý do thứ nhất, ông tấn công về sự không chính thống của phái Thần Tú và mạnh mẽ cho rằng Huệ Năng mới là người truyền thừa y bát chính thống từ Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn. Dĩ nhiên cuộc tranh luận tự nói lên rằng ông chính là Thất Tổ của dòng Bồ Đề Đạt Ma. Lý do thứ nhì mà ông tấn công phái Thần Tú, ông cho rằng thiền phái của Thần Tú là “tiệm môn,” rất xa lạ với thiền phái “đốn ngộ” mà Lục Tổ Huệ Năng đã truyền lại. **Lấy Vô Trụ Làm Gốc, Thấy Tức Là Chủ:** Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương tám, năm mươi ba tuổi, Sư từ chùa Ngọc Tuyền đến tham lễ Lục Tổ Huệ Năng. Tổ hỏi: “Tri thức từ xa nhọc nhằn đến lại đem được cái gốc đến chăng? Nếu có gốc thì nên biết được ông chủ, thử nói xem?” Thần Hội thưa: “Lấy vô trụ làm gốc,

thấy tức là chủ.” Tổ bảo: Ông sa di này đâu nên nói như thế.” Thần Hội liền hỏi: “Hòa Thượng tọa thiền lại thấy hay chẳng thấy?” Tổ cầm gậy đánh ba gậy hỏi: “Tôi đánh ông đau hay chẳng đau?” Thần Hội đáp: “Cũng đau cũng không đau.” Tổ bảo: “Tôi cũng thấy cũng chẳng thấy.” Thần Hội hỏi: “Thế nào là cũng thấy cũng chẳng thấy?” Tổ bảo: “Chỗ thấy của tôi thường thấy những lỗi lầm nơi tâm mình, không thấy phải quấy tốt xấu của người khác, ấy do cũng thấy mà cũng chẳng thấy. Ông nói đau cũng chẳng đau là thế nào? Nếu ông chẳng đau thì đồng như cây đá, nếu ông đau thì đồng với phàm phu, tức khởi sân hận, ông hướng về trước thấy là hai bên, đau chẳng đau là sanh diệt, ông tự tánh lại chẳng thấy mà dám đùa với người.” Trong khi bị đánh, Thần Hội nghĩ: “Vị Thầy này thật vĩ đại. Thật khó mà gặp được một người như vậy dù trong nhiều kiếp. Đã gặp rồi không thể bỏ lỡ dịp may ngàn đời. Thần Hội liền lễ bái sám hối. Tổ lại nói: “Tâm ông nếu mê chẳng thấy thì hỏi thiện tri thức để tìm đường, còn tâm ông nếu ngộ tức tự thấy tánh, y pháp tu hành, ông tự mê không thấy tâm mình, trở lại hỏi ta thấy cùng chẳng thấy. Ta thấy thì tự biết há thay cái mê cho ông, nếu ông tự thấy cũng chẳng thay được cái mê cho ta, sao chẳng tự biết tự thấy mà hỏi ta thấy cùng chẳng thấy.” Thần Hội lại lễ hơn một trăm lạy, xin sám hối tội lỗi rồi siêng năng hầu hạ bên cạnh không rời.

Phật Tánh Không Tên Cũng Không Có Sự Diễn Tả, Ngay Khi Dùng Tên Và Được Diễn Tả Đi Nữa, Thì Phật Tánh Vẫn Vậy: Một hôm Tổ bảo chúng: “Tôi có một vật không đầu, không đuôi, không danh, không tự, không lưng, không mặt, các người lại biết chăng?” Thần Hội bước ra nói rằng: “Ấy là bốn nguyên của chư Phật, là Phật tánh của Thần Hội.” Tổ bảo: “Tôi đã nói với ông không danh không tự, ông liền gọi là bốn nguyên, là Phật tánh, ông nhằm đi lấy cớ tranh che đầu, cũng chỉ thành cái hạng tông đồ của tri giải.” Thần Hội nói: “Phật tánh không tên cũng không có sự diễn tả, nhưng vì Thầy hỏi nó là cái gì, thì tên và sự diễn tả đã được sử dụng. Tuy vậy, ngay khi dùng tên và được diễn tả đi nữa, thì Phật tánh vẫn vậy, vẫn không tên và không có sự diễn tả.” Tổ bèn đánh Thần Hội ba gậy. Đoạn, Tổ lại bảo tiếp: “Nói gì thì nói, người trẻ tuổi này sau này nếu đứng đầu tự viện, đem đến cho tông môn nhiều đệ tử chứng ngộ.” Rồi Tổ cho phép chúng hội giải tán. Đến tối, Tổ cho gọi Thần Hội vào phương trượng và hỏi: “Hôm nay ta đánh ông. Ông hay là Phật tánh cảm nhận cú đánh vậy?” Khi đối mặt với câu hỏi này thỉnh linh Thần Hội đạt ngộ. Sau khi Tổ diệt độ,

ngài Thần Hội vào Kinh Lạc, hoàng truyền pháp đốn giáo Tào Khê, viết bộ Hiển Tông Ký, thành hành ở đời gọi là Thiên Sư Hà Trạch.

Thiện Bất Thiện Cùng Là Đồng, Khen Chê Chẳng Động, Vui Buồn Chẳng Sanh: Tổ thấy các tông nạn vấn nhau, đều khởi tâm ác, phần nhiều nhóm ở dưới tòa của Tổ, Ngài thương xót mới bảo rằng: “Người học đạo, tất cả niệm thiện, niệm ác nên phải dẹp sạch, không tên có thể gọi, ấy gọi là tự tánh, tánh không hay ấy gọi là thật tánh, trên thật tánh dựng lập tất cả giáo môn, ngay lời nói liền phải tự thấy.” Các người nghe nói, thấy đều làm lễ, xin thờ Ngài làm Thầy. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương mười, vào niên hiệu Thái Cực năm Nhâm Tý, Diên Hòa tháng bảy (712 sau Tây Lịch), Tổ sai đệ tử đến Tân Châu, chùa Quốc Ân dựng tháp và khiến thợ khởi công gấp, năm kế cuối mùa hạ lạc thành, ngày mồng một tháng bảy Tổ họp đồ chúng bảo rằng: “Tôi đến tháng tám muốn lìa thế gian, các ông có nghi phải hỏi nhau sớm, tôi vì các ông phá nghi khiến các ông dứt mê, nếu tôi đi rồi, sau không có người dạy các ông.” Ngài Pháp Hải, vân vân, nghe Tổ nói thấy đều rơi lệ chỉ có Thần Hội thần tình bất động, cũng không có khóc. Tổ bảo: “Thần Hội tiểu sư lại được thiện bất thiện cùng là đồng, khen chê chẳng động, vui buồn chẳng sanh, ngoài ra đều không được, ở trong núi mấy năm, cứu cánh tu đạo gì? Nếu các ông buồn khóc là vì lo cho ai? Nếu lo ta chẳng biết chỗ đi thì ta tự biết chỗ đi, nếu ta chẳng biết chỗ đi thì trọn không báo trước cho các ông, các ông buồn khóc bởi vì chẳng biết chỗ đi của ta, nếu biết chỗ đi của ta tức không nên buồn khóc. Pháp tánh vốn không sanh diệt đi lại, các ông ngồi đây ta sẽ vì các ông nói một bài kệ gọi là ‘Chơn Giả Động Tĩnh’ kệ. Các ông tụng bài này cùng với ta ý đồng, y đây mà tu hành thì không mất tông chỉ. Chúng Tăng đều làm lễ, Tổ nói kệ rằng:

“Tất cả không có chơn, chẳng do thấy nơi chơn
 Nếu thấy được cái chơn, thấy đó trọn không chơn.
 Nếu hay tự có chơn, lìa giả tức tâm chơn.
 Tự tâm không lìa giả, không chơn chỗ nào chơn.
 Hữu tình tức biết động, vô tình tức không động.
 Nếu tu hạnh bất động, đồng vô tình bất động.
 Nếu tìm chơn bất động, trên động có bất động.
 Bất động là bất động, vô tình không Phật tánh.
 Hãy khéo phân biệt tướng, đệ nhất nghĩa bất động,
 Chỉ khởi cái thấy này, là dụng của chơn như.

Bảo những người học đạo, gắng sức phải dụng tâm,
 Chớ đối pháp Đại thừa, lại chấp trí sanh tử.
 Nếu bàn luận tương ứng, liền cùng bàn nghĩa Phật,
 Nếu thật không tương ứng, chấp tay khiến hoan hỷ.
 Tông này vốn không tranh, tranh tức mất ý đạo,
 Chấp nghịch tranh pháp môn, tự tánh vào sanh tử.”

Tri Chi Nhất Tự Chứng Diệu Chi Môn: Một chữ "Tri" là cửa vào tất cả lẽ huyền diệu. Thiền sư Thần Hội nói: "Một chữ "Tri" là cửa vào tất cả lẽ huyền diệu." Chữ "Tri" mà ngài Thần Hội muốn nói ở đây là sự tự chứng sâu xa hay trực giác Bát Nhã. Theo Thiền sư D.T. Suzuki, cái "Tri" hay tự chứng này tự bản chất vốn bất nhị. Nó có thể tự tri và có thể biết cái như thế mà không cần đến bất cứ một đối tượng bên ngoài nào để làm một điểm tựa hay sở y hay chất kích thích nhờ đó mà những tư tưởng trong vòng nhị nguyên mới hiện hành được. Như vậy, sự duy trì tự chứng sẽ tự động ngừng tác động của tướng phân (đối tượng sở tri) cũng như kiến phần (chủ thể năng tri). Sự tu tập tự chứng hay bản thể thức như vậy cuối cùng sẽ hủy diệt tất cả những tư tưởng nhị nguyên và mang hành giả đến với Phật quả. Đó là cốt tủy của Duy Thức và là lý do tại sao mà cả Duy Thức và Thiền đề cao sự quan trọng của việc kiến tính bằng cách dẹp bỏ mầu mực của tư tưởng nhị nguyên.

Zen Master Shen-Hui He-Ze's Methods of Sudden Teachings

Zen Master Shen-Hui, name of a Chinese Zen master in the eighth century. Although another heir of Hui-neng, Ho-tsê Shên-hui, is not remembered in the tradition Zen tales that have come down to us, he played an extremely important historical role in that chain of tales. He originally studied the Daoist teachings of Laozi and Zhuangzi, then trained Zen with Shen-hsiu of the Northern School. When Shen-hsiu was summoned to serve the Imperial Court, he suggested that Shen-hui, who was just a very young boy at the time, join Hui-neng's assembly in the South. We do have a lot of detailed documents on this Zen Master, i.e, the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume V, and the Platform Sutra; however, there is some interesting information on him in the Platform Sutra. Shen-Hui-He-Ze,

surname was Kao. He was born in 670 A.D., and left home at the age of 13. He was one of the eminent disciples of the Sixth Patriarch. He strongly supported and promoted Hui-Neng's place in Chinese Zen history. Shen-Hui led the Southern school, and strongly attacked what became widely known as the Northern school, the school associated with Shen-Xiu. Shen-Hui put forward two reasons for his attack on the Northern school: The first reason, he attacked the legitimacy as the Dharma heir of Hung-Jen and proposed that the honour belonged to Hui-Neng. Of course the argument was self-serving, since Shen-Hui could claim to be the true Seventh Patriarch of the Bodhidharma line. The second reason, for attacking Shen-Hsiu was his Dharma gate was gradual, which was fundamentally at odds with what Shen-Hui regarded as the genuine Zen of his teacher, Hui-Neng. *I Take Non-Dwelling as the Original and Seeing as the Owner*: According to the Platform Sutra, Chapter Eight, as a young boy at the age of thirteen years old, Shen-Hui came from Yu-Ch'uan to pay homage to the Sixth Patriarch Hui-Neng. The master said, "The Knowing One's journey must have been difficult. Did you bring the original with you? If you have the original, you should know the owner. Try to explain it to me." Shen-Hui said, "I take non-dwelling as the original and seeing as the owner." The Master said, "This Sramanera imitates the talk of others." Shen-Hui then asked, "When you sit in Ch'an, High Master, do you see or not?" The Master hit him three times with his staff and said, "When I hit you, does it hurt or not?" Shen-Hui replied, "It both hurts and does not hurt." The Master said, "I both see and do not see." Shen-Hui asked, "How can you both see and not see?" The Master said, "What I see is the transgression and error of my own mind. I do not see the right, wrong, good or bad of other people. This is my seeing and not seeing. How can you say it both hurts and does not hurt? If it does not hurt you are like a piece of stone but if it does hurt you are just like a common person and will give rise to hatred. Your 'seeing and not seeing' are two extreme and your 'hurting and not hurting' are production and extinction. You have not even seen your own nature and yet you dare to ridicule others." As he was being beaten, Shen-Hui thought: "This Master is such a great and wise sage. It is difficult to meet such a person even after many kalpas of time. Having met him today how can I lament my life?" Shen-Hui bowed, apologized and

thanked the Master. The Master continued, "If your mind is confused and you do not see, then ask a Good Knowing Advisor to help you find the way. If your mind is enlightened, then see your own nature and cultivate according to the Dharma. You yourself are confused and do not see your own mind and, yet, you come to ask me whether or not I see. If I see, I know it for myself but is that of any help to you in your confusion? In the same way your seeing is of no use to me. Why don't you know and see it for yourself, instead of asking me whether or not I see?" Shen-Hui bowed again over one hundred times, seeking forgiveness for his error. He served the Master with diligence, never leaving his side.

Buddha-nature Has Neither Name Nor Description, Even Named and Described, Buddha-nature Remains Without Name or Description: One day the Master addressed the assembly as follows: "I have a thing. It has no head or tail, no name or label, no back or front. Do you all know what it is?" Shen-Hui stepped forward and said, "It is the root source of all Buddhas, Shen-Hui's Buddha nature!" The Master said, "I just told you that it has no name or label, and you immediately call it the root-source of all Buddhas. Go and build a thatched hut over your head! You're nothing but a follower who pursues knowledge and interpretation." Shen-hui said, "Buddha-nature has neither name nor description, but because my master asked what it was, name and description are used. However, even name and described, it remains without name or description." The Master hit him three times with his staff. Then, the Sixth Ancestor continued to say, "No matter what I just said, in the future if this youngster heads a monastery, it will certainly bring forth fully realized disciples of our school." The the master dismissed the assembly. In the evening, Hui-neng called Shen-hui in and asked, "Today I struck you. Was it you or Buddha-nature that felt the blow?" When confronted with this question, Shen-hui suddenly came to awakening. After the Master's extinction, Shen-Hui went to Ching Lo where he propagated the Ts'ao-His Sudden Teaching. He wrote the Hsien-Tsung Chi which circulated widely throughout the land. He is known as Dhyana Master Ho-Che.

Attaining the Equality of Good and Evil. He Is Not Moved by Blame or Praise and Does Not Feel Sadness or Joy: The Master saw many disciples of other schools, all with evil intentions, gathered

beneath his seat to ask him difficult questions. Pitying them, he said, “Students of the way, all thoughts of good or evil should be completely cast away. What cannot be named by any name is called the self-nature. This non-dual nature is the real nature and it is within the real nature that all teaching doors are established. At these words you should see it for yourselves.” Hearing this, they all made obeisance and asked him to be their master. According to the Platform Sutra, Chapter Ten, in the seventh month of the year Jen-Tsu, the first year of T’ai-Chi and Yen-Ho reigns (around 712 A.D.), the Master sent his disciples to Hsin-Chou to build a pagoda at Kuo-Ên Temple. He ordered them to hurry the work and it was completed by the end of the summer of the following year. On the first day of the seventh month, he gathered his disciples together and said, “In the eighth month I wish to leave this world. Those of you with doubts should ask about them soon so that I may resolve them for you and put an end to your confusion, because when I am gone there will be no one to teach you.” Hearing this, Fa-Hai and others wept. Only Shen-Hui was unmoved and did not cry.

The Master said, "Little Master Shen-Hui has attained the equality of good and evil. He is not moved by blame or praise and does not feel sadness or joy. None of the rest of you have attained that. All these years on the mountain, how have you been cultivating? Now you cry. Who are you worrying about? Are you worrying that I don't know where I'm going? I know where I'm going. If I did not know, I wouldn't have been able to tell you about it in advance. No doubt you are crying because you don't know where I am going but if you knew you wouldn't need to cry. Originally, the Dharma nature is not produced or extinguished; it does not come or go. All of you sit down, and I will recite a verse called "The True-False Motion-Stillness Verse." If you take it up and recite it, you will be of the same mind as I am. If you rely on it to cultivate, you will not stray from the true principle of our school." The assembly bowed and begged the Master to recite the verse.

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

If you view anything as true, your view will be completely false.

You can know what is true by yourself.

Being apart from the false is the truth of the mind.

When your own mind is not apart from the false
 And lacks the truth, then where is the truth?
 Sentient beings understand motion, insentient beings do not move.
 If you cultivate the work of Non-movement,
 like insentient beings, you will not move.
 If you seek the true non-movement,
 in movement, there is non-movement.
 Non-movement is non-movement,
 but things without sentience lack the Buddha-seed.
 Fully able to discriminate among marks,
 but unmoving in the primary meaning:
 The very act of viewing in this way,
 itself is the function of true suchness.
 I tell you, students of the Way,
 apply your minds with effort and take care.
 At the gate of the Great Vehicle,
 do not grasp the wisdom of Birth and death.
 If there is response of these words,
 then let us discuss The Buddha's meaning together.
 If there is no response, join your hands
 together and make others glad.
 The basis of this school is non-contention,
 contention is not the meaning of the Way.
 For in grasping at the Dharma doors of
 contradiction and contention,
 The self-nature enters birth and death.

The One Word Knowledge Is the Gateway to All Mysteries: Zen master Shen-hui (666-770) said, "The one word knowledge is the gateway to all mysteries." What he meant here by "knowledge" (chih) was deep self-awareness or Prajna intuition. According to Zen master D.T. Suzuki, this "knowledge" or self-awareness, is intrinsically nondualistic. It can be aware of itself, and can be aware of such, without any outer object as an indispensable "support" or stimulus whereby thoughts within the dualistic pattern are brought into play. Thus the retaining of self-awareness will automatically stop the functioning of the objective known as well as the subjective knowing. The cultivation of self-awareness or pure consciousness will thus

eventually annihilate all dualistic thoughts and bring one to Buddhahood. This is the core of Yogacara and the reason why both Yogacara and Zen claim the importance of seeing one's mind-essence by warding off the dualistic pattern of thought.

Chương Ba Mười
Chapter Thirty

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Thạch Đầu Hy Thiên

Trong vòng năm mươi năm sau ngày Lục Tổ Huệ Năng thị tịch, Thiền đã được thiết lập một cách toàn vẹn ở Trung Hoa. Vào cuối thế kỷ thứ tám, hai vị Thiền sư đặc biệt được kính trọng. Một người là đệ tử của Thiền sư Thanh Nguyên Hành Tư là Thạch Đầu Hy Thiên. Người kia là đệ tử của Nam Nhạc Hoài Nhượng, là Mã Tổ Đạo Nhất. Vào thời của hai vị này, người ta nói rằng một vị hành giả không thể nào được xem như là một đệ tử nghiêm túc của nhà Thiền nếu người ấy không đến tham vấn một trong hai vị Thiền sư này. Thạch Đầu là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ tám. Ông sanh vào khoảng năm 700 sau Tây Lịch, quê ở làng Cao Yếu, quận Đoan Châu (bây giờ là phía Tây của Quảng Châu). Vào thời đó Cao Yếu là một khu vực hẻo lánh còn rất hoang dã. Lúc nhỏ, Sư được mô tả như là một cậu bé rộng lượng và có hạnh kiểm tốt, sáng trí và tự tin vượt ra ngoài số tuổi của mình. Ông họ Trần. Người ta kể lại khi thọ thai ông, mẹ ông tránh ăn thịt. Khi còn rất nhỏ mà sư đã không bao giờ làm phiền ai. Đến lúc lớn khôn, lúc nào sư cũng tự an ổn vui tươi, không khi nào tỏ vẻ không bằng lòng. Nơi ông ở dân chúng kính sợ quỷ thần nên giết bò mua rượu tế lễ. Sư một mình đi vào rừng sâu, phá đàn và thả bò đi. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Thạch Đầu Hy Thiên; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XIV: Năm lên 13 tuổi, Thạch Đầu đi đến Tào Khê, được Lục Tổ Huệ Năng thâu nhận, nhưng chưa thọ cụ túc giới. Khi Lục Tổ thị tịch, Sư đến học Thiền với Thanh Nguyên Hành Tư và trở thành người nối pháp của Thiền sư Thanh Nguyên. Sư cũng là thầy của Dược Sơn Duy Nghiễm, Thiên Hoàng Đạo Ngộ và Đôn Hà Thiên Nhiên. Sư là nhân vật chính trong việc phát triển Thiền sơ kỳ. Ba trong số năm truyền phái truyền thống Thiền ở Trung Hoa đều có nguồn gốc từ những người nối pháp của Thiền sư Thạch Đầu.

Ba trong số năm Thiền phái Trung Hoa ngày nay có nguồn gốc từ Thạch Đầu và những người kế tục ông. Giống như thầy Thanh Nguyên, cuộc đời của Thạch Đầu gần như không được nhiều người biết đến. Từ các bản văn xưa người ta thấy ông đã từng lãnh đạo một trung tâm Thiền nổi tiếng nằm trên núi Hành ở Hồ Nam. Đã có những trao đổi quan trọng giữa thiền viện của ông với một trung tâm thiền lớn khác thời đó trong tỉnh Giang Tây do thiền sư Mã Tổ Đạo Nhất lãnh đạo. Hai đại sư vui lòng cho đệ tử của mình qua lại giữa hai thiền viện, để họ có thể đi sâu vào thể nghiệm thiền của mình qua những 'Vấn Đáp' (mondo) hay 'Pháp Chiến' (hossen) với những thầy khác. Tuy nhiên, Mã Tổ cũng đã cảnh cáo các đệ tử của mình là đừng để bị 'mặt trơn của đỉnh núi đá' (Thạch Đầu) lôi cuốn. Điều này nói lên sự khâm phục của ông đối với sự thể nghiệm thiền mà ông 'không thể đạt tới được' của thiền sư Thạch Đầu. Trong Biên Niên Sử Phật Giáo đời Đường, có thể đọc thấy: "Ở phía tây con sông có Mã Tổ, ở phía nam hồ có thầy Thạch Đầu. Hai người đi lại với nhau; ai không gặp họ, sẽ bị ngu dốt." Ba trong năm nhà của Thiền là hậu duệ của Thạch Đầu. Ông tịch vào năm 790 sau Tây Lịch. Ông nhận thụy hiệu là "Vô Tế Đại Sư."

Hãy Tự Thấy Mình Trong Vạn Hữu, Thấy Từ Trong Ấy, Trọn Không Thiếu Việc Gì: Thạch Đầu là một trong những vị Tăng ở bên cạnh Lục Tổ trong những giờ phút cuối của ngài. Ngay lúc trước khi Lục Tổ thị tịch, Thạch Đầu hỏi: "Bạch Thầy, con phải làm gì đây?" Huệ Năng bảo: "Con nên đi đến chỗ của Hành Tư." Nhưng Thạch Đầu lại diễn dịch sai lời này với nghĩa là tâm Tư hay quán sát những tư tưởng trong lúc tu tập Thiền, một phương cách được một số thầy thời đó giảng dạy. Và để theo đúng cái mà mình hiểu về lời khuyên bảo của Huệ Năng, Thạch Đầu hết lòng tu tập tọa thiền, quán sát những tư tưởng khi chúng khởi lên và biến mất. Một ngày khi một vị đệ tử lớn tuổi của Huệ Năng hỏi Thạch Đầu tu tập thế nào. Thạch Đầu đáp: "Tôi tuân theo lời Tổ dạy; tôi quán sát sự khởi lên và biến mất của tư tưởng." Vị Tăng lớn tuổi nhẹ nhàng đề nghị rằng rất có thể Thạch Đầu đã hiểu sai Lục Tổ và bảo Thạch Đầu nên tìm đến người nối pháp của Lục Tổ là Thanh Nguyên Hành Tư. Sau khi nghe vị Tăng lớn tuổi giải thích, Sư đến học Thiền với Thanh Nguyên Hành Tư. Lúc đó Thiền sư Hành Tư có vài vị Tăng đang tu tập với mình, nhưng khi Thạch Đầu đến ra mắt, Hành Tư lưu ý: "Trong số đồ đệ của Lão Tăng, có nhiều loại trâu với hai sừng, nhưng chỉ cần một con kỳ lân một sừng làm được

việc (dân địa phương tin rằng rằng sự xuất hiện của một con kỳ lân báo trước một điềm lành đặc biệt)." Đệ tử của Hành Tư chẳng những tu tập Thiền mà còn phải học tập kinh điển cũng như những bộ luận từ Ấn Độ đã được phiên dịch sang tiếng Hoa. Thạch Đầu giác ngộ nhờ kết quả từ việc đọc một đoạn trong kinh: "Chỉ những ai nhìn thế gian theo cách tự thấy mình trong vạn hữu mới có thể được gọi là bậc Thánh." Nghe xong đoạn văn, trí óc Thạch Đầu bất chợt lóe sáng và cho rằng câu này vẫn chưa đủ. Sư đập tay xuống bàn và kêu lên: "Chỉ có bậc Thánh mới không có tự ngã, vì mọi thứ khác đều có cái ngã riêng của chúng. Vậy thì ai có thể nói về ông và về tôi, về cái ngã của tôi và của người khác?" Một hôm thiền sư Thanh Nguyên hỏi: "Có người nói Lãn Nam có tin tức." Thạch Đầu thưa: "Có người không nói Lãn Nam không có tin tức." Thanh Nguyên nói: "Nếu thế thì đại tạng tiểu tạng từ đâu mà ra?" Thạch Đầu thưa: "Thấy từ trong ấy, trọn không thiếu việc gì." Thanh Nguyên gật đầu chấp thuận câu trả lời này. Đời Đường niên hiệu Thiên Bảo, sau khi Hành Tư công nhận Thạch Đầu là một trong những người nối pháp, Sư đến Hoàn Nhạc tại Nam Tự, cạnh chùa về phía đông có gộp đá cao. Ông có tên Thạch Đầu (đầu hòn đá) do sự kiện ông sống trong một cái am mà ông tự xây trên một tảng đá lớn và phẳng đó. Vào năm 763, đệ tử thỉnh Sư xuống Lương Đao hoàng hóa. Từ đây hóa chủ Hồ Nam là Thạch Đầu và hóa chủ Giang Tây là Mã Tổ.

Ta Không Hội Phật Pháp Vì Ta Không Hiểu Phật Pháp: Trong một trong những buổi pháp thoại, một người đệ tử, Thiên Hoàng Đạo Ngộ, người mà về sau này cũng đạt được tiếng tăm của một bậc Thiền sư. Truyền thống Thiền đã bắt đầu chia ra làm một số trường phái khác nhau. Vì vậy một hôm Đạo Ngộ hỏi Thạch Đầu: "Ý chỉ Tào Khê người nào được?" Thạch Đầu nói: "Người hội được Phật pháp." Đạo Ngộ hỏi: "Thầy hội được không?" Thạch Đầu đáp: "Ta không hội Phật pháp." Đạo Ngộ hỏi: "Tại sao thầy hội không được?" Thạch Đầu đáp theo kiểu của Lục Tổ Huệ Năng: "Tại vì ta không hiểu Phật pháp."

Ai Đem Sanh Tử Cho Ông?: Có vị Tăng hỏi: "Thế nào là giải thoát?" Câu trả lời của Thạch Đầu cũng giống như câu trả lời được Tổ Bồ Đề Đạt Ma đáp cho Huệ Khả: "Ai trói ông?" Vị Tăng đáp: "Không có ai cả." Thạch Đầu nói: "Trong trường hợp này thì tại sao ông lại cần giải thoát?" Vị Tăng khác lại hỏi: "Thế nào là Tịnh Độ?" Nên ghi nhận rằng Tịnh Độ là một cảnh trời nơi mà các Phật tử thuần thành hy vọng

tái sanh vào. Đó là nơi thiếu vắng sự nhiễm ô; vì vậy mà Thạch Đầu đáp lại câu hỏi này bằng cách hỏi: "Cái gì làm dơ ông?" Lại một vị Tăng khác hỏi: "Thế nào là Niết Bàn?" Thạch Đầu đáp: "Ai đem sanh tử cho ông?"

Ta Cũng Chẳng Hội: Có vị Tăng hỏi: "Thế nào là ý Tổ Sư từ Ấn Độ sang?" Thạch Đầu đáp: "Hỏi cây cột cái đi." Vị Tăng nói: "Con không hội." Thạch Đầu nói: "Ta cũng chẳng hội." Bằng cách này, Sư đối đầu với nhiều giáo thuyết Phật giáo truyền thống khác nhau, buộc đồ đệ của mình phải ngoảnh mặt quay lưng với sự suy nghĩ và tìm về bên trong chính họ để thấy được chân tánh của mình.

Mã Đại Sư Có Giống Cái Đổng Củi Này Không?: Một hôm, Sư hỏi vị Tăng mới đến: "Từ đâu đến?" Vị Tăng thưa: "Từ Giang Tây đến." Thạch Đầu hỏi: "Thấy Mã Đại Sư chăng?" Vị Tăng đáp: "Dạ thấy." Thạch Đầu bèn chỉ đổng củi và bảo: "Mã Đại Sư có giống cái đổng này không?" Vị Tăng không đáp được, trở về thuật lại cho Mã Tổ. Mã Tổ hỏi: "Ông thấy đổng củi ấy bao lớn?" Vị Tăng nói: "Đổng củi lớn hết kể." Mã Tổ nói: "Ông mạnh thật!" Vị Tăng hỏi: "Sao thầy nói vậy?" Mã Tổ đáp: "Ông mang một đổng bầy lớn đó từ núi Nam Nhạc tới chỗ Thạch Đầu. Có phải là cần nhiều sức mạnh lắm không?"

Một Vật Cũng Không, Ông Nắm Cái Gì Đây?: Đại Diên nói: "Người xưa nói, 'Nói và không nói' đều đáng chê. Xin thầy giải thích." Thạch Đầu đáp: "Một vật cũng không, ông nắm cái gì đây?" Thạch Đầu lại nói: "Nếu dẹp bỏ cổ họng, miệng, môi, ông còn nói được không?" Đại Diên thưa: "Đâu còn gì nữa!" Thạch Đầu bảo: "Như thế là ông đã vào được cửa rồi đó!"

Hư Không Không Ngăn Ngại Mây Trắng Bay: Đạo Ngộ hỏi Thạch Đầu: "Thế nào là đại ý Phật pháp?" Thạch Đầu đáp: "Không đạt, không biết." Đạo Ngộ lại hỏi: "Bên ngoài chỗ này, có cái gì khác hay không?" Thạch Đầu đáp: "Hư không không ngăn ngại mây trắng bay." Đạo Ngộ lại hỏi: "Thế nào là Thiền?" Thạch Đầu đáp: "Một miếng ngói." Đạo Ngộ lại hỏi: "Thế nào là đạo?" Thạch Đầu đáp: "Cây gỗ."

Tâm, Phật, Chúng Sanh, Bồ Đề, Phiền Não Tên Tuy Khác Mà Thể Vẫn Đồng: Một hôm, sư thượng đường dạy chúng: "Pháp môn của ta do Phật trước truyền trao, không luận thiền định tinh tấn, chỉ đạt tri kiến Phật. 'Tức tâm tức Phật'. Tâm, Phật, chúng sanh, Bồ Đề, phiền não tên tuy khác mà thể vẫn đồng. Các ông nên biết, thể tâm linh của mình lia tánh đoạn và thường, không phải dơ sạch, lạng lẽ tròn đầy, phàm thánh

ngang bằng nhau, ứng dụng không lường, là tâm ý thức, ba cõi sáu đường chỉ do tâm mình hiện, như trăng đáy nước, như bóng trong gương, đâu có sanh diệt. Các ông khéo biết nó thì không gì mà chẳng đủ."

Thạch Đầu Lộ Hoạt!: Khi Đặng Ấn Phong từ biệt Mã Tổ đi nơi khác. Mã Tổ hỏi: "Ông định đi đâu?" Ấn Phong thưa: "Đến chỗ Thạch Đầu." Mã Tổ nói: "Đường đến chỗ Thạch Đầu trơn trượt lắm đó!" Ấn Phong nói: "Con có cây gậy tùy thân. Khi nào gặp chuyện thì nó sẵn sàng." Ấn Phong vừa đi đến chỗ Thạch Đầu, đi nhiều giuờng thiền ba vòng, rồi nện mạnh cây tích trượng xuống đất hỏi: "Ấy là tông chỉ gì?" Thạch Đầu nói: "Trời xanh! Trời xanh!" Ấn Phong không đáp được, quay về thưa lại với Mã Tổ. Mã Tổ bảo: "Ông nên đi lại bên ấy, đợi đến khi Thạch Đầu trả lời, thì ông gầm 'hừ' lên hai tiếng." Ấn Phong lại đi đến chỗ Thạch Đầu và làm như trước. Thạch Đầu bèn gầm 'hừ' lên hai tiếng. Ấn Phong không đáp được, lại quay trở về báo với Mã Tổ. Mã Tổ bảo: "Ta đã nói với ông là 'đường Thạch Đầu trơn trượt lắm kia mà!'" Đây là loại công án ở mức độ nào đó khó hiểu và khó giải thích. Những Thiền Tăng mô tả loại công án này như là loại "bất khả thể nhập," giống như "những rặng núi bạc và những bức tường sắt." Nói đúng ra, loại này chỉ có thể được hiểu bởi những hành giả có trình độ cao mà trực giác sâu xa của họ tương xứng với trực giác của những người đề ra công án, như thế họ mới có thể nhận thức được trực tiếp và rõ ràng ý nghĩa của công án mà không cần phải nhờ đến phỏng đoán hay phân tích. Nếu hành giả sẵn sàng không sợ hiểu lầm thì những công án loại này có thể không phải là tuyệt đối không thể hiểu hoặc không thể giải thích được, nhưng đây không phải là điều mong muốn của nhiều hành giả tu Thiền.

Yếu Chỉ Phật Pháp: Thạch Đầu Hy Thiên là một trong những đại sư của Thiền tông Trung Hoa trong giai đoạn Thiền tông đang phát triển rực rỡ vào thế kỷ thứ VIII. Một hôm Thiên Hoàng Đạo ngộ, một đệ tử của ngài, hỏi: "Yếu chỉ của Phật pháp là gì?" Thạch Đầu Hy Thiên đáp: "Không được, không biết." Đạo Ngộ nói: "Xin thầy dạy rõ hơn." Thạch Đầu Hy Thiên nói: "Bầu trời rộng mở không ngăn trở những đám mây trắng bồng bênh."

Hy Thiên Tham Đồng Khế: Tham Đồng Khế tiếng hoa có nghĩa là "Hòa hợp giữa sự khác nhau và sự giống nhau" hay sự đồng nhất giữa tương đối và tuyệt đối, hoặc "Tham Đồng Khế," được trước tác bởi

Thiền sư Trung Hoa Thạch Đầu Hy Thiên. Sư sanh năm 700 sau tây lịch, đã tham vấn Lục Tổ Huệ Năng và Thanh Nguyên Hành Tư. Về sau Sư đến vùng Hoành Nhạc tại Nam TỰ cất am tranh gần một đôi đá. Sư thường ngồi trên một mỏm đá lớn và bằng phẳng nên được gọi là Hòa Thượng Thạch Đầu. Sau nối pháp Thanh Nguyên Hành Tư, Hy Thiên là đệ tử nối pháp đời thứ hai của Lục Tổ Huệ Năng. Bài kệ "Tham Đồng Khế" được viết trước bài "Bảo Kính Tam Muội," một trước tác của đệ tử nối pháp đời thứ ba của Thiền sư Hy Thiên là Thiền sư Lương Giới Động Sơn. Cả hai bài này đã tạo thành giáo lý văn tự bí truyền của Thiền tông Tào Động Nhật Bản, được truyền từ đời này sang đời khác trong dòng Thiền Tào Động như những yếu tố quan trọng của việc truyền pháp. Do vậy, chúng là biểu hiện của tâm thức của một bậc giác ngộ. Cả hai đều bàn về năm mối quan hệ giữa cái tuyệt đối và cái tương đối. Sự nghiên cứu về năm mối quan hệ này từ lâu đã được xem như là một trong những nghiên cứu có ý nghĩa nhất trong hành trì Thiền. Bạch Ẩn Huệ Hạc, người đã hệ thống hóa các công án Thiền trong thế kỷ thứ XVIII, đã đưa nghiên cứu này gần cuối hệ thống công án của ông, như một công cụ đánh giá cơ bản về tham cứu công án. Trong "Tham Đồng Khế," từ "tham" nói về cảnh giới của những khác biệt, cái tương đối. Từ "đồng" có nghĩa là như nhau hoặc bằng nhau. "Khế" nghĩa là sự khế hợp, sự hợp nhất giữa cái giống nhau với cái khác biệt, và được liên hệ với hình ảnh bắt tay nhau. Khi chúng ta bắt tay nhau, các bàn tay là hai hay là một? Chúng không phải là hai mà cũng không phải là một. Do vậy, "khế" tức là sự hợp nhất cái tuyệt đối với cái tương đối như thể hai tay bắt nhau. "Tham Đồng Khế" là sự hòa hợp của cái tuyệt đối và cái tương đối, trong đó sự hòa hợp không có nghĩa là tương tự theo nghĩa đen, mà thay vào đó nghĩa là cái đồng và cái khác là không phải một, mà cũng không phải hai. Bài thơ của thiền sư Thạch Đầu Hy Thiên vào thế kỷ thứ tám, trong đó tác giả ca ngợi trạng thái đại giác vượt lên tất cả các tính nhị nguyên. Chủ đề căn bản của bài thơ còn biểu đạt sự phù hợp giữa tương đối và tuyệt đối. Tham Đồng Khế luôn được dùng để tụng niệm trong các thiền viện, nhất là phái Tào Động. Dưới đây là toàn bộ nội dung của "Tham Đồng Khế," theo quyển "Chỉ Quán Đả Tọa" của Thiền sư Taizan Maezumi:

"Trúc độ Đại Tiên tâm
 Đông Tây mật tương phú
 Nhân căn hữu lợi độn

Đạo vô Nam Bắc Tổ.
 Linh nguyên minh hạo khiết
 Chi phái ám lưu chú
 Chấp sự nguyên thị mê
 Khế lý diệc phi ngộ.
 Môn nhân nhất thiết cảnh
 Hồi hồ bất hồi hồ
 Hồi nhi cánh tương thiệp
 Bất nhĩ ý vị trụ.
 Sắc bản thù chất tượng
 Thanh nguyên dị lạc khổ
 Âm hiệp thượng trung ngôn
 Minh minh thanh trước cú.
 Tứ đại tánh tự phục
 Như tử đắc kỳ mẫu
 Hỏa nhiệt phong động dao
 Thủy thấp địa kiên cố.
 Nhãn sắc nhĩ âm thanh
 Tị hương thiệt hàm thố
 Nhiên y nhất nhất pháp
 Y căn diệp phân bố.
 Bản mạt tu quy tông
 Tôn ty dụng kỳ ngữ
 Đương minh trung hữu ám
 Vật dĩ ám tương ngộ.
 Đương ám trung hữu minh
 Vật dĩ minh tương đồ
 Minh ám các tương đối
 Thí như tiền hậu bộ.
 Vạn vật tự hữu công
 Đương ngôn dụng cập xứ
 Sự tồn hàm cái hạp
 Ly ứng tiễn phong trụ.
 Thừa ngôn tu hội tông
 Vật tự lập quy cũ
 Xúc mục bất hội đạo
 Vận túc yên tri lộ.

Tiến bộ phi cận viễn
 Mê cách sơn hà cố
 Cẩn bạch tham huyền nhân
 Quang âm mạc hư độ."
 (Tâm Đại Tiên Tây Trúc,
 Mật truyền Đông và Tây.
 Căn tính có bén lụt;
 Đạo không Tổ Bắc Nam.
 Nguồn linh sáng trong veo,
 Chi phái thâm tuôn trào.
 Chấp sự vốn mê muội,
 Khế lý đã ngộ đâu.
 Cửa cửa và mọi cảnh,
 Giao hồ không giao hồ.
 Giao hồ dẫm lên nhau,
 Chẳng thể, y chỗ đứng.
 Sắc vốn khác tượng, chất;
 Thanh cũng phi khổ lạc.
 Ngâm hợp lời thượng, trung;
 Sáng tỏ câu trong đục.
 Hoàn nguyên tính bốn đại,
 Như con tìm được mẹ.
 Lửa nóng, gió động lay;
 Nước ướt, đất cứng dày.
 Mắt, sắc; tiếng với tai;
 Mũi hương, lưỡi mặn chua.
 Nhưng y mỗi một pháp,
 Y gốc, là phân lớp.
 Gốc ngọn phải về tông,
 Tôn, ti, dụng ngữ riêng.
 Ngay chỗ sáng có tối,
 Chớ để tối gặp nhau.
 Trong tối có ánh sáng,
 Chớ để sáng nhìn nhau.
 Sáng và tối đối nhau,
 Như bước chân trước sau.
 Vạn vật công riêng,

Ngay lời, là chỗ dụng.
 Sự lưu, như hộp đậy;
 Lý như mũi tên ghim.
 Nướng lời thấu rõ tông,
 Chớ tự lập quy cũ.
 Mắt chạm không rõ đường,
 Vẫn bước vào lối Đạo.
 Tiến bước chẳng gần xa,
 Mê thì cách núi sông.
 Cẩn bạch người tham học lẽ huyền,
 Chớ để thời gian luống trôi qua).

(Theo Việt dịch của Tuệ Sỹ)

Sự ngụ ý của chữ "khế" này không những chỉ nói lên hai cái thực ra là một, mà còn chỉ cho chúng ta thấy sự hoạt động cả hai hợp thành một. Hợp nhất thành một loại mật khế. Tâm của bậc Đại Tiên Tây Trúc mật truyền Đông và Tây. Đức Phật đã chứng đắc cái "mật khế" này và truyền xuống nhiều đời, nhiều Tổ, cho đến chúng ta. "Mật khế" ngay trong sinh mệnh trần trụi sức sống này và "mật khế" ngay với chính bạn. Thiền sư Thạch Đầu khẳng định cuộc sống bình thường của chúng ta là phần hiện tượng, phần tương đối. Tuyệt đối là tính căn bản mà mắt thường không thể thấy. Ngài muốn nói khi tương đối tồn tại, thì cái hộp và nắp của nó khớp vào nhau. Tuyệt đối khớp với tương đối, giống như hai mũi tên gặp nhau trên không trung. Làm sao hai mũi tên có thể gặp nhau trên không trung? Có lẽ ai trong chúng ta cũng đều nghĩ rằng điều này hầu như là không thể, nhưng đây là một thí dụ rất thực tiễn bởi vì nó cũng giống như chuyện chúng ta có thể tương ngộ với thế giới hiện tượng bên ngoài thành nhất thể ở đây và bây giờ. Thiền sư Thạch Đầu muốn nhấn nhủ với tất cả hành giả tu Thiền rằng mọi người phải sống như thế nào để có thể làm cho sinh mệnh này khế hợp với tất cả hiện tượng bên ngoài thành đời sống của chính mình. Chúng ta không thể dựa vào bất cứ ai khác, một khi đã biết phương pháp rồi thì hãy thực hành. Mật khế không đâu khác, đó là tự mình thể chứng sự hoàn chỉnh mà mình đã có; thể tính của bạn không đâu khác, đó là chính bạn. Trong đời sống của bạn hai mũi tên này đã gặp nhau trên không trung từ lâu rồi. Chính trong suy nghĩ của bạn không phải là bạn thực sự mà là sinh mệnh Pháp, sinh mệnh Phật mới là bạn. Truyền chính là thể chứng sự thật này. Truyền cái gì và ai truyền cho? Kỳ thật, không ai có

thể truyền cái gì cho bạn cả, tự tính chân thật của bạn đương nhiên càng không thể được truyền từ bên ngoài. Đó chính là "mật khế." Hành giả tu Thiền nên luôn tin tưởng chính mình; chính mình là Phật đạo. Mình phải hợp nhất với Phật đạo. Đừng tách rời mình khỏi những ý kiến, sự phán đoán, và tư tưởng của mình, và cũng đừng cho rằng mình khác biệt với đời sống của mình. Nếu mình làm như vậy thì hai mũi tên không gặp nhau. Nếu nói có sự khó khăn, thì đó chỉ là làm thế nào mới có thể hợp thành một với chính mình.

Zen Master Shih-T'ou Hsi-Ch'ien's Methods of Sudden Teachings

Within fifty years of the Sixth Patriarch's death, Zen was fully established in China. At the end of the eighth century, two Zen masters in particular were revered. One was a student of Zen master Ch'ing-yuan Hsing-ssu, Shih-t'ou Hsi ch'ien. The other was Nan-yueh's disciple, Ma-tsu Tao-i. In their day it was said no one could be considered a serious student of Zen if that person had not visited one of these two masters. Zen Master Shih Tou Hsi Hsien, name of a Chinese Zen monk in the eighth century. Shih-T'ou-Hsi-T'ien was born in 700 A.D. in Cao-Yao hamlet, Duan-Chou district (west of present-day Kuang-Chou). At that time was a very primitive area. He was described as being a well-behaved and generous child who was bright and self-confident beyond his years. His last name was Chen. It is said that when Shi-Tou's mother became pregnant she avoided eating meat. When he was a small child he was untroublesome. As a young man he was magnanimous. The people where he grew up feared demons and performed debased sacrifices of oxen and wine. He would go alone into the deep woods and destroy the ceremonial altars, seize the oxen, and drive them away. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIV: Later, Shi-Tou went to Tao-Xi to become a disciple of the Sixth Patriarch Hui-Neng, but did not undergo full ordination as a monk. When the Sixth Patriarch died, Shi-Tou obeyed Hui-Neng's request to go to study with Hsing-ssu (also one of the great disciples of the Sixth

Patriarch) and became a dharma successor of Ch'ing-yuan Hsing-ssu. He was the master of Yuch-shan Wei-yen, T'ien-huang Tao-wu and Tan hsia T'ien-jan. He is a key figure of early Zen development. Three of the five traditional schools of Chinese Zen traced their origins through Shih Tou and his heirs.

Three of the five traditional schools of Chinese Zen traced their origins through Shi-Tou and his heirs. As in the case of his master Ch'ing-yuan, we know nearly nothing of the life of Shih-t'ou. From the source we can learn that he was the leading master of a famous center of Zen, which had developed in the Heng Mountains in Hunan (South of the Lake). Between this and another great Zen center of that time, which had formed in Kiangsi Province (West of the River) around the great Zen master Ma-tsu Tao-i, there was lively exchange. The two great masters often had their students travel back and forth between the two centers so that they could deepen their realization through mondo and hossen with other masters. Ma-tsu warned his students from time to time about the 'slipperiness of the clifftop' (Shih-t'ou), which was his way of expressing his high regard for the 'indomitable' Zen realization of Shih-t'ou. Thus it is said in the Buddhist Chronicles of the T'ang period, "West of the river lived Ma-tsu, south of the lake, Shih-t'ou. Between these two the people wandered about, and whoever never met these two masters remained ignorant." He died in 790 A.D. He received the posthumous name "Great Teacher Without Limit."

Let's See Ourselves in All Things, They All Came From These, Nothing Is Missing: : Shih-tou was among the monks around Huineng during his final hours. Just before the Sixth Patriarch passed away, Shih-tou asked him, "Master, what should I do?" Huineng instructed him, "You should go to Hsing-ssu." But Shih-tou interpreted this to mean he should observe his thoughts during the practice of meditation, a technique taught by certain teachers of the day. And to follow what he understood to be Huineng's advice, Shih-tou dedicated himself to sitting in meditation, observing his thoughts as they rose and passed away. One day an older disciple of Huineng asked Shih-tou how he was practicing. Shih-tou replied, "I'm following our master's instructions; I'm observing the rise and fall of my thoughts." The older monk gently suggested that Shih-tou may have misunderstood the Sixth Patriarch and told him he should seek out their master's heir, Ch'ing-

yuan Hsing-ssu. After listening to the old monk's explanation, Shih-tou went to see Hsing-ssu. Zen master Hsing Ssu had several monks studying with him, but when Shih-tou presented himself, the master remarked, "I have many cattle with two horns among my followers, but just one unicorn will do (it was a local belief that the appearance of a unicorn presaged a particularly auspicious occasion)." Hsing-ssu's students not only practiced meditation but also studied the Chinese translation of Buddhist texts from India as well as Indian and Chinese commentaries on those scriptures. Shih-t'ou's awakening came about as a result of a passage he read that declared: "Only those can be called holy who view the world in such a way that they see themselves in all things." Shih-t'ou had a sudden insight that this statement did not go far enough. He slammed his fist on the table, exclaiming: "Only those are holy who have no selves, for everything else is their self. Who, then, can speak of you and me, of one's self and another's self?" One day, Qingyuan said to Shih-t'ou, "Someone says there's news from Lingnan." Shih-t'ou said, "Someone doesn't say there's news from Lingnan." Qingyuan then said, "If that's so, then from where did the sutras and sastras come forth?" Shih-t'ou said, "They all came from this." Qingyuan nodded to approve this answer. In the first year of Tian Bao era (742-755) of the T'ang dynasty, after Hsing-ssu recognized Shih-t'ou as one of his successors, Shih-t'ou took up residence at South Temple on Heng Mountain. East of the temple there was a stone outcropping. He acquired the name Shih-T'ou or rock-top from the fact that he lived in a hut he had built for himself on that large flat rock. In 763, disciples invited him to go down to Liang-tuan to spread the Buddha-dharma. From that time on, Shih-t'ou was the master in Hunan "south of the lake" and Ma-tsu "west of the river."

I Haven't Attained the Buddhadharma Because I Can't Comprehend the Buddhadharma: During one of his his Dharma talks, one disciple, Tianhuang Daowu, who later acquired fame in his own right as a Zen master. The meditation tradition was already starting to divide into a number of different schools. So one day, Tianhuang Daowu asked Shih-tou, "Who is it who has attained the essential principle of Caoxi?" Shih-t'ou said, "The person who has comprehended the Buddhadharma." Daowu then asked, "Has the master attained it?" Shih-t'ou said, "I haven't attained it." Daowu said,

"Why haven't you attained it?" Following the Sixth Patriarch Hui-neng's style, Shih-t'ou said, "Because I can't comprehend the Buddhadharmas."

Who Has Given You Birth and Death?: A monk asked, "What is liberation?" Shih-t'ou's answer was the same as that given by Bodhidharma to Hui-k'o, "Who has bound you?" The monk replied, "No one." Shih-tou said, "In that case, why do you need liberation?" Another monk asked, "What is the Pure Land?" It should be noted that the Pure Land is a heaven where devotional Buddhists hope to be reborn. It is a place where all defilements are absent; therefore Shih-t'ou responded to this question by asking, "Who has polluted you?" Another monk asked, "What is nirvana?" Shih-t'ou said, "Who has given you birth and death?"

I Don't Understand Either: A monk asked Shih-t'ou, "Why did the First Ancestor come from the west?" Shih-t'ou said, "Ask the temple pillar." The monk said, "I don't understand." Shih-t'ou said, "I don't understand either." In this way, he dealt with the various traditional Buddhist teachings, forcing his students to turn away from speculation and search within themselves for their true nature.

Was Great Teacher Ma Like This Pile of Firewood?: One day, Shih-t'ou asked a monk who had just arrived, "Where have you come from?" The monk said, "From Jiangxi." Shih-t'ou said, "Did you see Great Teacher Ma, or not?" The monk said, "I saw him." Shih-t'ou pointed to a pile of firewood and asked, "Was he like this?" The monk didn't answer. He then returned to Ma-tsu's place and told him about this encounter with Shih-t'ou. Ma-tsu said, "Did you see how big the stack of wood was?" The monk said, "It was immeasurably big." Ma-tsu said, "You're really strong!" The monk said, "Why do you say that?" Ma-tsu said, "You carried a pile of wood all the way here from Mount Nanyue. Doesn't that take a lot of strength?"

If There's Not a Thing, What Could You Grasp?: Ta-Tien said, "An ancient said, 'Speaking and not speaking are both slander'. Please explain this to me." Shih-t'ou said, "If there's not a thing, what could you grasp?" Shih-t'ou also said, "If you take away your throat, your mouth, and your lips, could you still speak?" Ta-Tien said, "There's nothing left." Shih-t'ou said, "If that's so, then you've entered the gate!"

The Sky Does Not Obstruct the White Cloud's Flight: Daowu asked Shih-t'ou, "What is the great meaning of the Buddhadharm?" Shih-t'ou said, "Not attaining. Not knowing." Daowu asked, "Is there anything beyond this?" Shih-t'ou said, "The sky does not obstruct the white cloud's flight." The monk asked, "What is Zen?" Shih-t'ou said, "A piece of tile." The monk asked, "What is the Way?" Shih-t'ou said, "Wood."

Buddha, Mind, All Beings, Bodhi, Defilement, the Names of These Things Are Different, But Actually They Are One Body: One day, Zen master Shih-t'ou entered the hall and addressed the monks, saying, "My Dharma gate was first taught by former Buddhas. I don't say you need to practice some advanced form of meditation. Just see what the Buddha saw. 'This mind is Buddha mind'. 'Buddha, mind, all beings, wisdom, and defilement, the names of these things are different, but actually they are one body. You should each recognize your miraculous mind. Its essence is apart from temporary or everlasting. Its nature is without pollution or purity. It is clear and perfect. Common people and sages are the same. This mind reaches everywhere without limit. It is not constrained by the limits of consciousness. The three realms and six realms manifest from this mind. If this mind is like the moon reflected on water, where can there be creation and destruction? If you can comprehend this, then there is nothing that you lack."

The Way of Shih-Tou Is Very Slippery!: When Teng-Yin-Feng was taking his leave, Master Ma-tsu said to him, "Where are you going?" Teng-Yin-Feng said, "To Shih-t'ou's." Ma-tsu said, "Shih-t'ou's road is slippery." Ying-feng said, "I'll carry a wooden staff with me. When I encounter such places I'll be ready." Then Yin-Feng went off. Upon arriving at Shih-t'ou's, he circled the meditation bench, loudly struck his staff on the floor, and asked, "What is the essential doctrine?" Shih-t'ou said, "Blue heavens! Blue heavens!" Yin-feng didn't speak, but returned and reported this to Master Ma-tsu. Ma-tsu said, "Go there and ask him again. Wait for his answer, then make two roaring sounds." Yin-feng again went to Shih-t'ou and asked the question as before. Shih-t'ou made two roaring sounds. Yin-feng again didn't speak. He returned and reported this to Master Ma. The master said, "Like I told you, 'Shih-t'ou's road is very slippery!'" This is a kind of koan which is somewhat difficult to understand and explain. Zen monks describe this

type of koans as the "impenetrable type," like "silver mountains and iron walls." This can, strictly speaking, only be understood by advanced practitioners whose profound intuitions match those of the actors, thus enabling them to discern directly and clearly the meaning of the koan without resorting to guesses or analysis. If one is willing to risk missing the point, these koans may not be absolutely unintelligible or unexplainable, but this is not the desirability of many Zen practitioners.

The Essential Meaning of Buddha-Dharma: Zen master Shih Tou Hsi Hsien (Sekito) was one of the great Zen masters of the flowering of Zen in China in the eighth century. He was asked by one of his disciples, Zen master Tenno (Tian-huang): "What is the essential meaning of buddha-dharma?" Sekito replied, "No gaining, no knowing." Tenno asked again, "Can you say anything further?" Sekito answered, "The expansive sky does not obstruct the floating white clouds."

Hsi Ch'ien's Ts'an-T'ung-Ch'i: Ts'an-T'ung-Ch'i in Chinese means the "Coincidence of Difference and Sameness" or the Identity of Relative and Absolute, was written by Chinese Zen master Shih-t'ou Hsi-ch'ien. He was born in 700 A.D. He first sought instruction from the Sixth Patriarch, Hui-neng, then from Zen master Ch'ing-yuan Hsing-ssu. Later, he came to Hung-yueh region and built a thatched hut on a stonehead at Nan-Ssu. He used to sit on a big, flat stone and therefore wound up with the name Shih-t'ou, which means stone-head. Through his teacher Ch'ing-yuan Hsing-ssu, Hsi-ch'ien is the Dharma-grandson of the Sixth Patriarch, Hui-neng. The "Identity of Relative and Absolute" was written before the time of the Song of Jewel-Mirror Awareness (Hokkyozammai), which is ascribed to Zen master Liang-chieh, Hsi-ch'ien's dharma great grandson. Both of these two poems comprise the written esoteric teachings of the Japanese Soto Sect that have been handed down from teacher within the Soto lineage as important aspects of Dharma transmission. They, therefore, are embodiments of the mind of the Enlightened One. Both express and discuss the five relationships between the absolute and the relative. The intricate study of these five relationships has long been considered to be one of the most significant studies in Zen practice. In fact, Hakuin Ekaku, who systematized Zen kôans in the eighteenth century, put this study near the end of his kôan system to serve as a basic review of

kôan study. The the title "Ts'an-t'ung-ch'i," the word "San" refers to the realm of differences, the relative; the word "t'ung" is "sameness" or "equality." "Ch'i" has to do with unifying sameness and difference, and is associated with the image of shaking hands. When we shake hands, are the hands two or one? They are not-one, not-two. Thus, "ch'i" is the unifying of absolute and relative seen as two hands shaking. "Ts'an-t'ung-ch'i" is the identity of relative and absolute where identity does not mean literal equivalence, but rather that sameness and difference are not-one, not-two.

2) *Nội Dung Tham Đồng Khế*—*The Content of Ts'an-t'ung-ch'i*: Sandokai (jap)—The Identity of Relative and Absolute—"Hòa hợp giữa sự khác nhau và sự giống nhau."

—Coincidence of Difference and Sameness;" poem of the Chinese Zen master Shih-t'ou Hsi-ch'ien in the eighth century, celebrating the enlightenment state of mind that transcend all duality. The basic theme of the poem expresses the identity of Relative and Absolute. The ts'an-t'ung-ch'i is chanted up to the present day in Zen monasteries, particularly those of the Soto school. Here is Shih-t'ou Hsi-ch'ien's complete "The Identity Of Relative And Absolute," in "Appreciate Your Life: The Essence of Zen Practice" (p.134-135, Author: Taizan Maezumi Roshi):

"The mind of the Great Sage of India
Is intimately conveyed west and east.
Among human beings are wise ones and fools;
In the Way, there is no teacher of north and south.
The subtle source is clear and bright,
The branching streams flow in the dark.
To be attached to things is primordial illusion,
To encounter the absolute is not yet enlightenment.
All spheres, every sense and field,
Intermingle even as they shine alone,
Interacting even as they merge.
Yet keeping their places in expression of their own.
Forms differ primarily in shape and character,
And sounds in harsh or shooting tones.
The dark makes all words one;
The brightness distinguishes good and bad phrases.

The four elements return to their
 true nature as a child to its mother.
 Fire is hot, water is wet;
 wind moves and earth is dense.
 Eye and form, ear and sound,
 Nose and smell, tongue and taste, the sweet and sour.
 Each independent of the other like leaves
 that come from the same root;
 And though leaves and root must go back to the Source,
 Both root and leaves have their own uses.
 Light is also darkness,
 but do not move with it as darkness.
 Darkness is light; do not see it as light.
 Light and darkness are not one, not two,
 Like the foot before and the foot behind in walking.
 Each thing has its own being, which is not
 different from its place and function.
 The relative fits the absolute as a box and its lid.
 The absolute meets the relative
 Like two arrows meeting in midair.
 Hearing this, simply perceive the Source!
 Make no criterion:
 if you do not see the Way,
 You do not see It even as you walk on It.
 When you walk the Way,
 you draw no nearer, progress no farther.
 Who fails to see this is mountains and rivers away.
 Listen, those who would pierce this Subtle Matter,
 Do not waste your time by night or day!"

The implication of this "identity" is not just that two things are one thing, but that there is the activity of being one. The two interact, and yet they are one. Being one is the activity of intimacy. The mind of the Great Sage of India is intimately conveyed west and east. The Buddha realized this intimacy and handed it down generation after generation, ancestor to ancestor, to us. Being intimate is this vivid, vital life and being intimate with yourself! Zen master Shih-t'ou confirms that our ordinary life is the phenomenal or relative part; the fundamental, so-

called essential nature, which is somewhat invisible to our physical eyes, is the absolute. He means when the relative exists, the box and its lid fit together. When the absolute responds to it, it is like two arrows meeting in midair (when the relative exists, the absolute responds to it like a box and its lid. It is like two arrows meeting in midair). How can two arrows meet in midair? Perhaps everyone of us will say it is almost impossible for two arrows meet in midair, but this is a very practical analogy because it is like when we meet all external phenomena as one, right here, right now. Zen master Shih-t'ou wants to recommend to all Zen practitioners that we should live our life so that this life and all external phenomena are together intimate as our own life. We cannot rely on anyone else, once we know the method, just go ahead to practice it. Intimacy is nothing but realizing the fact that already you are as you are. Your essential nature is nothing but you as you are. See that two arrows already meeting is your own life. You are no longer whatever you think you are, you yourself are the life of the dharma, the life of Buddha. Realizing this fact is the moment of transmission. What can be transmitted and transmission from whom to whom? There is nothing to be transmitted from anybody else to you, not even your true Self. This is intimacy. Zen practitioners should always trust yourself as you truly are; you are already the Buddha Way itself. Be intimate with it. Do not make yourself separate with your opinions, your judgments, your ideas, with whatever you think your life is. When you do that, the two arrows miss each other. If there is any difficulty, it is simply the difficulty of how to be intimate with your self.

Chương Ba Mươi Một
Chapter Thirty-One

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Mã Tổ Đạo Nhất

Mã Tổ là một trong những đại thiền sư Trung Hoa vào đời nhà Đường, sanh năm 709 sau Tây Lịch tại huyện Thập Phương, Hán Châu (bây giờ thuộc tỉnh Tứ Xuyên). Hiện nay chúng ta có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Mã Tổ Đạo Nhất như Mã Tổ Ngữ Lục, Bích Nham Lục và Truyền Đăng Lục; tuy nhiên, có nhiều câu chuyện lý thú về vị Thiền sư này được ghi lại trong Truyền Đăng Lục, quyển VI. Năm 741 ông nhơn gặp và được Nam Nhạc Hoài Nhượng giáo hóa được giải ngộ. Cùng thời với ông còn tám đệ tử khác, nhưng chỉ có ông là được truyền tâm ấn mà thôi (tám đệ tử khác của Thiền sư Hoài Nhượng gồm Thường Hạo, Trí Đạt, Thản Nhiên, Thần Chiếu, Nghiêm Tuấn, Bồn Như, Huyền Ngang, và Pháp Không). Sau đó ông trở thành đại đệ tử của Nam Nhạc Hoài Nhượng. Ông thuộc thế hệ Thiền thứ ba sau Lục tổ Huệ Năng. Ông thường dùng tiếng hét để khai ngộ đệ tử. Ông cũng dùng phương cách đánh gậy vào thiền sinh hay vắn mũi thật đau làm cho thiền sinh chạm thẳng vào sự chứng ngộ chân tánh của họ. Người ta nói sau Lục Tổ Huệ Năng thì Mã Tổ là một thiền sư nổi tiếng nhất của Trung Quốc thời bấy giờ. Nam Nhạc Hoài Nhượng và Mã Tổ Đạo Nhất có thể được ví với Thanh Nguyên Hành Tư và Thạch Đầu Hy Thiên vậy. Thạch Đầu Hy Thiên (700-790) và Mã Tổ là hai vị sáng lập ra hai trường phái Thiền Nam Đỉnh Thiền trong tỉnh Giang Tây. Mã Tổ là vị thiền sư duy nhất trong thời sau Huệ Năng được gọi là một vị Tổ. Người học trò nổi tiếng và pháp tử của ông là Thiền sư Bách Trượng Hoài Hải. Mã Tổ xuất hiện trong các thí dụ 30 và 33 của Vô Môn Quan, cũng như trong thí dụ thứ 3, 53 và 57 của Bích Nham Lục. Sức mạnh tinh thần của Mã Tổ và hiệu quả của phương pháp đào tạo của ông được xác nhận bằng việc ông có tới 139 người nối pháp. Dù Mã Tổ có nhiều đệ tử kế thừa Pháp, song người nổi bật nhất là Bách Trượng Hoài Hải (720-814). Mã Tổ là vị Thầy đầu tiên có liên hệ với những hành vi độc đáo trong văn chương Thiền, như là đánh đệ tử hoặc giả

đáp trả lại những câu hỏi với một tiếng thét vô nghĩa "Ho!" Sư được mô tả như là một người có bước đi dài của loài bò mộng và cái nhìn chăm chăm của loài hổ, và người ta còn ghi lại được là Sư có khả năng lè lưỡi dài ra xa đến nỗi Sư có thể che trùm hết cái mũi của mình. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Nhất Cơ Nhất Cảnh: Tác dụng của tâm bên trong hay chủ quan đối lại với vật chất có hình thể bên ngoài (khách quan). Trong Bích Nham Lục, tấc 3, một cơ một cảnh một lời một câu vẫn mong có chỗ vào. Trên da thịt lành khoét thành thương tích thành ổ thành hang, đại dụng hiện tiền chẳng còn phép tắc, lại mong có việc hưởng thưởng che trời che đất, dò tìm chẳng được, thật bé nhỏ thay. Thế ấy cũng chẳng được, chẳng thế ấy cũng chẳng được, rất cao vót thay. Chẳng kẹt hai bên, làm sao mới phải? Cũng theo Bích Nham Lục, tấc 3, một hôm khi Thiền sư Mã Tổ (709-788) có bệnh, viện chủ đến thăm, hỏi: 'Đạo này thân thể Hòa Thượng thế nào?' Mã Tổ đáp: 'Mặt trời Phật, mặt trăng Phật.' Mãi đến ngày nay vẫn có người hiểu lầm nói rằng Mã Tổ đã dạy viện chủ: 'Mặt trái là mặt trời, mặt phải là mặt trăng.' Kỳ thật, chúng ta không rõ có phải Mã Tổ muốn dạy viện chủ hay không; tuy nhiên, khi nói như vậy có thể là chúng ta đã hiểu sai lầm ý của Tổ muốn gì. Chính vì vậy mà hành giả nên luôn nhớ rằng con đường hưởng thưởng ngàn thánh chẳng truyền, mà chúng ta lại nhọc hình như khỉ bắt bóng. Cái câu 'Nhật Diện Phật, Nguyệt Diện Phật' thật là khó thấy, mà chính ngay thiền sư Tuyết Đậu cũng thấy khó mà xác nhận được nó là thế nào. Hành giả tu thiền phải lui về với chính mình và xem xét cho kỹ trước khi chúng ta muốn tìm xem Mã Tổ muốn nói gì. Tuy nhiên, trước khi làm chuyện này, chúng ta hãy lắng nghe lời khuyên của thiền sư Tuyết Đậu qua hình ảnh 'hai mươi năm đấng cay dụng công tu hành' của chính ông thay vì bỏ thì giờ đi tìm ý nghĩa của công án này.

Nhật Diện Phật, Nguyệt Diện Phật: Đây là chủ đề của thí dụ thứ ba trong Bích Nham Lục. Thiền sư Mã Tổ (709-788) xuất hiện trong các thí dụ 30 và 33 của Vô Môn Quan, cũng như trong thí dụ thứ 3, 53 và 57 của Bích Nham Lục. Chúng ta hiểu về tâm của ngài nhiều hơn qua những công án này hơn là qua những dữ kiện lịch sử về cuộc đời của ngài. Ở đây, trong Bích Nham Lục 3, nói về "Nhật Diện Phật, Nguyệt Diện Phật." Một hôm khi Mã Tổ có bệnh, viện chủ đến thăm, hỏi: 'Đạo này thân thể Hòa Thượng thế nào?' Mã Tổ đáp: 'Mặt trời Phật, mặt trăng Phật.' Nói cách khác, Mã Tổ muốn nói rằng: "Cái thân

già nua này nếu không được mang đến nghĩa trang trong vòng ba ngày mới là lạ." Viện chủ bối rối, không biết trả lời thế nào. Mã Tổ muốn nói đến một đoạn văn trong kinh điển, Nhật Diện Phật thọ mạng đến một ngàn tám trăm năm. Nguyệt Diện Phật thọ mạng chỉ một ngày một đêm. Nhưng cho dầu thọ mạng của một người dầu ngắn hay dài, thì Phật tính vẫn luôn không thể nào đo lường được. Mãi đến ngày nay vẫn có người hiểu lầm nói rằng Mã Tổ đã dạy viện chủ: 'Mặt trời là mặt trời, mặt phải là mặt trăng.' Kỳ thật, chúng ta không rõ có phải Mã Tổ muốn dạy viện chủ hay không; tuy nhiên, khi nói như vậy có thể là chúng ta đã hiểu sai lầm ý của Tổ muốn gì. Chính vì vậy mà hành giả nên luôn nhớ rằng con đường hướng thượng ngàn thánh chẳng truyền, mà chúng ta lại học hình như khỉ bắt bóng. Cái câu 'Nhật Diện Phật, Nguyệt Diện Phật' thật là khó thấy, mà chính ngay thiền sư Tuyết Đậu cũng thấy khó mà xác nhận được nó là thế nào. Kỳ thật trong kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa thì Bồ Tát không hề sợ hãi bởi vì không có bệnh hoạn trong cảnh giới giác ngộ. Hành giả tu thiền phải lui về với chính mình và xem xét cho kỹ trước khi chúng ta muốn tìm xem Mã Tổ muốn nói gì. Tuy nhiên, trước khi làm chuyện này, chúng ta hãy lắng nghe lời khuyên của thiền sư Tuyết Đậu qua hình ảnh 'hai mươi năm đấng cay dụng công tu hành' của chính ông thay vì bỏ thì giờ đi tìm ý nghĩa của công án này. Đây là chỗ liên hệ luận lý giữa câu hỏi và câu trả lời? Nếu để ý chúng ta sẽ thấy đại sư Mã Tổ đã sử dụng một phương pháp trực tiếp hơn lời nói. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, phương pháp trực tiếp có công dụng nắm ngay lấy cuộc sống uyển chuyển trong khi nó đang trôi chảy, chứ không phải sau khi nó đã trôi qua. Trong khi dòng đời đang trôi chảy, không ai đủ thời giờ nhớ đến ký ức, hoặc xây dựng ý tưởng. Nghĩa là không có lý luận nào có giá trị trong lúc này. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng ngôn ngữ có thể dùng được, nhưng ngôn ngữ từ muôn thuở vốn kết hợp chặt chẽ với nét tâm tưởng suy lường nên mất hết nội lực, không trực tiếp truyền cảm được. Nếu dùng đến ngôn ngữ chỉ diễn tả được một ý nghĩa, một luận giải, chỉ biểu lộ một cái ngoại thuộc, nên không trực tiếp liên hệ gì đến cuộc sống. Đây chính là lý do tại sao nhiều khi các thiền sư tránh chuyện nói năng, tránh xác định, dầu là đối với những việc quá tỏ rõ, quá hiển nhiên cũng vậy. Hy vọng của các ngài là để cho đồ đệ tự tập trung tất cả tâm lực nắm lấy những gì người ấy mong ước, thay vì ghi

bắt lấy những mối liên lạc xa xôi vòng ngoài khiến cho người đệ tử bị phân tâm.

Như Hà Thị Phật?: Như hà thị Phật hay Phật là ai? Thiền sư Vân Cư Năng khi còn ở trong chúng của Mã Tổ, một hôm, Đại Mai hỏi Tổ: "Phật là gì?" Tổ nói: "Tức Tâm là Phật." Nhưng về sau này Mã Tổ lại đổi câu nói lừng danh này thành ra "Không Tâm, không Phật." Khi nghe nói lại như vậy, Đại Mai quả quyết: "Dầu ngày nay tiên sư có nói gì đi nữa, thì ta vẫn quyết rằng 'Tức Tâm tức Phật.'" Đến khi thiền sư Vân Cư Năng nói cho một vị Tăng nghe về sự việc này, vị Tăng ấy bảo: "Con không hiểu nổi, thầy có cách nào giúp?" Sư đáp: "Để giúp ông, tôi gọi y là Phật. Nếu hồi quang phản chiếu, ông hãy tự xem thân này là gì, tâm này là gì?" Có một vị Tăng hỏi Bách Trượng: "Phật là ai?" Bách Trượng hỏi lại: "Ông là ai?" Vị Tăng nói: "Tôi là mõ." Bách Trượng hỏi: "Ông biết mõ không?" Vị Tăng nói: "Sờ sờ ra đây." Bách Trượng bèn đưa cây phát tử lên và hỏi: "Ông có thấy không?" Vị Tăng đáp: "Thấy." Bách Trượng im lặng, không nói thêm một lời. Nhưng câu hỏi của vị Tăng được trả lời ở chỗ nào? Và ông ta có tìm thấy Phật chăng? Với cùng câu hỏi "Phật là ai?" nhưng các vị Thiền sư mỗi vị đều trả lời khác nhau. Qua những sự kiện này, chúng ta thấy ngay ở đây Phật không còn là một thực thể siêu việt được bao trùm giữa những hào quang của cõi trời; ngài cũng là một con người như chúng ta, đang trò chuyện với chúng ta, và ngài hoàn toàn là một con người có thể làm quen được. Và do đó, nếu ngài có phóng ra ánh sáng nào, chúng ta phải khám phá, vì nó không là cái có sẵn để cho chúng ta tiếp nhận. Đây là loại công án ở mức độ nào đó khó hiểu và khó giải thích. Những Thiền Tăng mô tả loại công án này như là loại "bất khả thể nhập," giống như "những rặng núi bạc và những bức tường sắt." Nói đúng ra, loại này chỉ có thể được hiểu bởi những hành giả có trình độ cao mà trực giác sâu xa của họ tương xứng với trực giác của những người đề ra công án, như thế họ mới có thể nhận thức được trực tiếp và rõ ràng ý nghĩa của công án mà không cần phải nhờ đến phỏng đoán hay phân tích. Nếu hành giả sẵn sàng không sợ hiểu lầm thì những công án loại này có thể không phải là tuyệt đối không thể hiểu hoặc không thể giải thích được, nhưng đây không phải là điều mong muốn của nhiều hành giả tu Thiền. Như vậy, với Mã Tổ, phi tâm phi Phật hay ngoài tâm ra không có Phật (Thị tâm thị Phật: This mind is Buddha). Thí dụ thứ 33 của Vô Môn Quan. Một ông Tăng hỏi ngài Mã Tổ: "Phật là gì?" Mã Tổ đáp: "Chẳng

tâm, chẳng Phật." Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, nếu thấy được chỗ đó, việc tham học đã xong.

Hôm Nay Ta Mệt, Hãy Tìm Đến Trí Tạng Mà Hỏi: Không luận bằng câu, không nói bằng lời. Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Mã Tổ: "Siêu tứ cú, tuyệt bách phi; xin Hòa Thượng chỉ thẳng cho biết ý chỉ Đông du của Tổ." Mã Tổ không trả lời thẳng mà thoái thác rằng: "Hôm nay ta mệt, không thể nói cho ông nghe được, tốt hơn, ông hãy tìm đến Trí Tạng mà hỏi." Vị Tăng nghe theo lời Mã Tổ tìm đến Trí Tạng và nêu lên câu hỏi: "Siêu tứ cú, tuyệt bách phi; xin huynh chỉ thẳng cho biết ý chỉ Đông du của Tổ." Trí Tạng nói: "Sao ông không hỏi Hòa Thượng?" Vị Tăng nói: "Chính Hòa Thượng dạy tôi lại đây kiếm thầy." Trí Tạng lại thoái thác: "Bữa nay tôi đau đầu nên cảm thấy không thể cất nghĩa việc đó cho ông được. Tốt hơn ông hãy tìm đến huynh Hải." Bấy giờ vị Tăng tìm đến Bách Trượng Hoài Hải và yêu cầu soi tỏ cho mình. Bách Trượng nói: "Đến chỗ này tôi chẳng biết gì hết." Khi vị Tăng thuật lại toàn thể sự vụ cho Mã Tổ nghe, Mã Tổ thốt lên rằng: "Đầu của Tạng trắng, đầu của Hải đen." Dầu cho đạo Thiền bị che dấu ở đây là gì đi nữa, đây há chẳng phải là một trong những giai thoại Thiền lạ lùng nhất, với một người cầu đạo nhiệt thành mà bị đẩy từ vị thầy này sang vị thầy khác, mà rõ ràng ai cũng làm bộ bệnh nặng không thể chỉ dẫn gì cho anh ta. Nhưng phải chăng có thể là Thiền được truyền đạt một cách xảo diệu ngay trong tính chất tầm thường này. Đây là một trong những trường hợp hết sức đặc biệt, mà có lẽ chúng ta không tìm thấy như vậy ở bất cứ đâu trong lịch sử tôn giáo hay triết học. Đây là phương pháp độc nhất vô nhị được các thiền sư đời trước chấp nhận khiến hành giả đời sau chúng ta lấy làm lạ và tự hỏi bằng cách nào mà thiền sư lại chịu đựng nổi, trừ phi vì khát vọng nhiệt thành muốn truyền kiến giải về Thiền cho môn đệ của mình.

Thực Chứng Bình Thường Và Sống Động: Bất kể Thiền là gì đi nữa thì nó vẫn là sự "Thực chứng, bình thường, và sống động nhất." Theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển III, Thiền sư Mã Tổ (709-788) đã tát vào mặt của người hỏi. Cũng theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển IV, Thiền sư Thiên Long, đã lặp lại những gì Hòa Thượng Câu Chi của thời lâu xa về trước đã làm, muốn chỉ cho chúng ta thấy Thiền là cái gì bằng cách đưa một ngón tay lên. Và cũng theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển VII, thì trong khi đó Thiền sư Tuyết Phong đá trái banh để trả lời cho câu hỏi Thiền là gì. Nếu chân lý nằm sâu trong chúng ta được khai

thì như vậy, vậy thì Thiền không phải là lối luyện tâm thực tế và trực tiếp nhất trong tất cả các tôn giáo hay sao? Và chẳng phải Thiền là lối tu độc đáo nhất hay sao? Thật vậy, Thiền không thể là bất cứ thứ gì khác hơn là độc đáo và sáng tạo bởi vì từ chối không tiếp xúc với khái niệm mà chỉ tiếp xúc thẳng với thực tướng của cuộc sống. Khi mà khái niệm được hiểu thì việc đưa một ngón tay lên cũng chỉ là chuyện rất thường thường trong đời sống con người. Nhưng khi nó được nhìn theo quan điểm của Thiền thì nó toát lên ý nghĩa thiêng liêng và sức sống mang tính sáng tạo. Vì thế chỉ cần Thiền chỉ ra được chân lý này trong cuộc sống thường và bị ràng buộc bởi khái niệm của chúng ta, chúng ta phải nói Thiền có lý do để tồn tại. Hơn nữa, Thiền sư Mã Tổ dạy: "Đạo không cần đến công phu tu tập, chỉ cần đừng làm nó ô nhiễm. Làm ô nhiễm là thế nào? Khi nào tâm thức của bạn còn dao động với những lo toan, thủ đoạn và dối trá, tất cả những thứ đó là ô nhiễm. Nếu bạn muốn hiểu Đạo một cách trực tiếp, cái tâm bình thường chính là con đường Đạo của bạn. Cái tâm bình thường mà tôi muốn nói đến là cái tâm không có sự giả dối, không phán xét chủ quan, không nắm giữ hay chối bỏ." Một hôm, một vị Tăng nói với Triệu Châu: "Con mới vào thiền viện, xin Thầy dạy cho." Triệu Châu nói: "Ông đã ăn xong phần cháo của ông chưa?" Vị Tăng trả lời: "Bạch Thầy, đệ tử đã ăn xong." Triệu Châu nói: "Tốt. Ông đi rửa cái chén đi." Lúc đó vị Tăng giác ngộ.

Túc Tâm Túc Phật, Phi Tâm Phi Phật: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, một hôm Mã Tổ thượng đường dạy chúng: "Các người mỗi người tin tâm mình là Phật, tâm này tức là tâm Phật. Tổ Đạt Ma từ Nam Ấn sanh Trung Hoa truyền pháp thượng thừa nhất tâm, khiến các người khai ngộ. Tổ lại dẫn kinh Lăng Già để ấn tâm địa chúng sanh. Sợ e các người điên đảo không tự tin pháp tâm này mỗi người tự có, nên Kinh Lăng Già nói: 'Phật nói tâm là chủ, cửa không là cửa pháp' (Phật ngữ tâm vi tông, vô môn vi pháp môn). Người phạm câu pháp nên không có chỗ cầu, ngoài tâm không riêng có Phật, ngoài Phật không riêng có tâm, không lấy thiện, chẳng bỏ ác, hai bên như sạch đều không nương cậy, đạt tánh tịnh là không, mỗi niệm đều không thật, vì không có tự tánh nên tam giới chỉ là tâm, sum la vạn tượng đều là cái bóng của một pháp, thấy sắc tức là thấy tâm, tâm không tự là tâm, như sắc mới có. Các người chỉ tùy thời nói năng tức sự là lý, trọn không có chỗ ngại, đạo quả Bồ Đề cũng như thế. Nơi tâm sinh ra thì gọi là sắc, vì biết sắc không, nên sanh tử chẳng sanh. Nếu nhận rõ tâm

này, mới có thể tùy thời ăn cơm mặc áo nuôi lớn thai Thánh, mặc tình tháng ngày trôi qua, đâu còn có việc gì. Các người nhận ta dạy hãy nghe bài kệ này:

“Tâm địa tùy thời thuyết
 Bồ đề diệc chỉ ninh
 Sự lý câu vô ngại
 Đương sanh tức bất sanh.”
 (Đất tâm tùy thời nói,
 Bồ đề cũng thế thôi
 Sự lý đều không ngại,
 Chính sanh là chẳng sanh).

Có vị Tăng hỏi: “Hòa Thượng vì cái gì nói tức tâm tức Phật?” Sư đáp: “Vì dễ con nít khóc.” Vị Tăng hỏi: “Con nít nín rồi thì thế nào?” Sư đáp: “Phi tâm phi Phật.” Vị Tăng lại hỏi: “Người trừ được hai thứ này rồi, phải dạy thế nào?” Sư đáp: “Nói với y là Phi Vật.” Vị Tăng lại hỏi: “Khi chợt gặp người thế ấy đến thì phải làm sao?” Sư đáp: “Hãy dạy y thế hội đại đạo.”

Vạn Pháp Nhất Tâm: Duy Tâm Luận cho rằng hết thảy mọi pháp đều do tâm tạo ra (theo Kinh Hoa Nghiêm thì mọi thứ trong tam giới chỉ là một tâm; theo Kinh Bát Nhã, tâm là thiên đạo đối với vạn pháp. Nếu biết được tâm tức là biết được vạn pháp). Theo quyển Nhật Diện Phật, một hôm Thiền sư Mã Tổ (709-788) thượng đường dạy chúng: “Ánh trăng lan tỏa muôn nơi, nhưng vầng trăng chân thực chỉ có một. Các suối nguồn nhiều vô kể, nhưng bản chất của nước chỉ là một. Các hiện tượng nhiều hằng hà sa số trong vũ trụ, nhưng khoảng thái hư chỉ có một. Người ta hay nói nhiều về đạo lý, nhưng 'vô ngại trí' chỉ có một. Tất cả những gì phát sinh trong thế gian đều xuất phát từ cái Tâm Nhất Tướng. Xây dựng hay phá hoại, cả hai đều là chức năng cao quý. Tất cả đều là nhất ngã. Bất kỳ bạn đứng ở đâu, bạn cũng không thể đứng ngoài Chân Lý. Nơi bạn đang đứng chính là chân lý. Tất cả là bản thể của bạn. Làm sao có thể có gì khác được? Vạn pháp là Phật pháp và tất cả các pháp đều là giải thoát. Giải thoát đồng nhất với chân như: vạn pháp không bao giờ rời xa chân như. Đi, đứng, nằm, ngồi tất cả đều là chức năng bất khả tư nghì. Kinh điển dạy rằng Phật pháp ở khắp mọi nơi.”

Bồ Đề Chính Là Tùy Thời Nói Năng Trọn Không Chỗ Ngại: Một khi Thiền sư Nam Nhạc ấn khả sự giác ngộ của Mã Tổ (709-788), thì

Mã Tổ lui về sống đời ẩn dật ở một vùng nông thôn ít ai biết đến. Sư đã thay đổi chỗ ở đến năm bảy lần sau khi những đệ tử tìm ra chỗ ở của mình, nhưng bất cứ nơi nào Sư đi đến, những người quyết chí đạt ngộ đều tìm ra Sư. Khởi đầu một mẫu mực lập đi lập lại bởi những thầy Thiền trong thời mà người ta gọi là Giai Đoạn Cổ Điển Thiền là phương pháp Thiền có tính thách thức và thường là kỳ dị của Mã Tổ. Về sau người ta mô tả giáo pháp của Mã Tổ là "Dị ngôn dị hành." Mã Tổ thường không bàn kinh điển cũng không cử hành những nghi thức tôn giáo, mà thường là thích nắm bắt những hoàn cảnh khởi lên trong sinh hoạt thường nhật hơn. Trong phong cách này, Mã Tổ đã giúp cho khoảng 139 đệ tử của mình đạt được địa vị Thiền Sư. Một hôm Thiền sư Mã Tổ (709-788) thượng đường dạy chúng: "Các người mỗi người tin tâm mình là Phật, tâm này tức là tâm Phật. Tổ Đạt Ma từ Nam Ấn sang Trung Hoa truyền pháp thượng thừa nhất tâm, khiến các người khai ngộ. Tổ lại dẫn kinh Lăng Già để ẩn tâm địa chúng sanh. Sợ e các người điên đảo không tự tin pháp tâm này mỗi người tự có, nên Kinh Lăng Già nói: 'Phật nói tâm là chủ, cửa không là cửa pháp' (Phật ngữ tâm vi tông, vô môn vi pháp môn). Người phạm câu pháp nên không có chỗ cầu, ngoài tâm không riêng có Phật, ngoài Phật không riêng có tâm, không lấy thiện, chẳng bỏ ác, hai bên như sạch đều không nương cậy, đạt tánh tội là không, mỗi niệm đều không thật, vì không có tự tánh nên tam giới chỉ là tâm, sum la vạn tượng đều là cái bóng của một pháp, thấy sắc tức là thấy tâm, tâm không tự là tâm, như sắc mới có. Các người chỉ tùy thời nói năng tức sự là lý, trọn không có chỗ ngại, đạo quả Bồ Đề cũng như thế. Nơi tâm sinh ra thì gọi là sắc, vì biết sắc không, nên sanh tử chẳng sanh. Nếu nhận rõ tâm này, mới có thể tùy thời ăn cơm mặc áo nuôi lớn thai Thánh, mặc tình tháng ngày trôi qua, đâu còn có việc gì. Các người nhận ta dạy hãy nghe bài kệ này:

“Tâm địa tùy thời thuyết
 Bồ đề diệc chỉ ninh
 Sự lý câu vô ngại
 Đương sanh tức bất sanh.”
 (Đất tâm tùy thời nói,
 Bồ đề cũng thế thôi
 Sự lý đều không ngại,
 Chính sanh là chẳng sanh).

Có vị Tăng hỏi Thiền sư Mã Tổ (709-788): “Hòa Thượng vì cái gì nói tức tâm tức Phật?” Sư đáp: “Vì đỡ con nít khóc.” Vị Tăng hỏi: “Con nít nín rồi thì thế nào?” Sư đáp: “Phi tâm phi Phật.” Vị Tăng lại hỏi: “Người trừ được hai thứ này rồi, phải dạy thế nào?” Sư đáp: “Nói với y là Phi Vật.” Vị Tăng lại hỏi: “Khi chợt gặp người thế ấy đến thì phải làm sao?” Sư đáp: “Hãy dạy y thế hội đại đạo.”

Cái Tâm Không Hiểu Đó Là Phật, Chứ Chẳng Có Cái Nào Khác!:

Một hôm, có một vị Tăng đến tìm Mã Tổ, Mã Tổ nhận xét: "Chao ôi! Một Phật đường vôi vôi mà không có Phật trong đó!" Vị Tăng làm lễ và nói: "Đối với văn học của Ba Thừa, tôi đã hơi thấu hiểu, nhưng thật chưa hiểu giáo lý Thiền tông, theo đó, tức Tâm tức Phật." Mã Tổ đáp: "Cái tâm không hiểu đó là Phật, chứ chẳng có cái nào khác." Vị Tăng vừa quay mặt đi ra thì Mã Tổ gọi lại: "Đại đức ơi!" Vị Tăng quay trở lại. Mã Tổ hỏi: "Đó là cái gì?" Câu hỏi này đánh thức tâm trí vị Tăng dậy để hiểu trọn vẹn Thiền, và vị Tăng làm lễ. "Thôi gã ngu si! Lễ lạy mà làm gì?" Đó là những lời sau chót của Mã Tổ cho vị Tăng. Điều này cho thấy Mã Tổ không dùng thủ đoạn hay phương pháp riêng biệt nào giúp cho tâm trí của đệ tử có thể được chín muồi cho chứng nghiệm. Ngài đã vì vị Tăng, tùy cơ duyên mà bày tỏ Thiền bằng những đường lối thực tiễn nhất. Thật vậy, Thiền không phải là trò hý luận mà là một sự thực sống động, sự thực liên hệ mật thiết với chính sự sống. Các thiền sư thường hay lợi dụng mọi cơ hội trong đời sống hằng ngày. Trong trường hợp này, Mã Tổ đã dùng chính cấu trúc cơ thể của vị Tăng để đánh thức ý thức của đồ đệ mình trước chân lý của Thiền.

Uống Hết Nước Sông Giang Tây: Sau khi Thạch Đầu xác nhận Bàn Long Uẩn (740-803) là người kế vị Pháp của ông. Bàn Long Uẩn tiếp tục theo học với Mã Tổ với cùng một câu hỏi "Người nào không bị lệ thuộc vào vạn vật (với tất cả các hiện tượng)?" Mã Tổ đáp lại: "Ta sẽ nói điều đó cho người khi người uống một mạch hết nước sông Giang Tây." Đối với người bình thường, câu trả lời của Mã Tổ cho câu hỏi thật nghiêm chỉnh như vậy quả là chẳng vô đề chút nào. Thậm chí nó hầu như có vẻ thóa mạ và bất kính đối với nhiều người. Tuy nhiên, nghe xong, Bàn Long Uẩn lại đạt được đại giác. Ông bèn ở lại Giang Tây tham thừa Mã Tổ được hai năm. Đó cũng là lý do tại sao Bàn Long Uẩn lại trở thành một trong những đệ tử tại gia xuất sắc nhất của nhà Thiền thời bấy giờ. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng cuộc đối thoại giữa hai vị Thiền sư xuất chúng như vậy không thể bị

xem nhẹ. Dầu cuộc đối thoại này có vẻ dễ dàng và thậm chí bất cần đời, vẫn dấu bên trong một viên ngọc quý giá nhất trong văn học Thiền.

Hôm Nay Lão Tăng Bận, Hôm Khác Hãy Tôi!: Một hôm, Phần Châu Vô Nghiệp, Thiền sư Trung Hoa vào cuối thế kỷ thứ VIII, đến hỏi Mã Tổ: "Tổ sư từ phương Tây đến mật truyền tâm ấn gì?" Mã Tổ không trả lời thẳng mà thoái thác rằng: "Hôm nay ta bận, khi khác hãy đến." Khi Vô Nghiệp vừa đi ra, Mã Tổ liền gọi lại: "Đại Đức!" Vô Nghiệp bèn quay đầu trở lại. Mã Tổ bảo: "Đây là cái gì?" Vô Nghiệp tức thì hiểu ý và làm lễ, lúc ấy Mã Tổ lại nói: "Cái gã khờ khạo này, lạy lạy làm gì?" Đây là một trong những trường hợp hết sức đặc biệt, mà có lẽ chúng ta không tìm thấy như vậy ở bất cứ đâu trong lịch sử tôn giáo hay triết học. Đây là phương pháp độc nhất vô nhị được các thiền sư đời trước chấp nhận khiến hành giả đời sau chúng ta lấy làm lạ và tự hỏi bằng cách nào mà thiền sư lại chịu đựng nổi, trừ phi vì khát vọng nhiệt thành muốn truyền kiến giải về Thiền cho môn đệ của mình. Dầu cho đạo Thiền bị che dấu ở đây là gì đi nữa, đây há chẳng phải là một trong những giai thoại Thiền lạ lùng nhất, với một người cầu đạo nhiệt thành mà bị thầy làm bộ bận không thể chỉ dẫn gì cho anh ta. Nhưng phải chăng có thể là Thiền được truyền đạt một cách xảo diệu ngay trong tính chất tầm thường này.

Hư Không Giảng Pháp: Lượng là tên của một vị Sa Môn Trung Hoa, một nhà bác học, thông các kinh luận vào cuối thế kỷ thứ VIII. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VIII, một hôm, Sa Môn Lượng đến tham vấn Mã Tổ, Tổ hỏi: "Nghe nói tòa chủ học thông các kinh luận, có phải như vậy không?" Sa Môn Lượng đáp: "Vâng, chắc là như vậy." Mã Tổ hỏi: "Giảng kinh như thế nào?" Sa Môn Lượng đáp: "Đem tâm mà giảng." Mã Tổ nói: "Tâm như diển viên, ý như thẳng hê; thì làm sao tâm biết giảng?" Sa Môn Lượng lớn tiếng cãi lại: "Tâm không biết giảng, vậy hư không giảng được chắc?" Mã Tổ nói: "Quả nhiên là vậy, hư không giảng được." Dĩ nhiên, Sa Môn Lượng không chịu, muốn bỏ đi; vừa mới bước đi ra, Mã Tổ gọi lại: "Tòa chủ!" Sa Môn Lượng, nhà bác học, quay lại, thì hoát nhiên đại ngộ, liền làm lễ Mã Tổ. Nhưng Mã Tổ lại bảo: "Gã chậm lụt này, lễ bái làm chi vậy?" Sa Môn Lượng trở về chùa của mình và nói với các đồ đệ: "Ta tưởng mình giảng kinh luận không ai bì kịp; thế mà hôm nay bị Mã Tổ hỏi, công phu tu tập bình sinh của ta tiêu tan như băng rã hết!" Thiền sư Mã Tổ Đạo Nhất sống vào khoảng cuối nhà Đường đầu nhà Tống (vào

khoảng giữa thế kỷ thứ X). Lúc đó thiên hướng phát triển của giáo pháp Thiền tông dần hồi thay thế các tông phái khác ở Trung Hoa. Nghĩa là thái độ Thiền đối với truyền thống, và triết lý đạo Phật, có khuynh hướng coi nhẹ việc học hỏi theo thứ lớp của nó, lơ là kinh điển và các thứ siêu hình trong kinh.

Một Cú Đá Khiến Vị Tăng Đạt Ngộ: Một hôm, có một vị Tăng đang tham gia vào việc sửa cây tử đằng. Vị Tăng nhân cơ hội đặt câu hỏi với Thiền sư Mã Tổ (709-788): "Tại sao Sơ Tổ từ Tây đến?" Đây là một câu hỏi công thức có nghĩa là "ý nghĩa của giáo pháp của Tổ Bồ Đề Đạt Ma là gì?" Vị Tăng mong được một câu trả lời bằng miệng đáp lại từ Mã Tổ, nhưng Mã Tổ đáp trả lại bằng cách tiến tới gần vị Tăng và nói thầm: "Ông tới gần một chút nữa rồi lão Tăng sẽ nói cho ông nghe." Khi vị Tăng đi gần tới Mã Tổ thì bị Sư đá cho một cái thật mạnh đến nỗi vị Tăng té nhào xuống đất. Khi chạm đất thì vị Tăng đạt ngộ, và ngồi dậy cười mãi không dứt. Mã Tổ hỏi: "Ông cười có ý gì?" Vị Tăng nói: "Thật lạ làm sao! Thật kỳ làm sao! Giáo pháp của Phật quả là mệnh mông không kể xiết. Và tuy vậy ngay bây giờ đây ta thấy hết thấy đều hiển lộ trên đầu một sợi lông." Về sau này khi được hỏi về vụ việc này, thì vị Tăng nói là kể từ khi bị Mã Tổ đá cho đến nay ông ta không thể nào nhịn được cười. Tuy nhiên, phải nói một cách thực lòng, phương tiện thiện xảo, như cú đá này của Mã Tổ, được sử dụng trong trường hợp này vừa không có hiệu quả mà cũng vừa tàn bạo nếu như người học chưa đạt được mức độ sẵn sàng nào đó qua tu tập truyền thống hay nghi thức.

Thế Ấy Cũng Được, Chẳng Thế Ấy Cũng Được: Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Mã Tổ (709-788) và một vị Tăng. Theo Bích Nham Lục, tấc 3, một hôm khi Mã Tổ có bệnh, viện chủ đến thăm, hỏi: "Đạo này thân thể Hòa Thượng thế nào?" Mã Tổ đáp: "Mặt trời Phật, mặt trăng Phật." Mãi đến ngày nay vẫn có người hiểu lầm nói rằng Mã Tổ đã dạy viện chủ: "Mặt trái là mặt trời, mặt phải là mặt trăng." Kỳ thật, chúng ta không rõ có phải Mã Tổ muốn dạy viện chủ hay không; tuy nhiên, khi nói như vậy có thể là chúng ta đã hiểu sai lầm ý của Tổ muốn gì. Với người xưa, một cơ, một cảnh, một lời một câu vẫn mong có chỗ vào. Trên da thịt lành mạnh muốn khoét thành thương tích thành ổ hang. Đại Dụng hiện tiền chẳng còn phép tắc, lại mong có việc hưởng thượng che trời che đất, dò tìm chẳng được. Thế ấy cũng được, chẳng thế ấy cũng được, thật vi tế thay. Thế ấy cũng

chẳng được, chẳng thế ấy cũng chẳng được, thật cao chót vót thay. Chẳng kẹt hai bên làm sao mới phải đây? Chính vì vậy mà hành giả nên luôn nhớ rằng con đường hướng thượng ngàn thánh chẳng truyền, mà chúng ta lại nhọc hình như khỉ bắt bóng. Cái câu 'Nhật Diện Phật, Nguyệt Diện Phật' thật là khó thấy, mà chính ngay thiền sư Tuyết Đậu cũng thấy khó mà xác nhận được nó là thế nào. Hành giả tu thiền phải lui về với chính mình và xem xét cho kỹ trước khi chúng ta muốn tìm xem Mã Tổ muốn nói gì. Tuy nhiên, trước khi làm chuyện này, chúng ta hãy lắng nghe lời khuyên của thiền sư Tuyết Đậu qua hình ảnh 'hai mươi năm đặng cay dựng công tu hành' của chính ông thay vì bỏ thì giờ đi tìm ý nghĩa của công án này.

Không Ra Không Vào Là Pháp Gì?: Cũng như những vị Thầy Thiền khác, không phải lúc nào Thiền sư Mã Tổ (709-788) cũng giúp được hết những ai đến với ông. Một hôm, có một vị Tăng giảng sư đến hỏi: "Thiền tông truyền giữ pháp gì?" Mã Tổ hỏi lại: "Thầy truyền giữ pháp gì nào?" Vị Tăng giảng sư nói: "Tôi giảng được hơn hai mươi bốn kinh luận." Mã Tổ nói: "Đâu không phải là sư tử con?" Vị Tăng giảng sư nói: "Không dám thế." Mã Tổ thốt ra tiếng sư tử gầm gừ. Vị Tăng giảng sư nói: "Đây là pháp." Mã Tổ hỏi: "Là pháp gì?" Vị Tăng giảng sư đáp: "Pháp sư tử ra khỏi hang." Mã Tổ im lặng. Vị Tăng giảng sư nói: "Đây cũng là pháp." Mã Tổ hỏi: "Là pháp gì?" Vị Tăng giảng sư đáp: "Là pháp sư tử ở trong hang." Mã Tổ nói: "Không ra không vào là pháp gì?" Vị Tăng giảng sư không trả lời được. Bách Trượng nói thay: "Ông có thấy không?" Vị Tăng giảng sư không đáp được, bèn từ giã ra đi. Mã Tổ gọi lại: "Giảng sư!" Vị Tăng giảng sư quay đầu lại. Mã Tổ hỏi: "Là pháp gì?" Vị Tăng giảng sư cũng không đáp được. Mã Tổ bảo: "Ông giảng sư độn căn!"

Cái Mà Ông Đang Hỏi Chính Là Kho Báu Của Ông Đấy: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, Sau khi Mã Tổ Đạo Nhất Thiền Sư (709-788) nhận Pháp từ Thiền sư Nam Nhạc Hoài Nhượng, Sư bèn đi đến Giang Tây và tại đó truyền giảng giáo pháp Thiền tông. Một hôm, Thiền sư Hoài Nhượng bảo: "Đạo Nhất đang ở Giang Tây giảng Pháp, nhưng chẳng có tin tức gì của ông ấy." Do vậy, Hoài Nhượng bảo một trong những vị Tăng: "Ông đi đến chỗ Mã Tổ, đợi đến khi ông ấy thuyết giảng, bèn hỏi 'Công việc thế nào?' Ghi nhớ những gì ông ấy nói, rồi trở về đây nói cho lão Tăng biết." Vị Tăng làm theo lời dạy, đợi đến lúc Mã Tổ thuyết giảng bèn hỏi, "Công việc thế nào?" Mã

Tổ đáp: “Trong ba mươi năm từ khi ta rời chỗ hổ loạn, ta chẳng bao giờ thiếu muối tương.” Nam Nhạc Hoài Nhượng tán thán lời đáp này. Một hôm, có một vị Tăng khác đến gặp Thiền sư Mã Tổ (709-788) nói rằng muốn tìm cầu giác ngộ, Mã Tổ hỏi: “Tại sao ông phải đến gặp lão Tăng? Ông có kho báu của chính mình kia mà. Hãy nhìn vào trong đó mà tìm.” Vị Tăng hỏi: “Kho báu của con ở đâu?” Mã Tổ nói: “*Cái mà ông đang hỏi chính là kho báu của ông đấy.*” Theo Truyền Đăng Lục, quyển XIV, Dục Sơn hầu Mã Tổ ba năm. Một hôm Mã Tổ hỏi Dục Sơn: “Ngày gần đây chỗ thấy của người thế nào?” Dục Sơn thưa: “Da mông da dầy đều rất sạch, chỉ có một chơn thật.” Mã Tổ bảo: “*Sở đắc của người đã hợp với tâm thể, khắp hết tứ chi. Đã được như thế, nên đem ba cật tre cột da bụng, tùy chỗ ở núi đi.*” Dục Sơn thưa: “Con là người gì dám nói ở núi?” Mã Tổ bảo: “Chẳng phải vậy, chưa có thường đi mà chẳng đứng, chưa có thường đứng mà chẳng đi, muốn lợi ích không chỗ lợi ích, muốn làm không chỗ làm, nên tạo thuyền bè, không nên ở đây lâu.” Dục Sơn từ giả Mã Tổ trở về Thạch Đầu.

Lão Tăng Không Giống Như Ông: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VIII, trong cuộc gặp gỡ đầu tiên với Mã Tổ, người ta nói Thiền Sư Nam Tuyền Phổ Nguyên (748-834 or 749-835) đã đạt được Du hý tam muội (chánh định ngao du tự tại. Đây là một khái niệm quan trọng miêu tả cuộc sống của một vị Bồ Tát thoát khỏi mọi hình thức câu thúc và cưỡng ép. Nó giống như đời sống của loài thiên nga trên không trung và của loài hoa huệ ngoài đồng. Tuy vậy, ngài lại có một tấm lòng từ bi rộng lớn luôn vận hành một cách tự tại và viên mãn). Một hôm, sư bưng cháo cho chúng Tăng, Mã Tổ hỏi: “Trong thùng thông là cái gì?” Nam Tuyền nói: “Ông già nên ngậm miệng, nói năng làm gì?” Một hôm Thiền sư Mã Tổ (709-788) lên pháp đàn toan nói pháp, thì Bách Trượng Hoài Hải xuất hiện, cuốn dẹp chiếu, coi như bế mặt thời pháp. Mã Tổ xuống đàn, trở vào phương trượng xong, ngài gọi Bách Trượng vào hỏi: “Ta vừa thượng đường sắp nói pháp, sao ông cuốn chiếu dẹp đi?” Bách Trượng thưa: “Hôm qua Hòa Thượng véo mũi đau quá.” Mã Tổ hỏi: “Ông nói tâm ruộng gì đó?” Bách Trượng nói: “Hôm nay chót mũi hết đau rồi.” Bách Trượng hôm nay đã đổi khác hết rồi. Khi chưa bị véo mũi thì không biết gì hết. Giờ đây là kim mao sư tử, sư là chủ, sư hành động ngang dọc tự do như chúa tể của thế gian này, không ngại đẩy lui cả vị sư phụ vào hậu trường. Thật quá tỏ rõ ngộ là cái gì đi sâu tận đáy cá thể con người. Thế nên sự biến đổi

mới kỳ đặc đến như vậy. Một vị Tăng hỏi Thiền sư Mã Tổ (709-788): "Thế nào được hiệp đạo?" Mã Tổ đáp: "*Ta chẳng bao giờ hiệp được đạo.*" Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là yếu chỉ Thiền?" Mã Tổ đập vị Tăng và nói: "Nếu ta không đập ông, các nơi sẽ chê cười ta." Trường hợp ở đây là vị thầy viện lối "đốn hành". Trường hợp này không thường xảy ra đối với câu hỏi hiện tại, dầu vậy, viện tới hành động trực tiếp hay đốn hành là một phương cách trong sự biểu lộ giáo pháp Thiền kể từ thời Mã Tổ. Thiền sư Mã Tổ là một trong những vị đại thiền sư trong lịch sử Thiền tông, và thực sự do phương cách có tính chế ngự trong hành sử Thiền của ngài đã được xem như là một sức mạnh tâm linh lớn nhất ở Trung Hoa thời của ngài. Một hôm, chú tiểu trẻ Đàm Nguyên hành cước trở về, vẽ một vòng tròn trước mặt Thiền sư Mã Tổ (709-788), lễ bái, rồi bước vào đứng trong đó. Mã Tổ nói: "Ông há không muốn làm Phật sao?" Đàm Nguyên nói: "Con không thể gạt được Hòa Thượng." Mã Tổ nói: "*Lão Tăng không giống như ông.*" Đàm Nguyên không nói thêm nữa. Một hôm, Liêm Sứ Hồng Châu hỏi Thiền sư Mã Tổ (709-788) rằng: "Một người dùng thịt và rượu hay không dùng thịt rượu là đúng?" Sư nói: "*Nếu dùng thịt rượu là lộc của ông. Nếu ông không dùng thịt rượu là phúc của ông.*"

Trái Mai Đã chín: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VII, khi Mã Tổ nghe Đại Mai ở núi bèn sai một vị Tăng đến thăm dò. Tăng đến hỏi sư: "Hòa Thượng gặp Mã Tổ đã được cái gì, về ở núi này?" Sư đáp: "Mã Tổ nói với tôi 'Tức tâm là Phật,' tôi bèn đến ở núi này." Vị Tăng bèn nói: "Gần đây giáo pháp Mã Tổ đã thay đổi." Đại Mai hỏi: "Đổi ra làm sao?" Vị Tăng đáp: "Phi tâm phi Phật." Đại Mai nói: "Ông già mê hoặc người chưa có ngày xong, mặc ông 'Phi tâm phi Phật,' tôi chỉ biết 'Tức tâm tức Phật.'" Vị Tăng trở về thưa với Mã Tổ những lời sư nói. Mã Tổ nói với đại chúng: "*Đại chúng! Trái Mai đã chín.*" Công án này nói về cơ duyên vấn đáp về việc Thiền sư Mã Tổ khai ngộ cho Đại Mai. Từ đây nhiều vị thiền khách tìm đến tham vấn sư.

Tiếng Nạt Của Mã Tổ Lớn Đến Nồi Bách Trượng Bị Điec Đến Ba Ngày: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, vào một dịp, Bách Trượng đứng hầu Thiền sư Mã Tổ (709-788), thấy cây phất tử ở góc giường, Bách Trượng bèn hỏi: "Tức đây dùng, lia đây dùng?" Mã Tổ nói: "Trong tương lai nếu ông đi đến chỗ khác thì làm sao mà dạy người?" Bách Trượng cầm cây phất trượng dựng đứng lên. Mã Tổ nói: "Tức đây dùng, lia đây dùng?" Bách Trượng để cây phất tử lại trên giá.

Bất thành linh Mã Tổ nạt một tiếng lớn đến nỗi Bách Trượng bị điếc đến ba ngày. Ý nói mọi phân biệt từ vọng tưởng của hành giả đều hoàn toàn chấm dứt.

Yếu Chỉ Phật Pháp Chính Là Chỗ Ông Bỏ Thân Mạng: Một hôm, Bách Trượng hỏi Thiền sư Mã Tổ (709-788): "*Thế nào là yếu chỉ Phật pháp?*" Mã Tổ đáp: "*Chính là chỗ ông bỏ thân mạng.*" Sau đó Mã Tổ hỏi Bách Trượng: "*Ông lấy pháp gì chỉ dạy người?*" Bách Trượng dựng cây phất tử thẳng đứng. Mã Tổ nói: "*Chỉ có vậy thôi sao, còn thứ gì khác nữa không?*" Bách Trượng bèn ném cây phất tử xuống đất.

Zen Master Ma-Tsu Tao-I's Methods of Sudden Teachings

Ma-tsu was one of the great Chinese Zen masters of the T'ang dynasty. He was born in 709 A.D. in Xi-Feng, Han-Chou (now is Si-Chuan province). We have a lot of detailed documents on this Zen Master, i.e., Ma-Tsu's Records of Teachings, Pi-Yen-Lu, and Ch'uan-Teng-Lu; however, there are some good stories on him recorded in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI. In 741 A.D. met master Nan-Yueh-Huai-Rang while practicing meditation on Mount Heng. Eight others also studied with Nan-Yueh, but only Ma-Tsu received the secret mind seal. He then became one of the great disciples of Nan-Yueh-Huai-Rang (Nan-Yueh-Huai-Jang). Ma-Tsu was the third generation (709-788) after Hui-Neng. He usually used sounds of yelling or screaming to awaken disciples. He also used the methods of striking his students with a stick, or twisting their noses sharply in order to shock them into direct realization of their true natures. It is said that after Hui-Neng, Ma-Tsu is the most famous of the ancient Chinese Zen masters. Nan-Yueh-Huai-Rang and his student can be compared with Xing-Yuan-Xing-Si and his student Shi-Tou-Xi-T'ien. Along with Shi-Tou-Xi-T'ien, Ma-Tsu was the founder of the Southern Peak School of the Ch'an or Intuitionist sect in Jiang-Hsi. Ma-Tsu was the only Zen master in the period after Hui-Neng to be called a patriarch. His famous and dharma successor was Pai-Chang-Huai-Hai. Ma-tsu's name appeared in examples 30 and 33 of the Wu-Men-Kuan. His name also appeared in examples 3, 53, and 57 of the Pi-

Yen-Lu. The power of his mind and the effectiveness of his style of training are attested by the fact that as tradition tells us, he had 139 dharma successors. Although Ma-Tsu had many Dharma-heirs, his most famous was Pai-Chang-Huai-Hai (720-814). Ma-tsu is the first teacher to be associated with those unique behaviors in Zen literature, such as striking his students or responding to questions with the meaningless shout, "Ho!" He was described as having the stride of a bull the glare of a tiger and is recorded to have had the ability to extend his tongue out so far that he could cover his nose with it. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

One Subjective Corresponds to One Objective: One subjective corresponds to one objective: Cồ is the subjective (fire), and Cánh is the objective (smoke). In the Pi-Yen-Lu, example 3, one device, one object; one word, one phrase - the intent is that you'll have a place to enter; still this is gouging a wound in healthy flesh - it can become a nest or a den. The Great Function appears without abiding by fixed principles - the intent is that you'll realize there is something transcendental; it covers the sky and covers the earth, yet it cannot be grasped. This way will do, not this way will do too - this is too diffuse. This way won't do, not this way won't do either - this is too cut off. Without treading these two paths, what would be right? Also according to example 3 of the Pi-Yen-Lu, one day when the Great Master Ma was unwell, so the temple superintendent asked him: 'Teacher, how has your venerable health been in recent days?' The Great Master replied: 'Sun Face Buddha, Moon Face Buddha.' Till these days, many people say that Master Ma was teaching the superintendent that: 'It is here, the left eye is the Sun Face, and the right eye is the Moon Face.' As a matter of fact, it is not clear if Master Ma was intentionally teaching the superintendent or not; however, by saying this, we could have missed what Master Ma was about. Therefore, Zen practitioners should always remember that the single road of transcendence has not been transmitted by a thousand sages; we trouble ourselves with forms like monkeys grasping at reflections. The phrase 'Sun Face Buddha, Moon Face Buddha' is extremely difficult to see; even Zen master Hsueh-Tou finds it difficult to verify this. Zen practitioners should take a step back on our own and look before we try to find what Master Ma was about. However, before doing this, let's listen to Zen master Hsueh-Tou's

advice through the image of his twenty years of diligent cultivation instead of spending time to find the meaning of this phrase.

Sun Face Buddha, Moon Face Buddha: "Sun Face Buddha, Moon Face Buddha" is the third example in the Pi-Yen-Lu. Ma-tsu appears in examples 30 and 33 of the Wu-Men-Kuan and in examples 3, 53 and 57 of the Pi-Yen-Lu. We learn more about the mind of Chao-chou from these koans than from all historical data concerning his life and significance. Here, for instance, is example 3 of the Pi-Yen-Lu, regarding "Sun Face Buddha, Moon Face Buddha." One day when the Great Master Ma was unwell, so the temple superintendent asked him: 'Teacher, how has your venerable health been in recent days?' The Great Master replied: 'Sun Face Buddha, Moon Face Buddha.' In other words, Zen master Ma-tsu wanted to say: "It will be odd if this old body is not carried to the graveyard within three days." The temple superintendent was nonplussed and did not know how to respond. Ma-tsu wanted to refer to a passage in one of the sutras, said: "Sun-faced Buddha. Moon-faced Buddha." The Sun-faced Buddha lives for one thousand eight hundred years. The Moon-faced Buddha lives only a single day and night. But whether one's lifetime is short or long, Buddha-nature is immeasurable. Till these days, many people say that Master Ma was teaching the superintendent that: 'It is here, the left eye is the Sun Face, and the right eye is the Moon Face.' As a matter of fact, it is not clear if Master Ma was intentionally teaching the superintendent or not; however, by saying this, we could have missed what Master Ma was about. Therefore, Zen practitioners should always remember that the single road of transcendence has not been transmitted by a thousand sages; we trouble ourselves with forms like monkeys grasping at reflections. The phrase 'Sun Face Buddha, Moon Face Buddha' is extremely difficult to see; even Zen master Hsueh-Tou finds it difficult to verify this. As a matter of fact, according to the Prajna-paramita Sutra, the Bodhisattva is not to become frightened about sickness for there is no such thing as sickness in the realm of enlightenment. Zen practitioners should take a step back on our own and look before we try to find what Master Ma was about. However, before doing this, let's listen to Zen master Hsueh-Tou's advice through the image of his twenty years of diligent cultivation instead of spending time to find the meaning of this phrase. What is the logical relation

between the question and the answer? If we pay a little closer attention, we will see that great master Ma-tsu utilizes a more direct method instead of verbal medium. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.300), the direct method is used to get hold of this fleeting life as it flees and not after it has flown. While it is fleeing, there is no time to recall memory or to build ideas. It is to say, no reasoning avails here. Language may be used, but this has been associated too long with ideation, and has lost directions or being by itself. As soon as words are used, they express meaning, reasoning; they represent something not belonging to themselves; they have no direct connection with life. This is the reason why the masters often avoid such expressions or statements as are intelligible in any logical way. Their aim is to have the disciple's attention concentrated in the thing itself which he wishes to grasp and not in anything that is in the remotest possible connection liable to disturb him.

What or Who Is the Buddha?: When Zen master Yun-Chu Neng (Neng of Yun-chu) was still in Ma-tsu's congregation, one day, Ta-mei asked Ma-tsu, "What is the Buddha?" Ma-tsu said, "What is Mind, that is Buddha." But later on Ma-tsu changed his favorite answer to, "Not Mind, not Buddha." When this was reported to Ta-mei, the latter strongly asserted himself, saying, "Whatever the old master may tell you now, I state, as ever, 'What is Mind, that is Buddha.'" When this answer was given by Yun-Chu Neng to a monk, the latter said, "I fail to understand. Master, may I ask you to help me out in some way?" Yun-Chu Neng replied, "To help you out we call him Buddha. By throwing your light inwardly, see by yourself what is this body of yours, this mind of yours." A monk asked Pai-chang, "Who is the Buddha?" Pai-chang asked, "Who are you?" The monk said, "I am 'so and so'." Pai-chang asked, "Do you know this 'so and so'?" The monk said, "Most distinctly here." Pai-chang now raised his duster and said, "Do you see?" The monk said, "Yes." Pai-chang then shut himself up and did not speak any further. But where was the monk's question answered? Did the monk find the Buddha? With the same question, but different Zen masters give different answers. Through these facts, we can see the Buddha is here no more a transcendental being enveloped in heavenly rays of light, He is also a gentleman like ourselves, walking among us,

talking with us, quite an accessible familiar being. And therefore, whatever light he emits is to be discovered by us, for it is not already there as something to be perceived. This is a kind of koan which is somewhat difficult to understand and explain. Zen monks describe this type of koans as the "impenetrable type," like "silver mountains and iron walls." This can, strictly speaking, only be understood by advanced practitioners whose profound intuitions match those of the actors, thus enabling them to discern directly and clearly the meaning of the koan without resorting to guesses or analysis. If one is willing to risk missing the point, these koans may not be absolutely unintelligible or unexplainable, but this is not the desirability of many Zen practitioners. Therefore, with Ma-Tsu, not mind not Buddha, example 33 of the Wu-Men-Kuan. A monk asked Ma-tsu, "What is Buddha?" Ma-tsu said, "Not mind, not Buddha." According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, if you can see through this clearly, your Zen training is complete.

I Am Tired Today, You Had Better Go to Chih-T'sang and Ask: Transcending the four propositions and one hundred negations (not to discuss with phrases and not to speak with words). One day, a monk came and asked Ma-tsu, "Transcending the four propositions and one hundred negations, please tell me directly what is the meaning of the patriarchal visit to this country." Ma-tsu did not answer the question directly, but excused himself by saying, "I am tired today and unable to tell you anything about it; you had better go to Chih-t'sang and ask." The monk went to Chih-t'sang as directed, and proposed the question: "What is the idea of the Patriarch's coming from the West?" Chih-t'sang said, "Why do you not ask the master about it?" The monk said, "It was the master himself who told me to come to you." Chih-t'sang, however, made the following excuse: "I have a headache today and do not feel like explaining the matter to you. You had better go to our brother Hai." The monk now came to Pai-chang and asked him to be enlightened. Pai-chang said, "When it comes to this, I don't know anything." When the monk reported the whole affair to Ma-tsu, the latter made this proclamation, "T'sang head is white, while Hai's head is black." Whatever Zen truth is concealed here, is it not the most astounding story to find an earnest truth-seeker sent away from one, who evidently pretends to be too sick to elucidate the point to him? But

is it possible that Zen is cunningly conveyed in this triviality itself? This is one of the most particular cases, the like of which can probably not be found anywhere in the history of religion or philosophy. This is the unique method adopted by Zen masters of past generations which makes us, Zen students of later generations, wonder how the masters ever came to conceive it, except in their earnest desire to impart the knowledge of Zen to their disciples.

Zen Is Practical, Commonplace, and Most Living: Whatever Zen may be, it is practical and commonplace and at the same time most living. According to Wudeng Huiyuan, volume III, Zen master Ma-tsu slapped the face of his questioner. And according to Wudeng Huiyuan, volume IV, T'ien-lung, who repeated what Zen master Chu-chih did a long time ago, wishing to show what Zen is, lifted one of his fingers. And also according to Wudeng Huiyuan, volume VII, while Zen master Hsueh-fêng kicked a ball. If the inner truth that lies deep in us is thus demonstrated, is not Zen the most practical and direct method of spiritual training ever resorted to by any religion? And is not this a unique and original one? Indeed, Zen cannot be anything else but original and creative because it refuses to deal with concepts but directly deals with living facts of life. When conceptually understood, the lifting of a finger is one of the most ordinary incidents in everybody's life. But when it viewed from the Zen point of view it vibrates with divine meaning and creative vitality. So long as Zen can point out this truth in the midst of our conventional and concept-bound existence we must say that it has its reason of being. Moreover, Zen Master Ma-Tsu taught: "The Way does not require cultivation, just don't pollute it. What is pollution? As long as you have a fluctuating mind fabricating artificialities and contrivances, all of this is pollution. If you want to understand the Way directly, the normal mind is the Way. What I mean by the normal mind is the mind without artificiality, without subjective judgments, without grasping or rejection." One day, a monk told Chao-chou, "I have just entered the monastery. Please teach me." Chao-chou asked: "Have you eaten your rice porridge?" The monk replied: "I have eaten." Chao-chou said: "Then you had better wash your bowl!" At that moment the monk was enlightened.

One's Own Mind Is Buddha, No Mind, No Buddha: According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume V, one day,

Ma-Tsu entered the hall and addressed the congregation, saying: “All of you here! Believe that your own mind is Buddha. This very mind is Buddha mind. When Bodhidharma came from India to China he transmitted the supreme vehicle teaching of one mind, allowing people like you to attain awakening. Moreover he brought with him the text of Lankavatara Sutra, using it as the seal of the mind-ground of sentient beings. He feared that your views would be inverted, and you wouldn’t believe in the teaching of this mind that each and every one of you possesses. Therefore, Bodhidharma brought the Lankavatara Sutra, which offers the Buddha’s words that mind is the essence, and that there is no gate by which to enter Dharma. You who seek Dharma should seek nothing. Apart from mind there is no other Buddha. Apart from Buddha there is no other mind. Do not grasp what is good nor reject what is bad. Don’t lean toward either purity or pollution. Arrive at the empty nature of transgressions; that nothing is attained through continuous thoughts; and that because there is no self-nature and three worlds are only mind. The myriad forms of the entire universe are the seal of the single Dharma. Whatever forms are seen are but the perception of mind. But mind is not independently existent. It is co-dependent with form. You should speak appropriately about the affairs of your own life, for each matter you encounter constitutes the meaning of your existence, and your actions are without hindrance. The fruit of the Bodhisattva way is just thus, born of mind, taking names to be forms. Because of the knowledge of the emptiness of forms, birth is nonbirth. Comprehending this, one acts in the fashion of one’s time, just wearing clothes, eating food, constantly upholding the practices of a Bodhisattva, and passing time according to circumstances. If one practices in this manner is there anything more to be done?” To receive my teaching, listen to this verse:

“The mind-ground responds to conditions. Bodhi is only peace.
 When there is no obstruction in worldly affairs
 or principles, then birth is nonbirth.”

A monk asked: “Master, why do you say that mind is Buddha?” Ma-Tsu said: “To stop babies from crying.” The monk said: “What do you say when they stop crying?” Ma-Tsu said: “No mind, no Buddha.” The monk asked: “Without using either of these teachings, how would you instruct someone?” Ma-Tsu said: I would say to him that it’s not a

thing.” The monk asked: “If suddenly someone who was in the midst of it came to you, then what would you do?” Ma-Tsu said: “I would teach him to experience the great way.”

Myriad Things But One Mind: Myriad things but one mind; all things as noumenal. According to the Sun Face Buddha (the Teachings of Ma-Tsu and the Hung-chou School of Ch'an), one day Zen master Ma-Tsu entered the hall and preached the assembly: "Though the reflections of the moon are many, the real moon is only one. Though there are many springs of water, water has only one nature. There are myriad phenomena in the universe, but empty space is only one. There are many principle that are spoken of, but 'unobstructed wisdom' is only one. Whatever we established, it all comes from One Mind. Whether constructing or sweeping away, all is sublime function; all is oneself. There is no place to stand where one leaves the Truth. The very place one stands on is the Truth; it is all one's being, if that was not so then who is that? All dharmas are Buddha-dharmas and all dharmas are liberation. Liberation is identical with suchness: all dharmas never leave suchness. Whether walking, standing, sitting, or reclining, everything is always inconceivable function. The sutras say that the Buddha is everywhere."

Bodhi Is Just Speaking Appropriately and Acting Without Hindrances: A monk asked: “Master, why do you say that mind is Buddha?” Ma-Tsu said: “To stop babies from crying.” The monk said: “What do you say when they stop crying?” Ma-Tsu said: “No mind, no Buddha.” The monk asked: “Without using either of these teachings, how would you instruct someone?” Ma-Tsu said: I would say to him that it’s not a thing.” The monk asked: “If suddenly someone who was in the midst of it came to you, then what would you do?” Ma-Tsu said: “I would teach him to experience the great way.” Once Zen master Nan-yueh confirmed Ma-tsu's enlightenment, the latter sought to live a quiet and solitary life in an obscure rural district. He changed locations several times after students sought him out, but, wherever he went, people committed to achieving awakening found him. Setting a pattern that would be repeated by other Zen teachers throughout what is called the Classic Period of Zen, Ma-tsu's methods were challenging and often bizarre. His teaching was later described as "strange words and extraordinary actions." He did not comment on the sutras or engage in

religious rites but rather took advantage of situations that arose during ordinary activities. In this manner, he helped about 139 of his disciples achieve the status of Zen master. One day, Ma-Tsu entered the hall and addressed the congregation, saying: "All of you here! Believe that your own mind is Buddha. This very mind is Buddha mind. When Bodhidharma came from India to China he transmitted the supreme vehicle teaching of one mind, allowing people like you to attain awakening. Moreover he brought with him the text of Lankavatara Sutra, using it as the seal of the mind-ground of sentient beings. He feared that your views would be inverted, and you wouldn't believe in the teaching of this mind that each and every one of you possesses. Therefore, Bodhidharma brought the Lankavatara Sutra, which offers the Buddha's words that mind is the essence, and that there is no gate by which to enter Dharma. You who seek Dharma should seek nothing. Apart from mind there is no other Buddha. Apart from Buddha there is no other mind. Do not grasp what is good nor reject what is bad. Don't lean toward either purity or pollution. Arrive at the empty nature of transgressions; that nothing is attained through continuous thoughts; and that because there is no self-nature and three worlds are only mind. The myriad forms of the entire universe are the seal of the single Dharma. Whatever forms are seen are but the perception of mind. But mind is not independently existent. It is co-dependent with form. You should speak appropriately about the affairs of your own life, for each matter you encounter constitutes the meaning of your existence, and your actions are without hindrance. The fruit of the Bodhisattva way is just thus, born of mind, taking names to be forms. Because of the knowledge of the emptiness of forms, birth is nonbirth. Comprehending this, one acts in the fashion of one's time, just wearing clothes, eating food, constantly upholding the practices of a bodhisattva, and passing time according to circumstances. If one practices in this manner is there anything more to be done?" To receive my teaching, listen to this verse:

"The mind-ground responds to conditions.
 Bodhi is only peace.
 When there is no obstruction in
 worldly affairs or principles,
 Then birth is nonbirth."

The Mind That Does Not Understand Is the Buddha; There Is No Other!: One day, a monk came to Ma-tsu the latter remarked: "What a magnificent structure with no Buddha in it!" The monk made a bow and said, "As to literature of the Triple Vehicle, I have a general knowledge of it, but I have not yet been able to understand the teaching of Zen according to which mind is the Buddha." Ma-tsu replied, "The mind that does not understand is the Buddha; there is no other." The monk was about to leave the room when the master called out, "O monk!" The monk turned back. "What is it?" the master said. This awakened the monk's mind to the full understanding of Zen, and he made his bows. "O this stupid fellow! What is the use of your making bows?" were the master's last words for the monk. This shows us that Ma-tsu used no special contrivance or method by which the mind of the disciple could be matured for the experience. As a matter of fact, Zen is not a conceptual plaything with them but a vital fact which intimately concerned life itself. Zen masters usually make use of every opportunity in their daily life. In this case, Ma-tsu used the monk's body structure to demonstrate Zen in most practical ways for the sake of the monk's enlightenment.

Drink Up the Water of the West River: After Shih-t'ou confirmed Pang as his dharma successor, P'ang Yun went on to Ma-tsu. He also asked Ma-tsu: "Who is it who is not dependent upon the ten thousand things?" Ma-tsu answered, "This I'll tell you when you drink up the water of the West River in a single gulp." To ordinary people, Ma Tsu's answer to this most serious question may sound totally irrelevant. It even sounds almost sacrilegious to many people. However, with these words, P'ang Yun came to profound enlightenment. He then stayed and practiced under Ma-tsu for two years. That was why P'ang Yun became one of the foremost lay disciples of Zen at the time. Zen practitioners should always remember that a talk between two such outstanding Zen masters could be slightly considered. However easy and even careless it may appear, there is a hidden in it a most precious gem in the literature of Zen.

I Am Busy Today, Come Back Some Other Time!: One day, Wu-Yeh came and asked Ma-tsu, "What secret spiritual seal did the patriarch transmit when he came from the West?" Ma-tsu did not answer the question directly, but excused himself by saying, "I am busy just

now, O venerable monk; come some other time." When Wu-yeh was about to leave, the master called out, "O, venerable monk!" and Wu-yeh turned back. The master said, "What is this?" Wu-yeh at once understood the meaning and made bows, when another remark came from the master, "What is the use of bowing, O you block-headed fellow?" This is one of the most particular cases, the like of which can probably not be found anywhere in the history of religion or philosophy. This is the unique method adopted by Zen masters of past generations which makes us, Zen students of later generations, wonder how the masters ever came to conceive it, except in their earnest desire to impart the knowledge of Zen to their disciples. Whatever Zen truth is concealed here, is it not the most astounding story to find an earnest truth-seeker sent away from his master, who evidently pretends to be too busy to elucidate the point to him? But is it possible that Zen is cunningly conveyed in this triviality itself?

Space Can Discourse: Sramana Liang, name of a Chinese monk, a great scholar, learned in sutras and philosophical treatises, in the end of the eighth century. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VIII, one day, Sramana Liang came to see Ma-tsu, the latter asked, "You are evidently a learned student of the sutras and philosophical treatises, are you not?" Liang said, "Yes, I am supposed to be so." Ma-tsu asked, "How do you discourse on the sutras?" Liang said, "With mind." Ma-tsu said, "Mind is like an actor and Manas a jester; how does Mind understand discoursing?" Liang, raising his voice, declared, "If mind is unable to discourse, do you think space can?" The master remarked, "Indeed, space can discourse." Of course Liang could not accept him, and wishing to leave. When Liang was about to depart, Ma-tsu called out, "Oh scholar!" As Liang, the philosopher, turned back, the meaning of the whole proceeding dawned upon him, and he made bows to the master. Ma-tsu, however, observed, "What is the use of your bowing, you dull-witted fellow?" Liang the scholar returned to his own temple and told this to his pupils: "I thought no one could compete with me in discoursing on the sutras and philosophical treatises, but today, being questioned by Ma-tsu the master, all my proud learning has melted away like a piece of ice!" Zen master Ma-tsu Tao-I, who lived between late T'ang and early Sung (around the middle of the tenth century) when the trend of

development of Zen teaching gradually superseded the other Buddhist schools in China. It is to say, Zen attitude towards Buddhist lore and philosophy tended to slight its study in an orderly manner, to neglect the sutras and what metaphysics there is in them.

A Kick That Causes the Monk Coming to Awakening: One day, a monk was engaged in trimming a wisteria vine with. The monk took the opportunity to pose the question, "Why did the First Patriarch come from the west?" This was a formula question meaning "what was the significance or content of Bodhidharma's teaching?" The monk expected a verbal answer, but Ma-tsu responded by motioning to him and whispering: "Come a little nearer, and I'll tell you." When the monk went over to Ma-tsu, the master kicked him so hard that the student fell over. As he hit the ground, the monk came to awakening, and he sat up laughing heartily. "What is the meaning of this laughter?" Ma-tsu asked. The monk said, "How strange! How odd! The teaching of the Buddha are so vast they can't be numbered. And yet I now see them all revealed on a tip of a single hair." When the monk was asked about this episode later, he said that ever since he had been kicked by Ma-tsu he had been unable to stop laughing. However, truly speaking, the skillful means, the kick, used in this instance would have been both ineffective and cruel if the student had not attained a certain level of readiness through tradition and other ritual practice.

This Way Will Do, Not This Way Will Do Too: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Ma Tsu Tao I and a monk. According to the Pi-Yen-Lu, example 3, one day when the Great Master Ma was unwell, so the temple superintendent asked him: "Teacher, how has your venerable health been in recent days?" The Great Master replied: "Sun Face Buddha, Moon Face Buddha." Till these days, many people say that Master Ma was teaching the superintendent that: "It is here, the left eye is the Sun Face, and the right eye is the Moon Face." As a matter of fact, it is not clear if Master Ma was intentionally teaching the superintendent or not; however, by saying this, we could have missed what Master Ma was about. For the ancients, one device, one object, one word, one phrase, the intent is that you'll have a place to enter; still this is gouging a wound in healthy flesh; it can become a nest or a den. The Great Function appears without abiding by fixed principles; the

intent is that you'll realize there is something transcendental; it covers the sky and covers the earth, yet it cannot be grasped. This way will do, not this way will do too; this is too diffuse. This way don't do, not this way don't do either; this is too cut off. Without treading these two paths, what would be right? Therefore, Zen practitioners should always remember that the single road of transcendence has not been transmitted by a thousand sages; we trouble ourselves with forms like monkeys grasping at reflections. The phrase 'Sun Face Buddha, Moon Face Buddha' is extremely difficult to see; even Zen master Hsueh-Tou finds it difficult to verify this. Zen practitioners should take a step back on our own and look before we try to find what Master Ma was about. However, before doing this, let's listen to Zen master Hsueh-Tou's advice through the image of his twenty years of diligent cultivation instead of spending time to find the meaning of this phrase.

Neither Going Nor Coming, What Teaching Is It?: Like all teachers, Ma-tsu was not always able to help those who came to him. One day, a scholar monk came and asked, "I'd like to know what teaching the master offers?" Ma-tsu asked the monk, "Professor, what teaching do you offer?" The scholar monk said, "I lecture upon more than twenty volumes of scriptures." Ma-tsu said, "Are you a young lion?" The scholar monk said, "I can't so presume." Ma-tsu made a roaring noise. The scholar monk said, "This is a teaching." Ma-tsu said, "What teaching is it?" The scholar monk said, "The teaching of the lion leaving its den." Ma-tsu remained silent. The scholar monk said, "This also is a teaching." Ma-tsu said, "What teaching is it?" The scholar monk said, "The teaching of the lion in its den." Ma-tsu said, "Neither going nor coming, what teaching is it?" The scholar monk didn't answer. Pai-chang said in his behalf, "Do you see?" The scholar monk then said goodbye and started to leave. Ma-tsu called to him: "Professor!" The scholar monk turned his head. Ma-tsu said, "What is it?" The scholar monk didn't answer. Ma-tsu said, "This dull-witted professor!"

What You're Asking Is Your Treasure House: According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume V, after Ma-Tsu received the Dharma from Zen master Nan-yueh Huai-rang, he went to Jiang-xi and there spread the teachings of the Zen school. One day, Zen master Huai-rang said, "Tao-I is in Jiang-xi teaching the Dharma,

but there's been no word from him." He therefore said to one of the monks, "Go to Ma-tsu's place, wait until he gives a lecture, then ask, 'How is it?' Remember what he says, then come back and tell me." The monk did as instructed, waiting for a lecture and then asking Ma-tsu, "How is it?" Ma-tsu replied, "*In the thirty years since I left confusion behind (since I entered the Way), I've never lacked for salt and sauce (in food and clothing there is no mind that seeks the Way, but in the mind that seeks the Way there are food and clothing).*" Huai-rang praised this reply. One day, a monk came to Ma-tsu saying that he sought awakening, Ma-tsu asked, "Why have you come to me? You have your own treasure house. Look there for what you seek." The monk inquired, "Where is this treasure house of mine?" Ma-tsu said, "*What you're asking is your treasure house.*" According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIV, Yueh-Shan served as Ma-Tsu's attendant for three years. One day Ma-Tsu asked Yueh-Shan: "What have you seen lately?" Yueh-Shan said: "Shedding the skin completely, leaving only the true body." Ma-Tsu said: "*Your attainment can be said to be in accord with the mind-body, spreading through its four limbs. Since it's like this, you should bind these three bamboo strings to your stomach and go traveling to other mountains.*" Yueh-Shan said: "Who am I to speak of being head of a Zen mountain?" Ma-Tsu said: "That's not what I mean. Those who haven't gone on a long pilgrimage can't reside as an abbot. There's no advantage to seeking advantage. Nothing is accomplished by seeking something. You should go on a journey and not remain in this place." Yueh-Shan then left Ma-Tsu and returned to Shih-T'ou.

I'm Not Like You: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VIII, at his first meeting with Ma-Tsu, he is said to have "instantly forgot the net of delusions and delighted in samadhi (this is an important conception describing the life of a Bodhisattva, which is free from every form of constraint and restraint. It is like that of the swans in the air and the lilies of the field. And yet there is in him a great compassionate heart functioning all the time freely and self-sufficiently)." One day, Nan-Ch'uan was serving rice gruel to the monks from a bucket, Ma-Tsu asked: "What's in the bucket?" Nan-Ch'uan said: "The old monk should close his mouth and say this!" One day Ma-Tsu appeared in the preaching-hall, and was

about to speak before a congregation, when Pai-Ch'ang came forward and began to roll up the matting. Ma-Tsu without protesting came down from his seat and returned to his own room. He then called Pai-Ch'ang and asked: "I just entered the hall and was about to speak the dharma, tell me the reason you rolled up the matting before my preach to the congregation." Pai-Ch'ang said: "Yesterday you twisted my nose and it was quite painful." Ma-Tsu said: "Where? Was your thought wandering then?" Pai-Ch'ang said: "It is not painful any more today, master." How differently he behaves now! When his nose was pinched, he was quite an ignoramus in the secrets of Zen. He is now a golden-haired lion, he is master of himself, and acts as freely as if he owned the world, pushing away even his own master far into the background. There is no doubt that enlightenment does deep into the very root of individuality. The change of enlightenment achieved is quite remarkable. A monk asked, "How can one gain accord with the Way?" Ma-tsu said, "*I've never gained accord with it.*" The monk also asked, "What is the essential meaning of Zen?" Ma-tsu struck him and said, "If I didn't hit you, I'd be laughed at from every direction." The case here where the master appeals to "direct action". This has not taken place frequently with regard to the present question, though appealing to direct action is quite an ordinary proceeding in the demonstration of Zen Buddhism since the time of Ma Tsu. Zen master Ma Tsu was one of the greatest masters in the history of Zen, and in fact it was due to his masterly way of handling Zen, that it came to be recognized as a great spiritual force in China during his time. One day, the young monk Danyuan returned from a pilgrimage. He drew a circle in front of Ma-tsu, stepped inside it, bowed, and stood there. Zen master Ma-tsu said, "So, you don't want to become a Buddha?" Danyuan said, "I can't deceive you." Master Ma-tsu said, "*I'm not like you.*" Danyuan was silent. One day, Magistrate Lian of Hongzhou asked, "Should one drink wine and eat meat or not?" Master Ma-tsu said, "*If you consume wine and meat, it is your prosperity. If you don't consume wine and meat, it is your good fortune.*"

The Plum Is Ripe: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VII, when Ma-Tsu heard that T'a-Mei lived on the mountain, he sent a monk to call upon him and ask the question: "When you saw Master Ma-Tsu, what did he say that

caused you to come live on this mountain?" T'a-Mei said: "Master Ma-Tsu said to me: 'Mind is Buddha.' Then I came here to live." The monk said: "These days Master Ma-Tsu's teaching has changed." T'a-Mei said: "What is it?" The monk said: "Now he says: 'No mind. No Buddha.'" T'a-Mei said: "That old fellow just goes on and on, confusing people. Let him go ahead and say: 'No mind. No Buddha.' As for me: 'I still say 'Mind is Buddha.'" The monk returned and reported this to Master Ma-tsu. Ma-Tsu said: "*The Plum is ripe.*" This koan about the potentiality and conditions of questions and answers regarding Zen master Ma-tsu (709-788) opened up the intelligence and brought enlightenment to T'a-Mei (752-839). Soon afterward, T'a-Mei's reputation spread widely and students traveled into the mountains to receive his instruction.

Ma-Tsu's Earth-Shaking Shout That Was So Loud That Pai-Chang Was Deaf for Three Days: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, on one occasion Pai-chang was in attendance to Master Ma-tsu. He saw the abbot's whisk sitting on its stand and said, "If someone uses this, can they also not use it?" Ma-tsu said, "In the future if you travel to some other place, how will you help people?" Pai-chang picked up the whisk and held it upright. Ma-tsu said, "If you use it this way, what other way can it be used?" Pai-chang placed the whisk back on its stand. *Ma-tsu suddenly let out and earth-shaking shout so loud that Pai-chang was deaf for three days.* The term indicates a complete elimination of all discriminations from deluded thoughts.

The Essential Import of the School Is Just the Place Where You Let Go of Your Body and Life: This very mind is Buddha. One day, Pai-chang asked, "*What is the essential import of the school?*" Ma-tsu said, "It's just the place where you let go of your body and life." Ma-tsu then asked Pai-chang, "What teaching do you offer people?" Pai-chang held his whisk up straight. Ma-tsu said, "Just this? Nothing more?" Pai-chang threw down the whisk.

Chương Ba Mươi Hai
Chapter Thirty-Two

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Đại Châu Huệ Hải

Huệ Hải là tên của một vị thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Đại Châu Huệ Hải; tuy nhiên, có một vài chi tiết nhỏ về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển VI: Thiền sư Đại Châu Huệ Hải họ Chu, ông đến từ Việt Châu. Thoạt tiên sư xuất gia và làm đệ tử của sư Đạo Trí. Sau đó sư đi hành cước khắp nơi và tham vấn nhiều thiền sư, và cuối cùng trở thành đệ tử của ngài Mã Tổ Đạo Nhất. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn Luận: Bộ luận được viết bởi thiền sư Đại Châu Huệ Hải, trong đó trình bày sự giải thích chi tiết và chính xác về quan điểm của Thiền Nam Tông và sự tu tập Đốn Ngộ vào thế kỷ thứ VIII hay thứ IX khi Thiền bắt đầu hưng thịnh. Bộ luận được viết dưới hình thức "Hỏi và Đáp" giữa một đệ tử và một vị thầy nhưng không nêu danh tánh. Bộ luận thiết lập thiền là phương pháp căn bản để hiểu về bản tâm. Sau đây là một đoạn trích ra từ tác phẩm "Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn Luận" trong đó thiền sư Huệ Hải phân biệt tà niệm với chánh niệm và nói rằng trong vô niệm có chánh niệm chứ không có tà niệm. Vị Tăng hỏi: "Chánh niệm là gì?" Huệ Hải đáp: "Chánh niệm là niệm Bồ Đề, là giác ngộ." Tăng hỏi: "Bồ đề có thể chứng đắc không?" Huệ Hải đáp: "Không thể chứng đắc." Tăng hỏi: "Nếu không thể chứng đắc, làm sao có thể niệm?" Huệ Hải đáp: "Bồ đề chỉ là giả danh, và không có (thực tại cá biệt tương ứng làm đối tượng) chứng đạt. Trong quá khứ chưa từng có ai chứng đạt, trong vị lai không hề có người chứng đạt; vì nó là cái vượt ngoài tính cách chứng đạt. Như thế không có gì để niệm, ngoại trừ chính Vô Niệm. Đây gọi là niệm chân chánh. Bồ đề không có nghĩa là có một tư tưởng gì về một vật nào đó, nghĩa là không bận tâm đến cái gì cả. Không bận tâm đến cái chi hết tức là Vô Niệm trong mọi tướng hợp. Khi đã hiểu như vậy, chúng ta đạt được Vô Niệm, và khi chứng đạt Vô Niệm, tức là đã giải

thoát." Và tiếp theo đây là một đoạn khác cũng trích ra từ tác phẩm "Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn Luận" trong đó thiền sư Huệ Hải phân biệt ngôn ngữ và tâm. Có một vị Tăng hỏi: "Ngôn ngữ có phải là tâm không?" Huệ Hải đáp: "Ngôn ngữ là duyên, không phải là tâm." Vị Tăng lại hỏi: "Lìa duyên thì cái gì là tâm?" Huệ Hải đáp: "Lìa ngôn ngữ thì không có tâm." Vị Tăng lại hỏi: "Lìa ngôn ngữ đã là không có tâm, vậy thì tìm tâm ở đâu?" Huệ Hải đáp: "Không có Tâm nào độc lập với ngôn ngữ. Nghĩa là Tâm trong ngôn ngữ, nhưng chẳng thể được đồng hóa với ngôn ngữ." Vị Tăng lại hỏi: "Không có cái Tâm độc lập với ngôn ngữ, vậy thì cái gì là Tâm?" Huệ Hải đáp: "Tâm không có hình tướng. Chân lý ở chỗ Tâm chẳng độc lập mà cũng chẳng không độc lập với ngôn ngữ. Tâm luôn trong suốt và tự tại trong sự vận hành của nó. Tổ Sư nói rằng: 'Khi mình hiểu được Tâm là phi tâm, là hiểu được tâm và tâm pháp.'" Thiền sư Huệ Hải viết thêm: "Theo Tổ Sư Mã Minh, 'Cái sản sanh ra vạn hữu được gọi là Pháp tánh hay Pháp thân. Pháp nghĩa là tâm chúng sanh. Nếu tâm bị khuấy lên thì tất cả các pháp đều bị khuấy lên; nếu tâm không bị khuấy lên thì tất cả các pháp cũng không bị khuấy lên và không có có danh tự. Người mê không hiểu Pháp thân, tự nó vô tướng, ứng với những hình thức các biệt tùy theo duyên. Người mê cho rằng trúc biếc là Pháp thân, cho rằng cây vàng hoa rực rỡ là Bát Nhã. Nhưng nếu cây vàng hoa là Bát Nhã, thì Bát Nhã đồng với vô tình; trúc biếc nếu là Pháp thân, thì Pháp thân đồng với cỏ cây; ví như người ăn măng tre tức là ăn Pháp thân. Những quan điểm như vậy thì không đáng để nói."

Hãy Mở Kho Báu Của Chính Mình Mà Dùng!: Đại Châu Huệ Hải đến viếng Thiền Sư Mã Tổ Đạo Nhất. Mã Tổ hỏi: "Ông tìm cầu cái gì?" Đại Châu đáp: "Con cầu giác ngộ." Mã Tổ nói: "Ông tự có kho báu của riêng mình, sao còn tìm kiếm từ bên ngoài?" Đại Châu lại hỏi: "Chẳng biết kho báu của con ở đâu?" Mã Tổ đáp: "Cái mà ông đang dùng để hỏi ta đó chính là kho báu của ông." Đại Châu nhân đó bừng ngộ! Từ đó về sau này, Đại Châu luôn thúc giục những bạn đồng tu của mình: "Hãy mở kho báu của chính mình mà dùng!"

Pháp Thân-Thành Phật-Niết Bàn: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, một giảng sư kinh Hoa Nghiêm, tên là Chí, đến tìm Huệ Hải, một vị Thiền sư Trung Hoa thời nhà Đường, và hỏi: "Tại sao thầy không nhận rằng 'Trúc biếc xanh xanh đều là Pháp thân, hoa vàng rậm rạp chính là Bát Nhã.'" Huệ Hải nói: "Pháp thân vô tướng, nhưng ứng

trúc biếc mà thành hình. Bát Nhã thì vô tri đối với hoa vàng mà hiển tướng. Bát Nhã và Pháp thân đều phải do trúc biếc hoa vàng mà có. Bởi vậy trong kinh có nói *'Pháp thân chân thật của Phật như hư không, ứng vật hiện hình như trăng lồng bóng nước.'* Nếu hoa vàng là Bát Nhã, Bát Nhã tức đồng vô tình; nếu trúc biếc là Pháp thân, trúc biếc hẳn thành ứng dụng. Như thế ấy, thầy có hiểu không?" Giảng sư thưa: "Bẩm không, tôi không rõ ý ấy." Huệ Hải bảo: "Nếu có người thấy rõ tự tính của mình; người ấy sẽ hiểu chân lý hiển hiện ra sao, hoặc hữu hoặc vô. Người ấy biết làm thế nào để đừng chấp trước bên này hay bên kia vì y đã nắm cái cốt yếu của vận hữu trong vận hành liên tục của chúng. Nhưng một người không có kiến giải như vậy thì dính mắc vào trúc biếc hoặc hoa vàng một khi cái này hay cái kia được nhắc đến. Y nói Pháp thân thì dính mắc Pháp thân, và giảng Bát Nhã mà chẳng biết Bát Nhã. Như vậy, các luận sư như thầy cãi nhau hoài không thôi."

Cũng theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, một hôm, lại có một vị giảng sư Hoa Nghiêm Kinh đến tìm Huệ Hải, một vị Thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường, và hỏi: "Bẩm, thầy tin rằng hết thảy các loài vô tình đều là Phật?" Huệ Hải nói: "Không, tôi không tin như vậy. Nếu các loài vô tình đều là Phật, các loài đang sống chẳng khác nào đã chết, khổ chết, chó chết còn hơn loài người đang sống. Chúng ta đọc kinh thấy nói Phật thân không khác Pháp thân, vốn do giới định và huệ mà sinh; do các phước đức mà sinh. *Nếu các loài vô tình đều là Phật, thưa giảng sư, ngay lúc này tốt hơn là hãy chết đi mà thành Phật.*" Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Đại Châu Huệ Hải, một vị thiền sư Trung Hoa vào thời nhà Đường: "Niết bàn là cái gì?" Huệ Hải đáp: "Không tự mình mắc phải những hệ quả của sanh tử, đó là Niết bàn." Vị Tăng hỏi: "Vậy thì cái gì là nghiệp sanh tử?" Huệ Hải nói: "*Ham muốn Niết bàn là nghiệp sanh tử.*"

Trăng Lồng Đáy Nước, Mấy Ông Tự Mình Vớt Lên: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, một hôm, Thiền Sư Huệ Hải Đại Châu, một vị Thiền sư Trung Hoa thời nhà Đường, thượng đường dạy chúng: "Ta chẳng hiểu Thiền, và cũng chẳng có giáo thuyết đặc sắc gì dành cho mấy ông. Vì vậy, mấy ông không cần phải đứng ở đây lâu. Hay nhất là mấy ông hãy tự mình giải quyết vấn đề." Dầu Sư nói vậy, các môn đồ càng ngày càng đến với Sư đông hơn, hỏi han Sư suốt cả ngày lẫn đêm. Sư chẳng còn cách nào hơn là phải trả lời hết câu này đến câu khác. Sau đây là một cuộc biện luận khá lạ lùng. Một hôm có

một nhóm Tăng học rộng đến gặp Sư, nói: "Chúng tôi muốn hỏi ngài một câu, ngài có thật tâm khơi sáng cho chúng tôi không?" Sư đáp: "Trăng lồng đáy nước, quý vị cứ tự tiện mà vớt lên." Nhóm Tăng học rộng nói: "Phật là ai?" Sư đáp: "Nhìn thẳng vào đáy xem. Nếu chẳng là Phật, thì ai vô đó?" Nhóm Tăng học rộng không biết phải làm gì nữa. Sau một hồi, họ lại hỏi: "Ngài giáo hóa quần chúng bằng pháp gì?" Sư đáp: "Tôi chẳng có pháp gì để giáo hóa quần chúng cả." Nhóm Tăng học rộng nói: "Hết thầy các thiền sư đều theo kiểu đó." Bấy giờ Sư mới hỏi: "Này quý ông thức giả, quý vị dạy thứ gì để giáo hóa quần chúng?" Nhóm Tăng học rộng nói: "Chúng tôi giảng kinh Kim Cang." Sư hỏi: "Quý vị giảng đã bao nhiêu lần?" Nhóm Tăng học rộng nói: "Trên hai chục lần." Sư hỏi: "Ai thuyết kinh này?" Một người trong nhóm Tăng học rộng lên tiếng, nói: "Bạch thầy, tôi mong là thầy nói đùa, vì thầy dư biết là chính đức Phật đã thuyết kinh này mà." Sư nói: "Theo như kinh 'Nếu bảo rằng Phật có thuyết pháp, ấy là phỉ báng ngài, và không hiểu pháp của ngài. Nếu bảo kinh này không do Phật thuyết, ấy là hủy báng kinh. Thưa quý vị thức giả, xin khơi sáng cho tôi chỗ này.'" Nhóm Tăng học rộng không đáp. Một lát sau, Sư lại hỏi: "Kinh nói 'Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhân hành tà đạo, bất năng kiến Như Lai.' Thưa quý ông thức giả, xin cho biết ai là Như Lai?" Nhóm Tăng học rộng nói: "Chỗ này chúng tôi thấy lơ mờ." Sư nói: "Trong khi chẳng có cái gì đáng gọi là tỏ ngộ, tại sao quý ông bảo là lơ mờ?" Nhóm Tăng học rộng nói: "Mong ngài giảng cho chúng tôi cái này." Sư nói: "Thưa quý ông thức giả, quý vị nói là đã giảng kinh này trên hai mươi lần, nhưng quý vị không hiểu Như Lai sao?" Nhóm Tăng học rộng lễ bái Sư một lần nữa, và khẩn cầu Sư chỉ giáo. Sư nói: "Như Lai là các pháp Như thực. Sao các ngài lại quên?" Nhóm Tăng học rộng nói: "Vâng, chúng tôi biết rằng Như Lai là các pháp Như thực." Sư nói: "Nhưng thưa quý Đại Đức, cái 'vâng' của các ngài chưa nhất thiết là rốt ráo." Nhóm Tăng học rộng nói: "Tại sao không thể là rốt ráo? Kinh công bố trọn vẹn sự gì?" Sư nói: "Các ngài có phải là pháp Như Thực hay không?" Nhóm Tăng học rộng nói: "Thưa phải." Sư nói: "Gỗ, đá có phải là pháp Như Thực hay không?" Nhóm Tăng học rộng nói: "Thưa phải." Sư hỏi: "Như Thực của các ngài cũng đồng với Như Thực của gỗ đá chẳng?" Nhóm Tăng học rộng nói: "Thưa, không khác." Sư hỏi: "Nếu vậy, các ngài và gỗ đá khác nhau như thế nào?" Nhóm Tăng học rộng không trả lời được, và phải công nhận là không ai

thắng nổi Sư. Sau một lúc, một ông trong nhóm Tăng học rộng lại hỏi: "Làm thế nào chứng Đại Niết Bàn?" Sư đáp: "Không có hành nghiệp sanh tử luân hồi." Vị Tăng lại hỏi: "Hành nghiệp sanh tử luân hồi là gì?" Sư đáp: "Mong cầu Đại Niết Bàn, dứt trừ ô nhiễm, thành tựu vô nhiễm, cho rằng có sở đắc và sở chứng, không thoát khỏi biên chấp, đấy là hành nghiệp sanh tử luân hồi." Vị Tăng lại hỏi: "Làm sao để được giải thoát?" Sư đáp: "Không triển phước ngay từ đầu, thí mong cầu giải thoát để làm gì? Làm theo ý muốn, đi theo sở thích, không tạp niệm nào, đây là con đường tối thắng." Nhóm Tăng học rộng nói: "Sư quả là một nhân vật kỳ lạ." Nói xong, họ làm lễ rồi rút lui.

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

Vô Tâm: Vô Tâm là thuật ngữ thiền để chỉ sự định tâm, trạng thái mang lại từ thiền định trong đó sự hoạt động của thức dừng lại và tâm trở nên hoàn toàn trống rỗng. Vô tâm không có nghĩa là không có tâm, vô tâm có nghĩa là cái tâm không vướng mắc. Trong Thiền Phật giáo, "Vô Tâm" diễn tả trạng thái tâm thức trước khi nhị nguyên bị phân chia bởi tư tưởng. Chỉ khi nào trong tâm không còn một vật, ấy là vô tâm.

Phật dạy, trong tu tập phải lấy pháp vô tâm để chế ngự vọng tâm. Theo thiền sư Huệ Hải Đại Châu trong Đốn Ngộ Yếu Môn Luận, trong vô niệm có chánh niệm chứ không có tà niệm. Và chánh niệm là niệm Bồ Đề, là giác ngộ. Tuy nhiên, Bồ đề không thể chứng đắc vì Bồ đề chỉ là giả danh, và không có (thực tại cá biệt tương ứng làm đối tượng) chứng đạt. Trong quá khứ chưa từng có ai chứng đạt, trong vị lai không hề có người chứng đạt; vì nó là cái vượt ngoài tính cách chứng đạt. Như thế không có gì để niệm, ngoại trừ chính Vô Niệm. Đây gọi là niệm chân chánh. Bồ đề không có nghĩa là có một tư tưởng gì về một vật nào đó, nghĩa là không bận tâm đến cái gì cả. Không bận tâm đến cái chi hết tức là Vô Niệm trong mọi trường hợp. Khi đã hiểu như vậy, chúng ta đạt được Vô Niệm, và khi chứng đạt Vô Niệm, tức là đã giải thoát." Như vậy, rõ ràng thiền sư Huệ Hải đã đồng nhất 'Vô Tâm' với 'Vô Niệm', và vì cả hai là một, có thể dịch là 'Vô Thức' hay 'Không bận tâm' tùy theo trường hợp. Thiền sư Đại Huệ bảo đệ tử, Hoàng Bá Thành rằng: "Cái gọi là 'Vô Tâm' không phải như gỗ, đất, hay gạch đá, vô tri vô giác, cũng không có nghĩa là tâm bất động khi đối cảnh hay gặp những cơ duyên trần thế. Vô tâm ở đây là không gắn kết với bất cứ thứ gì, mà là tự nhiên và tự phát không gò bó trong mọi hoàn cảnh. Không có cái gì nhiễm ô, mà cũng không ở trong trạng thái nhiễm ô. Hành giả quán thân quán tâm như mộng như huyễn, mà cũng chẳng trụ tại cảnh mộng huyễn hư vô. Khi nào đến được cảnh giới này, mới có thể gọi là đến cảnh giới vô tâm thật sự." Tổ Bồ Đề Đạt Ma dùng chữ 'Vô Tâm'. Hai ngài Huệ Năng và Thần Hội thì dùng chữ 'Vô Niệm'. Trong khi Huệ Hải coi cả hai đồng nghĩa để căn cứ theo đó mà giải thích Bồ đề và giải thoát. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng mục đích tối hậu của Thiền là giải thoát rốt ráo, cốt yếu ở chỗ không chấp trước, bởi vì tất cả mọi thứ trong thế giới sai biệt này đều có thể miêu tả bằng cách này hay cách khác nhưng không có cách nào là rốt ráo cả. Thực tại rốt ráo vượt lên hết thảy mọi phạm trù, và do đó, vượt ngoài khả năng tư duy và sở đắc của chúng ta.

Vô Tâm Dụng, Vô Đạo Tu: Từ khi trí tuệ tỉnh thức đến bây giờ, tâm chúng ta luôn hoạt động dưới sự kỷ luật nghiêm khắc của lý luận nhị nguyên, và nó từ chối thoát ra khỏi gông cùm của trí tưởng tượng của nó. Từ trước đến nay chúng ta chưa từng nghĩ rằng mình có thể thoát ra khỏi sự giới hạn của trí tuệ do tự mình áp đặt cho mình. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng trừ khi chúng ta phá vỡ sự đối lập

"đúng" và "sai", nếu không chúng ta sẽ không hy vọng gì sống được cuộc sống tự do thật sự. Theo quyển Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn Luận (của Thiền sư Đại Châu Huệ Hải), một hôm Đạo Quang, một triết gia Phật giáo, một đệ tử của phái Duy Thức đến hỏi Thiền sư Đại Châu Huệ Hải: "Hành giả dùng cái tâm nào để tu đạo?" Đại Châu Huệ Hải đáp: "Lão Tăng không có tâm để dùng, không có đạo để tu." Đạo Quang hỏi: "Đã không có tâm để dùng và không có đạo để tu, cứ sao mỗi ngày Hòa Thượng họp chúng khuyên người học Thiền tu đạo?" Đại Châu Huệ Hải đáp: "Lão Tăng còn không có lấy một miếng đất, chỗ nào đệ tập họp chúng đây? Lão Tăng không có lưỡi, từng khuyên người làm sao được?" Đạo Quang nói: "Thiền sư đang vọng ngữ đấy." Đại Châu Huệ Hải đáp: "Lão Tăng còn không có lưỡi để khuyên người, làm sao vọng ngữ?" Đạo Quang nói trong tuyệt vọng: "Con không hiểu điều Thầy nói." Đại Châu Huệ Hải kết luận: "Chính lão Tăng đây cũng không hiểu mình." Kỳ thật, mọi sự vật kể cả cái gọi là "tâm" và "đạo" cũng chỉ là sự biểu hiện của cái hư không. Thiền sư Viên Ngộ đã thẳng thừng nói rằng: "Chư Phật chưa từng đản sinh trên thế giới; cũng chẳng có pháp nào là pháp thiêng liêng cho con người. Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma chưa từng từ Tây Trúc sang, chưa từng lấy tâm truyền trao. Chỉ vì con người của thế gian này không hiểu hết ý nghĩa nên tự mình hướng ngoại cầu hình. Thật đáng thương hại khi họ chẳng biết rằng cái mà họ đang thành khẩn tìm kiếm ở ngay dưới chân họ! Cái này không thể nắm bắt được bằng trí khôn của ngay cả các bậc thành giả. Tuy vậy, chúng ta muốn thấy cái không thấy; nghe cái không nghe; nói cái không nói; biết cái không biết. Làm sao mà được đây?"

Zen Master Ta-Chou Hui Hai's Methods of Sudden Teachings

Ta Chou Hui Hai was the name of a Chinese Zen master during the Tang dynasty. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is some brief information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI: Zen master Hui-Hai's last name was Chou. He was from Yue-chou. He first left home and became a disciple of master Tao-Chih. Later, he wandered all over the country and studied with many masters, and eventually

became a disciple of Zen master Ma-tsu Tao-i. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

Doctrine of the Vital Gate of Sudden Entry into the Way: A Commentary written by Hui-hai that lays out a detailed and concise explanation of how "Southern Zen School" viewed itself and its practice of "Sudden Enlightenment" in the eighth or the ninth century, when Zen had begun to flourish in all its brilliance and with all its uniqueness. The text was written in the form of questions and answers between a student and an unidentified Zen master. The text establishes meditation as the basic method for understanding the nature of the mind. The following is extracted from the Doctrine of the Vital Gate of Sudden Entry into the Way (Tun-wu Ju-tao Yao-men Lun) in which Hui-hai distinguishes between wrong thought and right thought and says that in the Unconscious there is right thought but no wrong thought. A monk asked, "What is right thought?" Hui-hai answered, "Right thought is to be conscious of Bodhi, enlightenment." The monk asked, "Is Bodhi attainable?" Hui-hai answered, "No, it is unattainable." The monk asked, "If it is unattainable, how can one think of it?" Hui-hai answered, "As to Bodhi, it is no more than a provisionally made-up word, and there is no corresponding individual reality to be the object of sense attainment. Nor is there any one who has ever attained it in the past or ever will attain it in the future; for it is something beyond attainability. Thus there is nothing for one to think of, except the Unconscious itself. This is called true thought. Bodhi means not to have any thought on anything, that is to say to be unconscious of all thing. To be unconscious of all things is to have no-mind on all occasions. When this is understood, we have the Unconscious, and when the Unconscious (wu-nien) is realized, emancipation follows by itself." Next is also another extracted passage from the Doctrine of the Vital Gate of Sudden Entry into the Way (Tun-wu Ju-tao Yao-men Lun) in which Hui-hai distinguishes between mind and words. A monk asked Zen master Hui-hai, "Are words the mind?" Hui-hai said, "No, words are external conditions; they are not the Mind." The monk asked, "Apart from external conditions, where is the Mind to be sought?" Hui-hai replied, "There is no Mind independent of words. That is to say, the Mind is in words, but is not to be identified with them." The monk asked, "If there is no Mind

independent of words, what is the Mind?" Hui-hai replied, "The Mind is formless and imageless. The truth is, it is neither independent of nor dependent upon words. It is eternally serene and free in its activity. Say the Patriarch, 'When you realize that the Mind is no Mind, you understand the Mind and its workings.'" Hui-hai further writes: "According to Patriarch Asvaghosa, 'That which produces all things is called Dharma-nature, or Dharmakaya. By the so-called Dharma is meant the Mind of all beings. When this Mind is stirred up, all things are stirred up. When the Mind is not stirred up, there is nothing stirring and there is no name. The confused do not understand that the Dharmakaya, in itself formless, assumes individual forms according to conditions. The confused take the green bamboo for Dharmakaya itself, the yellow blooming tree for Prajna itself. But if the tree were Prajna, Prajna would be identical with the non-sentient. If the bamboo were Dharmakaya, Dharmakaya would be identical with a plant. But Dharmakaya exists, Prajna exists, even when there is no blooming tree, no green bamboo. Otherwise, when one eats a bamboo-shoot, this would be eating up Dharmakaya itself. Such views as this are really not worth talking about.'"

Open Your Own Treasure and Use Those Treasures!: Ta-Chou Hui Hai visited Zen Master Ma-tsu Tao-i in China. Ma-tsu asked: "What do you seek?" Ta Chou replied: "Enlightenment." Zen Master Ma-tsu asked: "You have your own treasure house. Why do you search from outside?" Ta-Chou inquired: "Where is my treasure house?" Ma-tsu answered: "What you are asking is your treasure house." Ta-Chou was suddenly enlightened! Even after he urged his friends: "Open your own treasure house and use those treasures!"

Buddha's True Dharmakaya-Attaining Buddhahood-Nirvana: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, an Avatamsaka teacher called Chih came to Hui-hai, a Chinese Zen master during the T'ang dynasty, and asked, "Why do not admit that the evergreen bamboos are all the Dharmakaya and that there are no thickly-blooming yellow flowers that are not Prajna?" Hui-hai said, "The Dharmakaya in itself has no form, but by means of the green bamboos it assumes a form; Prajna in itself is devoided of sentiency, but facing the yellow flowers it functions. That there is Prajna and Dharmakaya is not owing to the green bamboos and

yellow flowers. Therefore, it is stated in the sutra that *the true Dharmakaya of the Buddha is like emptiness of space, and that like the moon reflected in water there are forms in response to individual objects*. If the yellow flower is Prajna, Prajna is non-sentient; if the green bamboo is the Dharmakaya, the bamboo may know how to function in various relations. O Teacher, do you understand?" The teacher said, "No, Master, I am unable to follow you." Hui-hai said, "If a man has an insight into the nature of his own being, he will understand the truth in whatever way it is presented either affirmatively or negatively. He knows how not to get attached to either side since he has grasped the principle of things as they move on. But a man of no such insight is attached to the green bamboo or to the yellow flower when reference is made to either of them. He dallies with Dharmakaya when he discourses on it, he knows not what Prajna is, even when he talks of it. Thus there is a constant wrangling among you teachers."

Also according to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, one day, there was another teacher of the Avatamsaka Sutra came to see Hui-hai, a Chinese Zen master during the T'ang dynasty, and asked, "Master, do you believe that non-sentient beings are Buddhas?" Hui-hai said, "No, I do not believe so. If non-sentient beings are Buddhas, living beings are worse off than the dead; dead donkeys, dead dogs will be far better than living human beings. We read in the sutra that the Buddha-body is no other than the Dharma-body which is born of morality, meditation and knowledge, born of the three sciences and the six supernatural powers, born of deeds of merit. *If non-sentient beings are Buddhas, you, teacher of sutras, sir, had better pass away this moment and attain Buddhahood.*" Another day, a monk asked Zen master Hui-Hai, a Chinese Zen master during the T'ang dynasty, "What is nirvana (final release sought by Buddhists)?" Hui-hai answered, "Not to commit oneself to the consequences of birth and death, that's nirvana." The monk asked, "So what is the karma of birth and death?" Hui-hai said, "*To desire nirvana is the karma of birth and death.*"

The Moon is Reflected in Water, You Yourself Pick It Up: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, one day, Hui-hai, a Chinese Zen master during

the T'ang dynasty, entered the hall and addressed the monks, saying, "I do not understand Zen, nor is there any special teaching to give out for your sake. Therefore, there is no need for you to be standing here for so long. It is best for you to get the matter settled with yourselves." No matter what he said, pupils came to him ever more increasingly, asking him questions day and night. So there was no help for him to get up and answer their questions one after another. His following eloquence was something wonderful. One day, a company of several monk-scholars called on him and said, "We wish to ask you a question; would you kindly enlighten us?" The master said, "The moon is reflected in the depths, and you pick it up as you like." The monk-scholars asked, "Who is the Buddha?" The master said, "Facing you right in the depths. Who can it be but the Buddha himself?" The monk-scholars did not know what to make of him. After a while they asked again, "What is your teaching whereby you convert people?" The master said, "I have never had any teaching whereby to convert people." The monk-scholars said, "This is the way with all Zen masters." The master now asked, "Learned gentlemen, what do you teach to convert people?" The monk-scholars said, "We discourse on the Diamond Sutra." The master asked, "How many times have you already discoursed on it?" The monk-scholars said, "More than twenty times." The master asked, "Who preached this Sutra?" One of the monk-scholars raised his voice, and said, "O master, you are not joking, I hope. You know well it was the Buddha who taught it." The master said, "According to the Sutra, if you declare the Buddha to be the teacher, this is reviling him, and you do not understand his teaching. And if you declare this Sutra not to be the Buddha's teaching, this is reviling the Sutra. Learned gentlemen, enlighten me on this dilemma, please." The monk-scholars made no answer. After a while the master questioned thus, "According to the Sutra we have: 'If any one should see me through form or seek me through sound, such a one walks on the wrong road, and would never see the Tathagata.' Tell me, Reverend gentlemen, who is the Tathagata?" The monk-scholars said, "This is where we feel lost." The master said, "While there is no such thing as to be called 'enlightened', why do you speak of getting lost?" The monk-scholars asked, "Please tell us about it, O master." The master said, "Reverend gentlemen, you say you have discoursed on the Sutra more than twenty times, and yet

you do not know the Tathagata?" The monk-scholars made a second bow and craved for the master's instruction. The master said, "Tathagata means the Suchness (tathata) of all things. How can you forget it?" The monk-scholars said, "Yes, I know that it means the Suchness of all things." The master said, "But, reverend gentlemen, your 'yes' is not necessarily final." The monk-scholars asked, "Why can it not be final? It is what is plainly declared in the Sutra." The master said, "Are you of Suchness or not?" The monk-scholars said, "Yes, we are." The master asked, "Are wood and rock of Suchness?" The monk-scholars said, "Yes, they are." The master asked, "Is your Suchness the same as the Suchness of wood and rock?" The monk-scholars said, "They are not two." The master said, "If so, where is the difference between yourselves and wood and rock?" The monk-scholars failed to answer this, and had to admit the unsurpassability of the master. After a while one of the monk-scholars asked again, "How can one attain Great Nirvana?" The master said, "Have no karma that works for transmigration." The monk-scholar asked, "What is the karma for transmigration?" The master said, "To seek after Great Nirvana, to abandon the defiled and take the undefiled, to assert that there is something attainable and something realizable, not to be free from the teaching of opposites, this is the karma that works for transmigration." The monk-scholar asked, "How can one be emancipated?" The master said, "No bondage from the very first, and what is the use of seeking emancipation? Act as you will, go on as you feel, without second thought. This is the incomparable way." The monk-scholar said, "The master is really a wonderful personage." So saying, the monk-scholars bowed and retired.

Absolutely Pure: According to the Doctrine of the Vital Gate of Sudden Entry into the Way, one day, a monk asked Zen master Ta-chou Hui-hai, a Chinese Zen master during the T'ang dynasty, "According to Vimalakirti, one who wishes for the pure land ought to have his mind purified; but what is the purified mind?" The master replied, "When the mind is absolutely pure, you have a purified mind." The monk asked, "What is an absolutely pure mind?" The master replied, "A mind is said to be absolutely pure when it is above purity and impurity. You want to know how this is to be realized? Have your mind thoroughly void in all conditions, then you will have purity. But

when this is attained, do not harbour any thought of it. When you get non-purity, or when this state of non-purity is attained, do not harbour any thought of it, and you are free of non-purity. This is absolute purity." According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "An Introduction To Zen Buddhism (p.26)," absolute purity is absolute affirmation, as it is above purity and non-purity and at the same time unifies them in higher form of synthesis. There is no negation in this, nor any contradiction. What Zen aims at is to realize this form of unification in one's everyday life of actualities, and not to treat life as a sort of metaphysical exercise. In this light all Zen "Questions and Answers" (mondo) are to be considered. There are no quibblings, no playing at words, no sophistry; Zen is the most serious concern in the world.

Effortless Action: Unintention (Inconsciousness, Mindlessness, Unconsciousness, Mind of non-existence, Without thought, will or purpose, The real immaterial mind free from illusions) is a Zen expression for a kind of trance, a state brought about by meditation, in which consciousness ceases to function and the mind becomes completely vacuous. "Mind of non-existence" does not mean that we don't have a mind or have no mind, it does mean that we have a mind which is free from attachment to thoughts (free from self-consciousness). In Zen Buddhism, "No-Mind" describes a state consciousness before the division into duality created by thought takes place. Only when the mind is empty (does not have anything); thus it is called "mind of non-existence." The Buddha taught that in cultivation, practitioners should take this mind to tame the deluded mind. According to Zen master Hui-hai Ta-chou, in the Doctrine of the Vital Gate of Sudden Entry into the Way (Tun-wu Ju-tao Yao-men Lun), in the Unconscious there is right thought but no wrong thought. And right thought is to be conscious of Bodhi, enlightenment. However, Bodhi is unattainable; as to Bodhi, it is no more than a provisionally made-up word, and there is no corresponding individual reality to be the object of sense attainment. Nor is there any one who has ever attained it in the past or ever will attain it in the future; for it is something beyond attainability. Thus there is nothing for one to think of, except the Unconscious itself. This is called true thought. Bodhi means not to have any thought on anything, that is to say to be unconscious of all thing. To

be unconscious of all things is to have no-mind on all occasions. When this is understood, we have the Unconscious, and when the Unconscious (wu-nien) is realized, emancipation follows by itself." Thus, Hui-hai evidently identified 'No Mind' (Wu-hsin) with 'No-thought' (Wu-nien), and as they mean the same thing, they can be translated as 'the Unconscious' or 'to be unconscious' according to the case. Zen master Ta-hui told his disciple, Huang Po Cheng, "The so-called 'No-mind' is not like clay, wood, or stone, that is, utterly devoid of consciousness; nor does the term imply that the mind stands still without any reaction when it contacts objects or circumstances in the world. It does not adhere to anything, but is natural and spontaneous at all times and under all circumstances. There is nothing impure within it; neither does it remain in a state of impurity. He who observes his body and mind, sees them as magic shadows or as a dream. Nor does he abide in this magic and dreamlike state. When he reaches this point, then he can be considered as having arrived at the true state of No-mind." 'No Mind' (Wu-hsin) was used by Bodhidharma and 'No-thought' (Wu-nien) by Hui-neng and Shen-hui. While Hui-hai, here using them as synonyms, explains Bodhi (enlightenment) and emancipation by them. Zen practitioners should always remember that the ultimate end of Zen discipline is a complete emancipation in not having attachment to anything, because everything belonging to this world of particulars is predictable in one way or another and not at all final. Final reality is above all categories, and therefore beyond thinkability or attainability.

No Mind to Be Framed, No Truth to Be Disciplined: The mind made to work, ever since the awakening of the intellect, under the strictest discipline of logical dualism, refuses to shake off its imaginary cangue. It has never occurred to us that it is possible for us to escape this self-imposed intellectual limitation. Zen practitioners should always remember that unless we break through the antithesis of "yes" and "no" we can never hope to live a real life of freedom. According to the The Doctrine of the Vital Gate of Sudden Entry into the Way, one day, Tao-kuang, a Buddhist philosopher and a student of the Vijnaptimatra (absolute idealism), came to ask Zen master Ta-chou Hui-hai, "With what frame of mind should one discipline oneself in the truth?" Said the master, "There is no mind to be framed, nor is there any truth in which to be disciplined." Tao-kuang asked, "If there is no

mind to be framed and no truth in which to be disciplined, why do you have daily gathering of monks who are studying Zen and disciplining themselves in the truth?" The master replied, "I have not an inch of space to spare, and where could I have a gathering of monks? I have no tongue, and how would it be possible for me to advise others to come to me?" Tao-kuang then exclaimed, "How can you tell me a lie like that to my face?" The master said, "When I have no tongue to advise others, is it possible for me to tell a lie?" Said Tao-kuang despairingly, "I cannot follow your reasoning." The master concluded, "Neither do I understand myself." As a matter of fact, all things including the so-called "mind" and "truth" are nothing other than manifestations of emptiness. Zen master Yuan-wu boldly said, "No Buddhas have ever appeared on earth; nor is there anything that is to be given out as a holy doctrine. Bodhidharma, the First Patriarch of Zen, has never come east, nor has he ever transmitted any secret doctrine through the mind. Only people of the world, not understanding what all this means, seek the truth outside of themselves. What a pity that the thing they are so earnestly looking for being trodden under their own feet! This is not to be grasped by the wisdom of all the sages. However, we want to see the thing and yet it is not seen; we hear it and yet it is not heard; we talk about it and yet it is not talked about; we know it and yet it is not known. How does it so happen?"

Chương Ba Mươi Ba
Chapter Thirty-Three

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Bách Trượng Hoài Hải

Hoài Hải là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ chín. Ngoài việc chúng ta gặp tên ông trong các thí dụ thứ 26, 53, 70, 71, và 72 của Bích Nham Lục, có một số chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển VI: Bách Trượng Hoài Hải sanh năm 720 sau Tây Lịch, gốc người ở Trường Lạc, Phúc Châu. Ông là một trong những đại thiền sư thời nhà Đường, môn đồ và là người nối Pháp của Mã Tổ Đạo Nhất, thầy của Quy Sơn Linh Hựu và Hoàng Bá Hy Vận. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Bách Trượng Dã Hồ: Theo Truyền Đăng Lục, quyển VI, cũng giống như cách của Nam Tuyền có liên hệ tới việc chặt con mèo ra làm hai khúc, Thiền Sư Bách Trượng Hoài Hải (720-814/or 818?) cũng liên hệ tới việc một con chồn chết mà Sư tìm được trong một cái hang nhỏ và đem đi làm lễ trà tỳ với đầy đủ nghi thức danh dự dành cho một vị Thiền Tăng trước sự kinh ngạc của Tăng chúng. Theo thí dụ thứ 2 của Vô Môn Quan, mỗi ngày Bách Trượng thượng đường dạy chúng, có một ông già theo chúng nghe pháp. Hôm nọ, chúng ra hết chỉ còn ông già không đi, sư hỏi: “Ông là người gì?” Ông già thưa: “Con chẳng phải là người. Thời quá khứ thuở Đức Phật Ca Diếp, con làm Tăng ở núi này, nhơn học trò hỏi: “Người đại tu hành có còn rơi vào nhơn quả chẳng?” Con đáp: “Không rơi vào nhơn quả.” Do đó đến năm trăm kiếp đọa làm thân chồn. Nay thỉnh Hòa Thượng chuyển một câu cho con thoát khỏi thân chồn. Bách Trượng bảo: “Ông hỏi đi.” Ông già hỏi: “Người đại tu hành có rơi vào nhơn quả hay không?” Bách Trượng đáp: “Người đại tu hành không lầm (bất muội hay không mê mờ) nhơn quả.” Ngay câu nói ấy, ông già đại ngộ, làm lễ thưa: “Con đã thoát thân chồn. Con ở sau núi, dám xin Hòa Thượng lấy lễ mà an táng như một vị Tăng. Sư vào trong kêu duy na đánh kiếng bảo chúng ăn cơm xong đưa đám một vị Tăng, đại chúng nhóm nhau bàn tán “Đại chúng đều mạnh,

nhà dưỡng bệnh không có người nào nằm, tại sao có việc này?" Sau khi cơm xong, sư dẫn chúng đến hang núi phía sau, lấy gậy khơi lên thấy xác một con chồn vừa chết, bèn làm lễ thiêu như một vị Tăng. Tối đến Sư thượng đường kể chuyện lại cho mọi người nghe. Hoàng Bá bèn bước tới hỏi: "Người xưa vì đáp sai một lời mà bị đọa làm thân chồn hoang năm trăm kiếp. Giả như câu nào cũng không đáp sai thì sao?" Bách Trượng nói: "Lại gần đây ta nói cho nghe." Hoàng Bá lại gần và tát cho sư một bạt tai. Bách Trượng vỗ tay cười nói: "Trường râu tên Hồ thì đỏ, lại gặp tên Hồ đỏ râu." Hành giả tu thiền phải nên luôn nhớ lời dạy của ngài bách Trượng: "Chẳng che mờ nhân quả" (bất muội nhân quả) trên bước đường tu tập giải thoát của chính mình. Câu chuyện trên đây là một trong những phong cách của nghệ thuật Thiền mà Thiền sư Bách trượng dùng để giải minh những giáo lý Phật giáo nào đó. Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, chẳng rơi vào nhân quả, sao lại đọa kiếp chồn hoang? Chẳng che mờ nhân quả, sao lại thoát kiếp chồn hoang? Nếu ngó thấy được chỗ đó thì hiểu được Bách Trượng xưa, lợi được năm trăm kiếp phong lưu. Dầu cho chuyện này là thực hay chỉ mang tính tượng trưng, nó phản ảnh một cách đặc biệt thái độ của Thiền đối với nghiệp, hay luật Nhân Quả. Vì nó vạch ra rằng Thiền không chối bỏ giáo lý căn bản mà tất cả các tông phái Phật giáo đều chấp nhận như là một giáo lý tối thượng của giáo lý nhà Phật. Điều này chứng tỏ rằng Thiền không phải là hư vô hay phóng túng như một số người nghĩ tưởng. Trái ngược với niềm tin của những người ngoại giáo, môn đệ nhà Thiền thường cử hành những nghi lễ tôn giáo nhiệt tình hơn và giữ gìn giới hạnh nghiêm khắc hơn những người khác. Trong bất cứ ý nghĩa nào, môn đồ Thiền không bao giờ là những người vô sĩ. Thiền mang lại tự do tự tại, chứ không phải là sự đồi bại và phóng đãng. Giác ngộ không làm cho người ta đui mù với luật nhân quả, giác ngộ cũng không tạo ra những người làm ác và những kẻ phạm luật. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, bất lạc và bất muội khác nhau ở chỗ nào? Theo truyện Bách Trượng Dã Hồ, "Bất Lạc" là một hành vi luân lý, trong khi "Bất Muội" là một thái độ tri thức. "Bất Lạc" đặt người ta đứng hẳn ra ngoài vòng nhân quả vốn là thế giới vạn biệt này và đấy là cái vòng hiện hữu của chúng ta. "Bất Muội" hay không mê mờ, việc xảy ra là sự chuyển hướng của thái độ tinh thần chúng ta hướng về một thế giới ở trên nhân quả. Và do sự chuyển hướng này toàn thể viễn quan về đời sống đón nhận một sắc thái mới mẻ đáng

được gọi là “Bất Lạc Nhân Quả.” Qua câu chuyện Bách Trượng Dã Hồ, chúng ta thấy vấn đề bất lạc nhân quả và bất muội nhân quả là một vấn đề trọng đại không riêng cho các Phật tử của mọi tông phái mà cho cả các triết gia và những người có đạo tâm. Nói cách khác, đây là vấn đề ý chí tự do, là vấn đề ân sủng, thần thánh, là vấn đề nghiệp báo siêu việt; nó là vấn đề của luận lý và tâm linh của khoa học và tôn giáo, của nhiên giới và siêu nhiên giới, của đạo đức và tín ngưỡng. Nếu bất lạc nhân quả, tức là làm hư toàn bộ kế hoạch của vũ trụ; bởi vì chính luật nhân quả ràng buộc hiện hữu, và nếu không có thực tại của trách nhiệm đạo đức thì căn cơ cốt yếu của xã hội sẽ bị đổ nhào. Phật tử chúng ta nên hiểu chữ “bất muội” ở đây không phải là không mê mờ về nhân quả, mà là không biết hay không chối bỏ, hoặc xóa bỏ.

Bách Trượng Dã Ngạn: Theo thí dụ thứ 53 của Bích Nham Lục, khi Mã Tổ cùng Bách Trượng Hoài Hải (720-814/or 818?) dạo vườn, thấy bầy vịt trời bay qua. Mã Tổ hỏi: "Là cái gì?" Bách Trượng thưa: "Bầy vịt trời." Mã Tổ hỏi: "Đi đâu rồi?" Bách Trượng thưa: "Bay qua rồi." Mã Tổ liền nắm lỗ mũi Bách Trượng vặn mạnh. Bách Trượng đau quá la lên. Mã Tổ bảo: "Đâu từng bay qua." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, chánh nhãn xem ra lại là Bách Trượng đủ chánh nhãn. Mã Tổ không gió dậy sóng. Các ông cần cùng Phật, Tổ làm thầy tham lầy Bách Trượng, cần tự cứu chẳng xong tham lầy Mã Tổ. Xem cổ nhân trong mười hai giờ chưa từng chẳng ở trong ấy. Bách Trượng xuất gia từ thuở nhỏ, học tập giới định huệ, gặp lúc Mã Tổ xiển hóa ở Nam Xương tận tâm nương đỡ, hai mươi năm làm thị giả, cho đến tái tham dưới tiếng hét mới được đại ngộ. Hiện nay có người nói: "Vốn không chỗ ngộ, làm cái cửa ngộ, dựng lập việc này." Nếu kiến giải như thế ấy, như trùng trong thân sư tử ăn thịt sư tử. Đâu chẳng thấy cổ nhân nói: "Nguồn chẳng sâu thì dòng không dài; trí chẳng lớn thì thấy chẳng xa." Nếu hiểu là dựng lập thì Phật pháp đâu đến ngày nay. Xem Mã Tổ cùng Bách Trượng đi dạo vườn thấy bầy vịt trời bay qua, Mã Tổ đâu không biết vịt trời, tại sao lại hỏi thế ấy? Hãy nói ý của ngài rơi tại chỗ nào? Bách Trượng chỉ biết chạy theo sau. Mã Tổ nắm lỗ mũi Bách Trượng vặn mạnh, Bách Trượng chịu đau không nổi nên la lên. Mã Tổ bảo: "Đâu từng bay qua." Bách Trượng liền tỉnh ngộ. Ngày nay có người hiểu lầm, vừa hỏi đến liền la lên, buồn cười nhẩy chẳng ra. Hàng tông sư vì người phải chỉ dạy cho thấy tốt. Nếu họ chưa hiểu, chẳng nệ chạm bén đứt tay, chỉ cốt dạy họ rõ được việc này. Vì thế nói, hội thì

giữa đường thọ dụng, chẳng hội thì thế để lưu bố. Mã Tổ đương thời, nếu chẳng nắm đứng thì chỉ thành thế để lưu bố. Phải là thấy cảnh gặp duyên xoay trở, dạy trở về chính mình, trong mười hai giờ không chỗ khiếm khuyết, gọi đó là tánh địa minh bạch. Nếu chỉ nường cỏ gá cây, nhận cái trước lờ sau ngựa, có dùng được vào chỗ nào? Xem Mã Tổ, Bách Trượng dụng thế ấy, tuy giống như sáng tỏ tinh lanh, mà chẳng ở chỗ sáng tỏ tinh lanh. Bách Trượng chịu đau không nổi la lên, nếu thấy thế ấy thì khắp cõi chẳng giấu, mỗi mỗi hiện thành. Vì thế nói, một chỗ thấu thì ngàn chỗ muôn chỗ đồng thời thấu. Hôm sau, Mã Tổ lên tòa, chúng vừa tụ họp, Bách Trượng ra cuốn chiếu. Mã Tổ xuống tòa về lại phương trượng, hỏi Bách Trượng: "Ta vừa lên tòa chưa nói pháp, vì sao ông lại cuốn chiếu?" Bách Trượng thưa: "Hôm qua bị Hòa Thượng nắm lỗ mũi đau." Mã Tổ hỏi: "Hôm qua ông nhằm chỗ nào lưu tâm?" Bách Trượng thưa: "Ngày nay lỗ mũi lại chẳng đau." Mã Tổ bảo: "Ông biết sâu việc ngày nay." Bách Trượng làm lễ rồi lui về liêu thị giả khóc. Đồng sự thị giả hỏi: "Ông khóc cái gì?" Bách Trượng nói: "Huynh đến hỏi Hòa Thượng." Thị giả đến hỏi Mã Tổ. Mã Tổ bảo: "Ông hỏi lấy ý xem?" Thị giả lại về liêu hỏi Bách Trượng. Bách Trượng cười ha hả! Thị giả nói: "Ông vừa rồi khóc, giờ đây tại sao lại cười?" Bách Trượng nói: "Tôi vừa rồi khóc, giờ đây cười." Xem Sư sau khi ngộ lẫn trùng trục ngăn chặn chẳng đứng, tự nhiên linh hoạt. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, có thể có liên hệ nào không giữa các câu chuyện rửa chén của chú tiểu, thổi tắt ngọn đèn và vắn treo lỗ mũi trên? Ta phải nói như Vân Môn Văn Yển: "Nếu không có gì hết, thì làm sao những người ấy đạt được lý Thiền? Nếu có thì mối thân thuộc ra sao? Cái ngộ ấy là gì? Cái nhãn quan mới thấy là gì? Hễ sự quan sát của ta còn bị giới hạn trong những điều kiện của trước thời mở con mắt đạo, có lẽ ta không bao giờ thấy được đâu là chỗ rốt ráo kết thành. Đó toàn là việc diễn ra hằng ngày, và nếu khách quan Thiền nằm ở chỗ thường nhật ấy thì mỗi chúng ta đều là Thiền sư hết mà không biết. Điều này rất đúng bởi lẽ không có cái gì giả tạo được xây dựng trong đạo Thiền, nhưng phải có cái vắn mũi, có cây đèn bị thổi tắt, thì mắt chúng ta mới lột hết vảy cá, và ta mới chú ý đến bên trong, và hướng đến sự động dụng của tâm thức; và chính tại đó tiềm ẩn mối liên hệ mật thiết giữa sự thổi tắt đèn hay cái vắn mũi cũng như vô số những việc khác dệt thành tấm màn thế sự của loài người chúng ta.

Cuốn Chiếu: Theo Truyền Đăng Lục, quyển VI, ngày hôm sau vụ Bách Trượng bị vạ chót mũi, Mã Tổ vừa lên tòa, chúng nhóm họp xong. Bách Trượng Hoài Hải (720-814/or 818?) bước ra cuốn chiếu, Mã Tổ xuống tòa, sư theo sau đến phương trượng. Mã Tổ hỏi: “Ta chưa nói câu nào, tại sao người cuốn chiếu?” Sư thưa: Hôm qua bị Hòa Thượng kéo chót mũi đau.” Mã Tổ bảo: “Hôm qua người để tâm chỗ nào?” Sư nói: “Chót mũi ngày nay lại chẳng đau.” Mã Tổ bảo: “Người hiểu sâu việc hôm qua.” Sư làm lễ rồi lui ra. Bách Trượng hôm nay đã đổi khác hết rồi. Khi chưa bị véo mũi thì không biết gì hết. Giờ đây là kim mao sư tử, sư là chủ, sư hành động ngang dọc tự do như chúa tể của thế gian này, không ngại đẩy lui cả vị sư phụ vào hậu trường. Thật quá tỏ rõ ngộ là cái gì đi sâu tận đáy cá thể con người. Thế nên sự biến đổi mới kỳ đặc đến như vậy.

Đốn Ngộ (Đại Giác Bất Thân): Theo Truyền Đăng Lục, quyển VI, sự am hiểu tuyệt vời về kinh điển cho thấy rằng phái 'Đốn Ngộ' (đại giác bất thân hoàn toàn hay Nam Tông) không coi thường việc nghiên cứu kinh điển một cách sâu sắc, dù rằng trường phái này khẳng định tính ưu việt của sự thể nghiệm đại giác đối với mọi lý thuyết. Đây cũng là đoạn mở đầu trước tác của Thiền Sư Bách Trượng Hoài Hải (720-814/or 818?), được soạn dưới hình thức đối thoại: "Hỏi: 'Chúng ta phải làm bài tập nào để đạt tới giải thoát?' Đáp: 'Giải thoát chỉ có thể đạt được bằng đại giác bất thân.' Hỏi: 'Đại giác bất thân nghĩa là gì?' Đáp: 'Bất thân có nghĩa là người ta thoát khỏi tất cả những sự mù quáng trong khoảnh khắc. Đại giác nghĩa là hiểu rằng đại giác không phải là điều mà người ta có thể đạt tới được.' Hỏi: 'Phải bắt đầu bài tập này từ đâu?' Đáp: 'Chính là từ gốc rễ.' Hỏi: 'Thế thì gốc rễ là những gì?' Đáp: 'Tinh thần (ý thức) là gốc rễ.'"

Đây Không Phải Là Cục Than Đó Sao?: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, một hôm Thiền Sư Linh Hựu Qui Sơn (771-853) đang đứng hầu Bách Trượng, Bách Trượng hỏi: "Ai?" Qui Sơn đáp: "Dạ, Linh Hựu." Bách Trượng bảo: "Vào khươi trong bếp xem có lửa trong đó không?" Qui Sơn khươi bếp lửa và nói: "Dạ không có lửa." Bách Trượng rời chỗ ngồi, khươi sâu bếp lửa thì tìm thấy một cục than nhỏ xíu cháy đỏ, đưa lên cho Qui Sơn thấy và nói: "Đây không phải là cục than đó hả?" Ngay đó Qui Sơn hoát nhiên đại ngộ. Sư lễ bái và trình bày sở ngộ của mình. Bách Trượng bảo: "Đây là con đường rẽ tạm thời. Kinh nói: 'Muốn thấy Phật tánh phải quán thời tiết nhân duyên,

thời tiết đã đến như mê chợt ngộ, như quên được nhớ, mới tỉnh thức vật và mình không từ bên ngoài được.' Cho nên Tổ Sư bảo: 'Ngộ rồi đồng chưa ngộ, không tâm cũng không pháp'. Chỉ là không tâm hư vọng phạm thánh, vân vân, xưa nay tâm pháp nguyên tự đầy đủ. Nay ông đã vậy, tự khéo gìn giữ." Điều này cho thấy Bách Trượng không dùng thủ đoạn hay phương pháp riêng biệt nào giúp cho tâm trí của đệ tử có thể được chín muồi cho chứng nghiệm. Ngài đã vì Qui Sơn, tùy cơ duyên mà bày tỏ Thiền bằng những đường lối thực tiễn nhất. Thật vậy, Thiền không phải là trò hý luận mà là một sự thực sống động, sự thực liên hệ mật thiết với chính sự sống. Các thiền sư thường hay lợi dụng mọi cơ hội trong đời sống hằng ngày. Trong trường hợp này, Bách Trượng đã dùng cục than nhỏ trong lò để đánh thức ý thức của đồ đệ mình trước chân lý của Thiền.

Độc Tọa Đại Hùng Đỉnh: Theo thí dụ thứ 26 của Bích Nham Lục, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Bách Trượng Hoài Hải (720-814/or 818?): "Thế nào là việc kỳ đặc?" Bách Trượng đáp: "Ngồi một mình trên núi Đại Hùng." Vị Tăng lễ bái. Bách Trượng liền đánh. Bách Trượng không chỉ được biết đến về những tài năng tổ chức của ông, mà còn về kinh nghiệm lớn về thiền cũng như về trí năng của ông, thể hiện biệt hiệu 'Hoài Hải', hay kẻ mang đại dương trong ngực của mình, do vị thầy đầu tiên là tứ tổ Đạo Tín đã đặt cho. Bách Trượng là tác giả của bộ 'Đốn Ngộ', trong đó ông nêu rõ rằng học thuyết của Nam Tông phù hợp với thực chất sâu sắc của các kinh điển Đại thừa. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, gặp cơ đủ mắt chẳng đoái ngại vọng, cho nên nói chẳng vào hang cọp đâu bắt được cọp con. Bách Trượng bình thường dường như cọp chụp mồi. Vị Tăng này cũng chẳng sợ chết sống, dám nhổ râu cọp, nên hỏi thế nào là việc kỳ đặc? Vị Tăng này đã đủ con mắt sáng, nên Bách Trượng cho ông gánh vác, nói: "Ngồi riêng một mình trên núi Đại Hùng." Ông liền lễ bái. Thiền Tăng phải biện biệt ý trước khi hỏi mới được. Vị Tăng này lễ bái cùng việc lễ bái hằng ngày chẳng đồng, phải là người đủ mắt sáng mới được. Chớ đem gan mật bình sanh trút cho người, biết nhau lại như chẳng biết nhau. Chỉ xem vị Tăng hỏi: "Thế nào là việc kỳ đặc?" Bách Trượng đáp: "Ngồi riêng một mình trên núi Đại Hùng." Vị Tăng lễ bái, Bách Trượng liền đánh. Kia buông đi đồng thời đều phải thu lại thì quét sạch dấu vết. Hãy nói vị Tăng liền lễ bái, ý chỉ thế nào? Nếu bảo là tốt, tại sao Bách Trượng lại đánh ông? Nếu bảo là chẳng tốt, ông lễ bái có chỗ nào là

chẳng được? Đến trong đây phải biết hay dở, rành trắng đen, đứng trên ngàn ngọn núi mới được. Vị Tăng này liền lễ bái, giống như nhỏ râu cọp, chỉ dành cho nhau chỗ chuyển thân. May gặp Bách Trượng có con mắt tại đỉnh môn, trong tay có thần phù chiếu thấu bốn thiên hạ, biện rõ lai phong, cho nên liền đánh. Nếu là kẻ khác thì không làm gì được y. Vị Tăng này lấy cơ đầu cơ, dùng ý dẹp ý, cho nên lễ bái. Như Nam Tuyên nói: "Canh ba đêm qua Văn Thù, Phổ Hiền khởi Phật kiến, pháp kiến, cho mỗi vị hai mươi gậy, đày đến hai ngọn núi Thiết Vi." Triệu Châu ra chúng thưa: "Gậy của Hòa Thượng bảo ai ăn?" Nam Tuyên nói: "Vương lão sư có lỗi gì?" Triệu Châu liền lễ bái. Bạc Tông sư bình thường chẳng thấy chỗ thọ dụng, vừa gặp lúc đương cơ nêu ra, tự nhiên sống linh động. Ngũ Tổ tiên sư thường nói: "Giống như hai con ngựa đá nhau, ông chỉ thường tập thấy nghe thanh sắc, đồng thời ngồi dứt, nắm được đứng, làm chủ được mới thấy Bách Trượng và vị Tăng kia."

Thạch Hỏa: Thạch hỏa là ánh lửa do đá tóe ra, ví với sự khởi diệt nhanh chóng của vô thường. Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Bách Trượng Hoài Hải và một vị Tăng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, một hôm, có một vị Tăng hỏi Bách Trượng: "Thế nào là việc kỳ đặc?" Bách Trượng đáp: "Ngồi một mình trên núi Đại Hùng." Vị Tăng lễ bái. Bách Trượng liền đánh. Bạc Tông sư bình thường chẳng thấy chỗ thọ dụng, vừa gặp lúc đương cơ nêu ra, tự nhiên sống linh động. Thiền sư Ngũ Tổ Pháp Diễn thường nói: "Giống như hai con ngựa đá nhau. Lão tăng nói cho mấy ông chỉ đơn giản lập tức cắt đứt thấy nghe thanh sắc, là mấy ông sẽ làm chủ được hành trạng của mình. Chỉ khi đó mấy ông mới thấy được ngài Bách Trượng." Nhưng làm sao buông ra được? Hãy nhìn xem bài kệ của Tuyết Đậu:

"Tổ vực giao trì thiên mã câu
 Hóa môn thơ quyện bất đồng đồ
 Điện quang thạch hỏa tồn cơ biến
 Kham chiếu nhân lai thoát hổ tu."
 (Đất Tổ ngựa xe thiên mã câu
 Cuộn bày cửa hóa chẳng đồng đường
 Điện quang đá nháng còn cơ biến
 Cười ngắt người kia nhỏ râu hùm).

Tính Khước Yết Hầu Thân Văn, Tác Ma Sinh Đạo?: Công án "Làm thế nào nói được mà không cần đến cổ họng, môi và lưỡi." Theo

Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, một hôm Qui Sơn (771-853), Ngũ Phong, Vân Nham cùng đứng hầu Bách Trượng. Bách Trượng hỏi Qui Sơn: "Làm thế nào nói được mà không cần đến cổ họng, môi và lưỡi?" Qui Sơn nói: "Trong trường hợp đó, mời thầy nói cho." Bách Trượng đáp: "Ta không ngại nói cho các ông, nhưng ta không muốn giết bọn hậu sinh." Đây là loại công án "mặc nhiên phủ nhận", nghĩa là, loại công án giải minh chân lý Thiền bằng lối phát biểu hư hóa hoặc phế bỏ. Với loại công án này, chúng ta thường cáo buộc các Thiền sư là phủ nhận. Nhưng kỳ thật họ chẳng phủ nhận gì cả, những gì họ đã làm chỉ nhằm để vạch rõ ra các ảo tưởng của chúng ta cho vô hữu là hữu, hữu là vô hữu, vân vân. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, trong thí dụ thứ 70 của Bích Nham Lục, Bách Trượng tuy là hành sử như thế, cái nổi của ông đã bị người khác cướp mất rồi, ông xoay qua hỏi Ngũ Phong. Ngũ Phong thưa: "Hòa Thượng cũng phải nín luôn." Bách Trượng nói: "Chỗ không người vạch trán nhìn ông." Bách Trượng lại hỏi Vân Nham. Vân Nham thưa: "Hòa Thượng có hay chưa?" Bách Trượng nói: "Mất hết con cháu của ta. Ba người mỗi vị một nhà." Cổ nhân nói: "Trên đất bằng người chết vô số, qua được rừng gai góc là người tay khéo." Vì thế hàng tông sư đem rừng gai góc nhiệm người. Vì sao? Bởi vì nếu ở dưới câu thường tình nghiệm người chẳng được. Hàng Thiền khách cần phải trong câu trình cơ, trong lời biện mục đích. Nếu là kẻ gánh bản, phần đông nhằm trong câu mà chết, nghe nói dẹp hết cổ họng môi lưỡi thì không có chỗ mở miệng. Nếu là người biến thông, có lối sống ngược nước, chỉ nhằm trên câu hỏi có lối đi, tay chẳng bị thương tích. Qui Sơn thưa: "Trong trường hợp đó, thỉnh Hòa Thượng nói." Hãy nói ý nghĩa thế nào? Trong đây như chọi đá nháng lửa, tự làn điện chớp, nhân chỗ hỏi kia liền đáp, tự có con đường xuất thân, chẳng tổn mảy may khí lực. Vì thế mới nói, kia tham câu sống chẳng tham câu chết. Bách Trượng chẳng biện kia, chỉ nói không ngại nói với ông, chỉ e về sau này mất hết con cháu của ta. Khi các bậc tông sư vì người phải nhổ đinh tháo chốt. Như người nay nói: "Đáp này chẳng thừa nhận, kia không lãnh thoại. Đâu chẳng biết trong đây, một đường sanh cơ, vạch đứng ngàn năm, khách chủ lẫn kéo, sống linh động."

Ý Thức Hiện Tiền Kính: Trong 'Bách Trượng Ngữ Lục Và Hành Trạng', Thiền Sư Bách Trượng Hoài Hải (720-814/or 818?) đã dạy: "Khi đọc kinh điển và nghiên cứu các học thuyết, bạn phải chuyển văn tự và đem chúng áp dụng cho chính bạn. Nhưng tất cả những lời giảng

khẩu truyền chỉ chỉ ra tánh cố hữu của tấm gương hiện tiền của ý thức. Chừng nào tấm gương này chưa bị tác động bởi bất cứ vật gì hiện hữu hay phi hiện hữu, nó là người hướng dẫn của bạn. Tấm gương có thể chiếu sáng qua các cảnh giới hiện hữu và phi hiện hữu. Đó là kim cương trí trong đó bạn có phần trong sự tự do và độc lập. Nếu bạn không thể hiểu theo cách này, thì dầu cho bạn có tụng hết kinh điển cùng tất cả những cành nhánh tri kiến của nó, chỉ làm cho bạn trở nên kiêu ngạo và tỏ ra khinh thường Phật một cách ngược ngạo mà thôi, đó không phải là cách tu tập chân chính."

Bách Trượng Vấn Vân Nham: Theo thí dụ thứ 72 của Bích Nham Lục, một hôm, Bách Trượng Hoài Hải (720-814/or 818?) hỏi Vân Nham: "Đẹp hết cổ họng môi mép làm sao nói?" Vân Nham thưa: "Hòa Thượng có hay chưa?" Bách Trượng nói: "Mất hết con cháu của ta." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Vân Nham ở chỗ Bách Trượng hai mươi năm làm thị giả, sau theo Đạo Ngộ đến Dục Sơn. Dục Sơn hỏi: "Ông ở trong hội Bách Trượng làm việc gì?" Vân Nham thưa: "Vượt khỏi sanh tử." Dục Sơn hỏi: "Lại vượt khỏi chưa?" Vân Nham nói: "Y không sanh tử." Dục Sơn nói: "Hai mươi năm ở chỗ Bách Trượng mà tập khí chưa trừ." Vân Nham từ giả ra đi yết kiến Nam Tuyền, sau trở lại Dục Sơn mới khế ngộ. Xem cổ nhân hai mươi năm tham cứu vẫn tự nửa xanh nửa vàng, dính da kẹt xương, không thể chóng thoát, phải ắt là phải, chỉ trước chẳng kết thôn, sau không tạo điểm. Đâu chẳng thấy nói: "Lời chẳng rời hang ổ, đâu hay thoát buộc ràng, cửa hang mây trắng phủ, biết bao người quên nguồn." Tông Tào Động gọi là xúc phá. Cho nên nói: "Đạp toan sơn trượng lâu phụng hoàng, thời nhơn hiềm xúc thời nay hiệu." Vì thế nói rừng gai góc phải vượt qua mới được. Nếu chẳng vượt qua trước sau đều mắc kẹt, chặt chẳng đứt. Vừa rồi nói trước chẳng kế thôn, sau không tạo điểm, Vân Nham chỉ quản đi kiểm điểm người khác. Bách Trượng thấy Sư như thế, một lúc lôi đánh chết.

Tiếng Thét Của Mã Tổ Khiến Lão Tăng Điếc Đến Ba Hôm!: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, khi đến thời điểm Bách Trượng phải tự lập cho chính mình, Sư đến lễ bái Mã Tổ trước khi rời tự viện. Lúc ấy Mã Tổ đang cầm cây phát trần trong tay. Bách Trượng chỉ cây phát trần và hỏi: "Tức đây dùng, lia đây dùng?" Mã Tổ đáp lại bằng cách treo cây phát trần lên móc bên cạnh chỗ ngồi, rồi hỏi Bách Trượng: "Vì lúc này ông khởi hành, ông hãy nói cho lão Tăng biết

trong tương lai ông sẽ dùng đôi môi của ông cách nào để làm lợi người?" Bách Trượng bước tới cầm cây phát trần dựng đứng lên. Mã Tổ nói: "Tức đây dùng, lia đây dùng?" Bách Trượng để cây phát trần lại trên giá. Bất thành linh Mã Tổ nạt một tiếng lớn đến nỗi Bách Trượng bị điếc đến ba ngày. Việc này cũng làm cho sự đạt ngộ của Bách Trượng sâu sắc thêm. Những năm sau này Bách Trượng nói với Hoàng Bá: "Tiếng thét vĩ đại của Mã Tổ đã làm cho lão Tăng điếc ba ngày." Hoàng Bá nhún vai làm ra vẻ sợ và kinh ngạc, đứng thừ ra đó thè lưỡi há miệng.

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

Đại Nghĩa Của Phật Pháp Chỉ Là Vậy!: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển VI, nhiều cuộc đàm thoại của Thiền sư Bách Trượng với đồ chúng đã xảy ra nơi mà họ cùng nhau làm việc. Khi được hỏi về bí mật Thiền là cái gì, Sư bảo đồ chúng: "Khi đói thì ăn; khi mệt thì ngủ nghỉ." Một cuộc đàm thoại khác hỏi về cách tu tập đúng đắn, và Bách Trượng đã nói: "Đừng bám víu; đừng tầm cầu." Một hôm, sau khi nghe câu chuyện của thầy mình về con chồn nơi chân núi, Hoàng Bá đứng dậy và nói: "Vậy là ông già được xử là tái sanh năm trăm kiếp làm chồn chỉ vì đưa ra lời giải đáp sai. Xin thầy nói cho chúng con biết cái gì xảy ra nếu ông già ấy đưa ra lời giải đáp đúng?" Thiền Sư Bách Trượng Hoài Hải (720-814/or 818?) nói: "Lên trên này rồi lão Tăng sẽ nói cho ông nghe." Hoàng Bá bước lên gặp Bách Trượng, nhưng trước khi Thầy mình có thể làm bất cứ việc gì thì ông đã tát vào mặt Bách Trượng một cái. Bách Trượng cười sung sướng và vỗ tay nói: "Lão

Tăng đã nghĩ về lão hồ râu đỏ (Bồ Đề Đạt Ma). Nhưng giờ đây ngay trước mặt lão Tăng chính là lão hồ râu đỏ.” Một hôm khác, Vân Nham tới thăm Thiền sư Bách Trượng và hỏi: “Thầy làm việc vất vả mỗi ngày. Thầy làm cho ai vậy?” Bách Trượng đáp: “Có người cần.” Vân Nham lại hỏi: “Vậy sao thầy không bảo người đó tự làm lấy?” Bách Trượng nói: “Tự hẳn không thể tiến bộ được!” Vào một hôm khác, có một vị Tăng tại Pháp Đường hỏi Thiền Sư Bách Trượng: “Phật là gì?” Bách Trượng nói: “Ông là ai?” Vị Tăng đáp: “Là tôi.” Sư hỏi: “Ông biết Lão Tăng hay không?” Vị Tăng đáp: “Biết rõ lắm.” Bách Trượng giờ cao cây phát trần và hỏi: “Ông thấy cây phát trần không?” Vị Tăng đáp: “Thấy.” Thiền Sư Bách Trượng rời Pháp Đường và không nói một lời nào. Trong số những đại đệ tử của Thiền Sư Bách Trượng Hoài Hải (720-814/or 818?) có Hoàng Bá và Qui Sơn. Một hôm Bách Trượng bảo Tăng chúng: “Phật pháp không phải là việc nhỏ, lão Tăng xưa bị Mã Tổ nạt đến ba ngày lở tai còn điếc.” Hoàng Bá nghe nói bất giác le lưỡi. Bách trượng bảo: “Con về sau này thừa kế Mã Tổ chăng?” Hoàng Bá thưa: “Không. Nay như Hòa Thượng nhắc lại, con được thấy Mã Tổ đại cơ, đại dụng, nhưng vẫn không biết Mã Tổ. Nếu con thừa kế Mã Tổ, về sau mất hết con cháu của con.” Bách Trượng bảo: “Đúng thế, đúng thế, thấy bằng với thầy là kém thầy nửa đức, thấy vượt hơn thầy mới kham truyền trao. Con hẳn có cái thấy vượt hơn thầy.” Hoàng Bá liền lễ bái. Trong 'Bách Trượng Ngữ Lục Và Hành Trạng': “Khi còn nhỏ, Bách Trượng thường cùng mẹ đi chùa. Một hôm, Bách Trượng chỉ vào một pho tượng Phật và hỏi mẹ: 'Cái gì đằng kia vậy mẹ?' Người mẹ đáp: 'Phật.' Bách Trượng nói: 'Hình dáng giống người ta, không khác gì con. Một ngày nào đó con cũng sẽ thành Phật!'” Có một hôm tiết trời khá lạnh, Thiền Sư Bách Trượng Hoài Hải (720-814/or 818?) thượng đường thuyết pháp. Nhưng sư chỉ bước tới vài bước, đứng yên, rồi mở rộng vòng tay ra, rồi trở về phương trượng. Sau đó đệ tử vào hỏi thì ngài trả lời: “Đó, đại nghĩa của pháp Phật chỉ là vậy.”

Zen Master Pai-Chang Hui Hai's Methods of Sudden Teachings

Zen Master Pai-Chang-Huai-Hai, name of a Chinese Zen master in the ninth century. Beside the fact that we encounter his name in

examples 26, 53, 70, 71, and 72 of the Pi-Yen-Lu, there is some interesting information on this Zen Master in the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI: He was born in 720 A.D., in the city of Changle in Fuzhou. He was one of the greatest Chinese Zen masters of the T'ang period; a student and dharma successor of Ma-tsu Tao-i, and the master of Kuei-shan Ling-yu and Huang-po Hsi-yun. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

Pai-Chang and the Fox: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, in the same way that Nan-ch'uan came to be associated with the cat he cut in two, Pai-Chang came to be associated with a dead fox. He found it in a small cave in the mountains and, to the surprise of the monks, had it cremated with all the honors due a Zen monk. According to example 2 of the Wu-Men-Kuan, every day when Zen master Bai-Zhang spoke in the hall, there was an old man who would attend along with the assembly. One day when the congregation had departed, the old man remained. Bai-Zhang asked him: "Who are you?" The old man said: "I'm not a person. Formerly, during the age of Kasyapa Buddha, I was the abbot of a monastery on this mountain. At that time a student asked me: "Does a great adept fall into cause and effect?" I answered: "A great adept does not fall into cause and effect." Thereafter, for five hundred lifetimes I've been reborn in the body of a fox. Now I ask that the master say a turning phrase in my behalf, so that I can shed the fox's body. Bai-Zhang said: "Ask the question." The old man said: "Does a great adept fall into cause and effect or not?" Bai-Zhang said: "A great adept is not blind to cause and effect." Upon hearing these words, the old man experienced unsurpassed enlightenment. He then said: "Now I have shed the body of a fox. I lived behind the mountain. Please provide funeral services for a monk who has died." Bai-Zhang then instructed the temple director to tell the monks to assemble after the next meal for funeral services. The monks were all mystified by this, because there was no one who was ill in the temple infirmary, so how could this be? After the meal, Bai-Zhang instructed the monks to assemble beneath a grotto behind the mountain. He then brought out the body of a dead fox on his staff, and proceeded to cremate it according to established ritual. That evening, Pai-Chang took the high

seat before his assembly and told the monks the whole story. Huang-Po stepped forward and said: "As you say, the old man missed the turning word and was reborn as a fox five hundred times. What if he had given the right answer each time he was asked a question; what would have happened then?" Pai-Chang said: "Just step up here closer, and I will tell you." Huang-Po went up to Pai-Chang and slapped him in the face. Pai-Chang clapped his hands and laughed, saying, "I thought the Barbarian had a red beard, but here is a red-bearded Barbarian." Zen practitioners should always remember the teaching of Zen master Pai-Chang "Not evading the law of cause and effect" on the path of cultivation of emancipation. The above story is one of the manners of Zen art that Zen master Pai-Chang utilized to illustrate a certain Buddhist teaching. According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, "not falling under the law of cause and effect." Why should this prompt five hundred lives as a fox? "Not evading the law of cause and effect." Why should this prompt a return to human life? If you have the single eye of realization, you will appreciate how old Pai-chang lived five hundred lives as a fox as lives of grace. No matter whether this is true or symbolic, it reflects typically the Zen attitude towards Karma, or the Law of Causation. For it points out that Zen does not disavow the basic teaching of this law which is accepted by all Buddhist schools as one of the paramount doctrines of Buddhist teaching. This shows that Zen is not nihilistic or "out-of-hardness" as some people think it to be. Contrary to the belief of outsiders, Zen followers are often more earnest in performing their religious duties and more rigid in their moral conduct than others. They are not, in any sense, unscrupulous people. Zen brings freedom, but not corruption and dissoluteness. Enlightenment does not make one blind to karmic laws, nor does it produce evildoers and transgressors. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Second Series* (p.204), what then is the difference between 'not falling' and 'not obscuring'? According to the story of Pai-Chang and the Fox, "not to fall to the karmic retribution" is a moral deed, and "not to obscure or without ambiguity the law of cause and effect" is an intellectual attitude. "Not to fall to the karmic retribution" makes one stand altogether outside the realm of causation, which is the world of particulars and where we have our being. In the case of "Without ambiguity in the law of cause and

effect,” what happens is the shifting of our mental attitude towards a world above cause and effect. An because of this shifting the whole outlook of life assumes a new tone which may be called spiritual “not to obscure.” Through the story of Pai-Chang and The Fox, we see that the question of “Not falling to karmic retribution and without ambiguity in the law of cause and effect” is a big issue, not only for Buddhists of all schools, but also for philosophers and religiously minded people. In other words, it is the question of freedom of the will, it is the question of transcending karma, it is the question of logic and spirit , of science and religion, of nature and super-nature, of moral discipline and faith. Indeed, it is the most fundamental of all religious questions. If “not falling to karmic retribution,” then this will jeopardizes the whole plan of the universe, for “cause and effect” or the law of causation that binds existence together, and without the reality of moral responsibility the very basis of society is pulled down. Buddhists should be careful with the meaning of “bất muội.” Although it is the literal meaning of “not to be obscured,” here the sense is rather “not to negate,” or “not to ignore,” or “not to obliterate.”

Pai Chang's Wild Ducks: According to example 53 of the Pi-Yen-Lu, once the Great Master Ma and Pai Chang were walking together they saw some wild ducks fly by. The Great Master asked, "What is that?" Pai Chang said, "Wild ducks." The Great Master said, "Where have they gone?" Pai Chang said, "They've flown away." The Great Master then twisted Pai Chang's nose. Pai Chang cried out in pain. The Great Master said, "When have they ever flown away?" According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, if you observe this case with the correct eye, unexpectedly it's Pai Chang who has the correct basis, whereas Great Master Ma is creating waves where there is no wind. If all of you want to be teachers of Buddhas and Patriarchs, then study Pai Chang. If you want to be unable to save even yourselves, then study the Great Master Ma. Observe how those Ancients were never absent from Here, twenty-four hours a day. At a young age Pai Chang left behind the dusts of worldly life and became well versed in the three studies (discipline, meditation, and wisdom). When Ma Tsu known as Ta Chi was teaching at Nan Ch'ang, Pai Chang set his heart on joining him. For twenty years he served as Ma Tsu's attendant, until the time of his second calling (on Ma Tsu), when he was finally greatly enlightened at

Ma Tsu's shout. But these days some say, "Where there is fundamentally no enlightenment, they construct the gate of 'enlightenment' and establish this affair." If you view it in this way, you are like a flea on a lion's body feeding itself on the lion's flesh. Haven't you seen where an Ancient said, "If the source is not deep, the stream is not long; if the wisdom is not great, the vision is not far-reaching." If you entertain the understanding that enlightenment is a construct, how could the Buddhist Teaching have come down to the present? Look: once when Great Master Ma and Pai Chang were walking together they saw some wild ducks fly by. How could the Great Master not have known they were wild ducks? Why did he nevertheless ask like this? Tell me, what does his meaning come down to? When Pai Chang merely followed up behind him, Ma Tsu then twisted his nose. Pai Chang cried out in pain and Ma Tsu said, "When have they ever flown away?" At this Pai Chang had insight. But these days some people misunderstand: as soon as they're questioned, they immediately make a cry of pain. Fortunately they can't leap out of it. When teachers of our school help people, they must make them penetrate through. You see that Pai Chang didn't understand, that he didn't avoid cutting his hand on the point. Ma Tsu just wanted to make him understand this matter. Thus it is said, "When you understand, then the conventional truth prevails." If Ma Tsu hadn't twisted Pai Chang's nose at that time, the conventional truth would have prevailed. It's also necessary when encountering circumstances and meeting conditions to turn them around and return them to oneself; to have no gaps at any time is called "the ground of nature bright and clear." What's the use of one who just haunts the forests and fields, accepting what's ahead of an ass but behind a home? Observe how Ma Tsu and Pai Chang act this way; though they seem radiant and spiritual, nevertheless they don't remain in radiance and spirituality. Pai Chang cried out in pain; if you see it as such, then the whole world does not hide it, and it is perfectly manifest everywhere. Thus it is said, "Penetrate one place, and you penetrate a thousand places, ten thousand places all at once." When Ma Tsu went up to the hall the next day, as soon as the congregation had assembled, Pai Chang came forward and rolled up the bowing mat. Ma Tsu immediately left his seat. After he had returned to his abbot's quarters, he asked Pai Chang, "I had just gone up to the hall and had not yet

preached; why did you roll up the mat right away?" Pai Chang said, "Yesterday I had my nose twisted by you, Teacher, and it hurt." Ma Tsu said, "Where were you keeping your mind yesterday?" Pai Chang said, "Today the nose no longer hurts." Ma Tsu said, "You have profound knowledge of Today's affair." Pai Chang then bowed and returned to the attendants' quarters, crying. One of his fellow attendants asked, "Why are you crying?" Pai Chang said, "Go ask our Master." The attendant then went to ask Ma Tsu. Tsu said, "Go ask Pai Chang." When the attendant returned to their quarters to ask Pai Chang, Chang laughed loudly. The attendant said, "You were just crying, now why are you laughing?" Pai Chang said, "I was crying before, now I'm laughing." Look at Pai Chang after his enlightenment; turning smoothly, he can't be trapped. Naturally he's sparkling clear on all sides. According to Zen Master D.T. Suzuki in *Zen Essays*, Volume I, is there any connection in any possible way between the washing of the dishes and the blowing out a candle and the twisting of the nose? We must say with Yun-Men: "If there is none, how could they all come to the realization of the truth of Zen? If there is, what inner relationship is there? What is this enlightenment? What new point of viewing things is this? So long as our observation is limited to those conditions which preceded the opening of a disciple's eye we cannot perhaps fully comprehend where lies the ultimate issue. They are matters of everyday occurrence, and if Zen lies objectively among them, every one of us is a master before we are told of it. This is partly true inasmuch as there is nothing artificially constructed in Zen, but if the nose is to be really twisted or the candle blown out in order to take scale off the eye, our attention must be directed inwardly to the working of our minds, and it will be there where we are flying geese and the washed dishes and the blown-out candle and any other happenings that weave out infinitely variegated patterns of human life.

Rolling Up the Sitting Mat: According to the *Records of the Transmission of the Lamp* (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, a day after the incident of "Ma-Tzu's twisting of Pai-Chang's Nose." Zen master Ma-Tzu went into the hall to address the monks just when the monks had finished assembling, Bai-Zhang rolled up his sitting mat. Ma-Tzu got down from his chair and Bai-Zhang followed him to the abbot's room. Ma-Tzu said: "Just now I hadn't said a word. Why did you roll up

your sitting mat?" Bai-Zhang said: "Yesterday the master painfully twisted my nose." Ma-Tzu said: "Is there anything special about yesterday that you've noticed?" Bai-Zhang said: "Today, my nose doesn't hurt anymore." Ma-Tzu said: "Then you really understand what happened yesterday." Bai-Zhang then bow and went out. How differently he behaves now! When his nose was pinched, he was quite an ignoramus in the secrets of Zen. He is now a golden-haired lion, he is master of himself, and acts as freely as if he owned the world, pushing away even his own master far into the background. There is no doubt that enlightenment does deep into the very root of individuality. The change of enlightenment achieved is quite remarkable.

Sudden Enlightenment: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, it is evident that Pai-chang was well versed in the sutras. Thus even the school of sudden enlightenment or the Southern School, though the primacy of the enlightenment experience over any 'theory' was stressed, great importance was still placed on the study of the sutras. This text, composed by Pai-chang in dialogue form, begins with the following sentences: "Question: 'What practice must we practice in order to attain liberation?' Answer: 'Liberation can only be realized through sudden enlightenment.' Question: 'What is sudden enlightenment?' Answer: 'Sudden means to liberate oneself in an instant from all delusive thoughts. Enlightenment means the insight that enlightenment is nothing that could be attained.' Question: 'Where should we begin with this practice?' Answer: 'At the root.' Question: 'And what is the root?' Answer: 'The mind (consciousness) is the root.'"

Is This Not a Fire?: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IX, one day when Kuei-shan was in attendance on his master, Pai-chang, the master asked him: "Who are you?" Kuei-shan replied: "Ling-yu, sir." Pai-chang said, "Dig into the ashes and see if there is any fire in the fireplace." Shan dug into the fireplace, and said, "No fire, sir." Pai-chang rose from his seat, dug deeper into the ashes, and, finding a little piece of live charcoal, held it up, and showing it to Shan, said, "Is this not a live one?" This opened Shan's mind. He then bowed and made his realization known to Pai-chang. Pai-chang said, "What you've experienced is a temporary fork in the road. In the scripture it says, 'If you want to understand the

meaning of Buddha-nature, then you should look in the realm of temporal causation.' When it expresses itself, it is like delusion suddenly turning into enlightenment, like remembering something that was forgotten, and realizing that the self and other things do not come from someplace else. Thus an ancient teacher said, 'Enlightenment is but the same as non-enlightenment, without mind and without dharma.' It is just this mind that does not hold to ideas of emptiness, delusion, mundane, or sacred. It is the original mind-Dharma that is, of itself, perfect and complete. Having arrived at this, you must uphold and sustain it." This shows us that Pai-chang used no special contrivance or method by which the mind of the disciple could be matured for the experience. As a matter of fact, Zen is not a conceptual plaything with them but a vital fact which intimately concerned life itself. Zen masters usually make use of every opportunity in their daily life. In this case, Pai-chang used a little piece of live charcoal to demonstrate Zen in most practical ways for the sake of Kuei-shan's enlightenment.

Sitting Alone On Ta Hsiung Mountain: According to example 26 of the Pi-Yen-Lu, one day, a monk asked Pai Chang, "What's the extraordinary affair?" Pai Chang said, "Sitting alone on Ta Hsiung Mountain." The monk bowed; Pai Chang thereupon hit him. Pai-chang is not known for his organizational talent alone, rather primarily for his profound Zen realization and his great wisdom, already indicated by the monastic name he received from his first master, Tao-hsin. The name 'Huai-hai' means who bears the ocean of wisdom in his chest. Pai-chang is the author of 'Sudden Enlightenment' (Tun-Wu), a fundamental Ch'an text concerning 'sudden enlightenment'. In this work he shows that the teaching of the Southern school of Ch'an is in accord with the deepest sense of the great Mahayana sutras. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, he has the eye to face situations and not heed danger or death. Thus it is said, "How can you catch tiger cubs without entering the tiger's lair?" Pai Chang was ordinarily like a tiger with wings. Nor does this monk shun birth and death: he dares to grab the tiger's whiskers and asks, "What's the extraordinary affair?" This monk too has eyes. Pai Chang immediately took up the burden with him saying, "Sitting alone on Ta Hsiung Mountain." The monk then bowed. Patchrobed monks must be able to discern the meaning before the question. This monk's bowing was not the same as ordinary bowing:

he had to have eyes before he could do this. he didn't spill all his guts to others. Though they knew each other, they acted like they didn't. As for "A monk asked Pai Chang, 'What's the extraordinary affair?' Pai Chang said, 'Sitting alone on Ta Hsiung Mountain.' The monk bowed; then Pai Chang hit him": observe how when they let go, they both do so at once, and when they gather back, they wipe away the tracks and obliterate the traces. But say, when the monk bowed right then, what was his meaning? If you say it was good, then why and for what did Pai Chang then hit him? If you say it was no good, what was wrong about his bowing? When you get here, you must be able to tell right from wrong, distinguish initiate from outsider, and stand on the summits of a thousand peaks, to begin to understand. This monk's bowing was like grabbing the tiger's whiskers: he was just contending for a pivotal position. Fortunately there's an eye on Pai Chang's forehead and a talisman behind his elbow, shining through the four quarters and profoundly discerning oncoming winds. Therefore he immediately hit the monk. If it had been someone else, he wouldn't have been able to handle the monk. The monk met mind with mind, conveyed intention with intention: that is why he bowed. Nan Ch'uan said, "Last night at midnight, Manjusri and Samanthabhadra came up with views of Buddha and Dharma. I gave them each twenty blows and sentenced them to be hemmed in by twin iron mountains." At the time Chao Chou came forward and said, "Who should take your beating, Teacher?" Nan Ch'uan said, "Where was my fault?" Chao Chou bowed. Masters of our school do not idly observe how the other takes action. The moment they are in charge of the situation and bring it into play, they are naturally leaping with life. My late teacher Wu Tsu would often say, "It's like coming to grips in the front lines." I'm always telling you simply to cut off seeing and hearing, form and sound, all at once, then you'll be able to hold fast and act with mastery. Only then will you see Pai Chang and that monk.

Lighted Tinder: Lighted tinder, i.e. of but momentary existence. The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Pai Chang Huai Hai and a monk. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, one day, a monk asked Pai Chang, "What's the extraordinary affair?" Pai Chang said, "Sitting alone on Ta Hsiung

Mountain." The monk bowed; Pai Chang thereupon hit him. Masters of the Zen school do not idly observe how the other takes action. The moment they are in charge of the situation and bring it into play, they are naturally leaping with life. Zen master Wu Tsu would often say, "It's like coming to grips in the front lines. I'm always telling you simply to cut off seeing and hearing, form and sound, all at once - then you'll be able to hold fast and act with mastery. Only then you will see Pai Chang." But how about when letting go? Look at Hsueh Tou's verse:

"In the realm of the patriarchs gallops the heavenly colt.
 Among expedients rolling up are not the same path
 In a flash of lightning or sparks struck from stone
 He retains the ability to change with circumstances.
 How laughable - a man comes to grab the tiger's whiskers!"

How Can You Speak Without Your Throat, Lips and Tongue?:

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IX, one day Kuei-Shan, Wu-feng, and Yun-yen were all attending Pai-chang. Pai-chang asked Kuei-Shan, "How can you speak without your throat, lips, and tongue?" Kuei-Shan said, "Well, Master, in that case, you say it, please." Pai-chang replied, "I don't mind saying it to you, but I don't want to murder my posterity." This is an "implicit-negative" koan, a kind of koan that illustrates Zen-Truth through "nullifying" or abrogating expression. With this type of koan, we usually accuse the Zen masters of being negatory. But in fact, they did not negate anything. What they have done is to point out our delusions in thinking of the non-existent as existent, and the existent as non-existent, and so on. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, in example 70 of the Pi-Yen-Lu, although Pai-chang acted like this, his pot had already been carried off by someone else. He also asked Wu-feng this same question. Wu-feng said, "Teacher, you too should shut up." Pai-chang said, "Where there's no one, I shade my eyes with my hand and gaze out towards you." Pai-chang also asked Yun-yen the same question. Yun-yen said, "Teacher, do you have any way to speak or not?" Pai-chang said, "I have lost my descendants." Each of these three men was a teacher. An ancient said, "On the level ground there are dead people without number. Those who can pass through the forest of brambles are the skillful ones." Therefore teachers of our

school use the forest of brambles to test people. Why? Because they couldn't test people if they stuck to phrases based on ordinary feelings. Patchrobed monks must be able to display their ability in phrases and discern the point within words. As for board-carrying fellows, they often die within the words and say, "If throat, mouth, and lips are shut, there's no longer a way to say anything." As for those who can adapt successfully, they have waves which go against the current, they have a single road right in the question. They don't cut their hands blundering against its sharp point. Kuei-shan said, "Please, teacher, you speak instead." What did Kuei-shan mean? Here he was like sparks struck from stone, like a flash of lightning, pressing back against Pai-chang's question, he answered immediately. He had his own way to get himself out, without wasting the slightest effort. Thus it is said, "He studies the living phrase; he doesn't study the dead phrase." Nevertheless, Pai-chang did not take him up on it, but just said, "I don't refuse to speak to you, but I fear that if I did, in the future I would be bereft of descendants." Whenever teachers of our school help people, they pull out nails and extract pegs. As for people these days who say that this answer doesn't approve of Kuei-shan and doesn't comprehend his words, how far they are from knowing that right here is the one path of his living potential, towering up like a thousand fathom wall, interchanging guest and host, leaping with life.

The Present Mirror Awareness: In the Sayings and Doings of Pai-Chang, Zen Master Pai-Chang taught: "In reading scriptures and studying the doctrines, you should turn all words right around and apply them to yourself. But all verbal teachings only point to the inherent nature of the present mirror awareness, as long as this is not affected by any existent or nonexistent objects at all, it is your guide, it can shine through all various existent and nonexistent realms. This is adamant wisdom, where you have your share of freedom and independence. If you cannot understand in this way, then even if you could recite the whole canon and all its branches of knowledge, it would only make you conceited, and conversely shows contempt for Buddha; it is not true practice."

Pai-Chang Questions Yun Yen: According to example 72 of the Pi-Yen-Lu, one day, Pai Chang asked Yun Yen, "With your throat, mouth, and lips shut, how will you speak?" Yun Yen said, "Teacher, do you

have any way to speak or not?" Pai Chang said, "I have lost my descendants." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, Yun Yen was an attendant for twenty years at Pai Chang. Later he went along with Tao Wu to Yao Shan. Yao Shan asked him, "When you were in Pai Chang's congregation, what was your purpose?" Yun Yen said, "To escape birth and death." Yao Shan said, "Have you escaped yet or not?" Yun Yen said, "There's no birth and death for this one." Yao Shan said, "Twenty years at Pai Chang and your force of habit still hasn't been cleared away yet." Yun Yen took his leave and went to see Nan Ch'uan. Later he returned to Yao Shan and at last understood and was enlightened. Look how the ancient man Yun Yen studied and investigated for twenty years and still was half green and half yellow (unripe). He stuck to his skin and clung to his bones, and couldn't break through. He was indeed this way; in fact, ahead he didn't reach the village, behind he didn't get to the shop. Haven't you heard it said: "If your words do not leave the old clichés, how will you be able to get out of what covers and binds you? White clouds lie athwart the valley mouth, making so many people miss the source." In the Ts'ao Tung tradition this is called "transgression." Thus they say, "Throw open the well-guarded phoenix tower but avoid transgressing (the prohibition against saying) the present emperor's name." Hence it is said, "To attain it is first necessary to pass beyond the forest of brambles. If you do not pass beyond it, then from beginning to end you will get stuck in subtleties without being able to cut them off." As I just said, "Ahead he didn't reach his village, behind he didn't get to his shop." Yun Yen just went to test the other man's depths. When Pai Chang saw him acting like this, he immediately held him and struck him dead.

Ma-Tsu's Shout Left This Old Monk Deaf For Three Days!:

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, when it was time for Pai-chang to set out on his own, he went to pay respects to his teacher before leaving the monastery. Ma-tsu was holding a whisk (hossu) at the time. Referring to the whisk, Pai-chang asked, "Are you in the use of it or apart from the use of it?" Ma-tsu answered by hanging the whisk from a hook by his seat. He then asked Pai-chang, "So you're setting out now. Tell me how you'll make use of those lips of yours for the sake of others." Pai-chang reached over, took up the whisk, and held it upright. "Ah," Ma-

tsu remarked. "So are you in the use of it or apart from the use of it?" Pai-chang returned the whisk to its hook, and just as he did so, Ma-tsu gave a great shout: "Ho!" Pai-chang would later claimed that Ma-tsu's shout left him deaf for three days. It also deepened his awakening. In later years Pai-Chang said to Huang-Po, "That great shout of Ma-Tzu left me deaf for three days." Huang-Po, shuddering with fear and amazement, stood there open-mouthed with his tongue out.

A Nondwelling Mind: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, Zen Master Huai-hai taught: "Should your mind wander away, do not follow it, whereupon your wandering mind will stop wandering of its own accord. Should your mind desire to linger somewhere, do not follow it and do not dwell there, whereupon your mind's questing for a dwelling place will cease of its own accord. Thereby, you will come to possess a nondwelling mind, a mind which remains in the state of nondwelling. If you are fully aware in yourself of a nondwelling mind, you will discover that there is just the fact of dwelling, with nothing to dwell upon or not to dwell upon. This full awareness in yourself of a mind dwelling upon nothing is known as having a clear perception of your own mind, or, in other words, as having a clear perception of your own nature."

That's All of the Great Principle of Buddhism!: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume VI, many of the conversations Pai-Chang had with his followers took place as they were working together. When asked what the secret of Zen was, he told one disciple, "When hungry, eat; when tired, sleep." Another asked about the proper way to practice, and Pai-Chang said, "Don't cling; don't seek." One day, after he heard his master's story about the fox at the foot of the mountain, Huang-po stood up and said, "So the old man was doomed to be reborn five hundred times as a fox because he gave the wrong answer. Tell us, what would have happened if he'd give the right answer?" Pai-Chang said, "Come up here and I'll tell you." Huang-po strode up to Pai-Chang but, before the master could do anything, Huang-po slapped him on the face. Pai-Chang laughed happily and clapped his hands, "I had thought the barbarian (Bodhidharma) had a red beard. But now I see before me the red-bearded barbarian himself!" On another day, Yun Yan visited Zen

master Pai Chang and asked, "You work hard like this everyday. Who are you doing it for?" Pai Chang replied, "There's someone who needs it." Yun Yan asked again, "Master, why don't you tell that person to do it himself?" Pai Chang said, "He can't progress by himself!" In one other day, a monk in the Dharma Hall asked Zen Master Pai-Chang: "What is Buddha?" Pai Chang said, "Who are you?" The monk replied: "I am me." Pai Chang asked: "Do you know this old monk?" The monk replied: "I know him clearly." Pai Chang raised his duster and asked: "Do you see the duster?" The monk replied: "Yes, I do." Zen Master left the Dharma Hall without saying a word. Foremost among Bai-Zhang's students were Huang-po and Kui-Shan. One day Bai-Zhang said to the congregation: "The Buddhadharma is not a trifling matter. Formerly great Master Ma-Tzu shouted so loudly that I was deaf for three days." When Huang-po heard this, he stuck out his tongue. Bai-Zhang said to him: "In the future, will you carry on Ma-Tzu's Dharma?" Huang-po said: "There's no way I could do so. Today, because of what you've said, I've seen Ma-Tzu's great function, but I still haven't glimpsed Ma-Tzu. If I carry on Ma-Tzu's teaching by half, then our descendants will be cut off." Bai-Zhang said: "Just so! Just so! The one who is his teacher's equal has diminished his teacher by half. Only a student who surpasses his teacher can transmit his teacher's teaching. So how does the student surpass the teacher?" Huang-po then bowed. In the Sayings and Doings of Pai-Chang, "When Pai Chang was a small boy, he used to follow his mother to the temple. One day, he pointed at the statue of Buddha and asked his mother, 'What is that, Mother?' His mother replied, 'A Buddha.' Pai Chang said, 'The shape looks like a human, not different from me. I am going to be a Buddha someday!'" There was one day with pretty cold weather, Zen Master Pai-Chang entered the hall to preach the Buddha-Dharma. But he merely walked forward a few steps, stood still, and opened his arms, then returned to his room. His disciples came to ask for the reason, he said: "That's all of the great principle of Buddhism."

Chương Ba Mươi Bốn
Chapter Thirty-Four

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Lâm Tế Nghĩa Huyền

Lâm Tế (?-866) là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ chín. Ngoài việc chúng ta gặp tên của Thiền sư Lâm Tế Nghĩa Huyền trong các thí dụ thứ 20 và 22 của Bích Nham Lục, còn có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XII: Lâm Tế gốc người Nam Hoa ở Tào Châu, nay là vùng Đông Minh thuộc tỉnh Sơn Đông. Lâm Tế Nghĩa Huyền đi theo tiêu chuẩn thường xảy ra với nhiều vị đại Thiền sư dưới thời nhà Đường, bắt đầu tu học với những truyền thống Phật giáo tập trung vào giới luật và kinh điển Ấn Độ đã được dịch sang Hoa ngữ. Nhưng về sau này Sư thấy rằng cái học bằng trí óc trong Phật giáo không làm mình thỏa mãn, và, trong khi hãy còn ở tuổi hai mươi, Sư đã tìm đến với một vị thầy có thể giúp mình hiểu được giáo thuyết vượt ra ngoài văn tự. Cuộc tìm kiếm này đã đưa Sư đến tự viện của Thiền sư Hoàng Bá Hi Vận. Thiền sư Lâm Tế là vị sáng lập ra tông Lâm Tế. Ông là môn đệ của Hoàng Bá. Ông cũng là một trong những thiền sư Trung Hoa nổi tiếng vào đời nhà Đường. Không ai biết ông sanh vào năm nào. Ông nổi tiếng vì các phương pháp mạnh bạo và lối nói chuyện sống động với môn sinh. Ngài không tán thành lối nói pháp quanh co, sở trường của các pháp sư thiếu nhiệt huyết. Có lẽ do sư thừa hưởng phép Thiền trực chỉ ấy từ sư phụ Hoàng Bá, trước kia đánh sư ba lần khi ba lần sư đến tham vấn về yếu chỉ của Phật pháp. Lâm Tế được coi như là người đầu tiên chủ trương tiếng hét, nhưng trước đó đã có Mã Tổ là vị cao Tăng đã mở một kỷ nguyên mới cho Thiền sử, đã hét to khi Bách Trượng đến tái vấn Thiền, tiếng hét ấy chất chứa đến nỗi Bách Trượng phải bị điếc tai đến ba ngày. Nhưng chính do Lâm Tế mà tiếng hét được đặc dụng và có hiệu năng nhất, và sau này biến thành một ngón tuyệt kỹ của Lâm Tế Tông. Thật sự, về sau này các đệ tử của ngài quá lạm dụng về tiếng hét đến nỗi ngài phải thốt ra: “Tôi nghe quý ông toàn học hét. Thử hỏi quý ông ví như mái tây có người ra, mái đông có người ra, cả hai người cùng hét. Các ông có

phân biệt được tiếng hét nào là khách, còn tiếng hét nào là chủ không? Nếu các ông không phân biệt được, từ đây cấm học tiếng hét của lão Tăng.” Sau khi làm quen với thiền sư Lâm Tế qua Lâm Tế Ngữ Lục, chúng ta có thể thấy Lâm Tế như một tay phá nát thứ đạo Phật ước lệ với những ý tưởng được sắp xếp trật tự. Ngài không thích con đường loanh quanh của các triết gia, nhưng ngài muốn đi thẳng tới đích, phá hủy mọi chướng ngại trên đường dẫn về thực tại. Ngài chẳng những chống lại các triết gia phân biệt trí, mà chống luôn cả những thiền sư đương thời. Phương pháp trao Thiền của Lâm Tế rất mới mẽ và rất sôi động. Tuy nhiên, chính nhờ vậy mà ngài đã đứng vọi vọi giữa thời nhân. Và cũng chính nhờ vậy mà Lâm Tế đã trở thành một trong những bậc thầy Thiền lớn nhất của thế kỷ thứ IX; tông phái của ngài vẫn còn phát triển tại Nhật Bản, Trung Hoa và Việt Nam, dù rằng ở Trung Hoa Thiền bây giờ đang hồi gần như tàn tạ. Ngữ lục của Lâm Tế được nhiều người coi là quyển sách Thiền mạnh bạo nhất mà chúng ta hiện có. Lâm Tế có tới 21 người nối pháp. Những lời dạy của ông được lưu giữ lại trong Lâm Tế Ngữ Lục. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Lâm Tế Chủ Cú: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, thủ tòa của hai sảnh trong tự viện của Lâm Tế gặp nhau và cùng hét một lượt. Một vị Tăng hỏi Thiền sư Lâm Tế: “Có khách chủ ở đó hay không?” Lâm Tế đáp: “Khách chủ là hiển nhiên. Nếu mấy ông trong hội chúng muốn hiểu lão Tăng có ý gì khi nói 'khách' và 'chủ' thì cứ đi hỏi thủ tòa của hai sảnh.” Nói xong, Lâm Tế bước xuống tòa. Vào một dịp khác, Thiền sư Lâm Tế thượng đường dạy chúng: “Các thiền sinh thời bây giờ hoàn toàn mù tịt về chân lý. Họ giống như những chú cừu già nua, vơ hết cả những gì mà họ vấp phải dưới chân họ. Họ không phân biệt được giữa tớ và chủ, hay giữa khách và chủ. Những người như vậy đi vào Thiền với tâm thức lệch lạc, và hoàn toàn không có khả năng tu tập một cách hiệu quả khi đi vào những hoàn cảnh năng động. Người ta có thể kêu họ là những người được sơ tâm điểm đạo, nhưng thật sự họ chỉ là những kẻ thế tục tầm thường. Những người thật sự buông bỏ phải làm chủ được khả năng nhận thức đúng đắn, để phân biệt được người giác ngộ và kẻ bị ma ám, cái thật và cái giả, nhà hiền triết và kẻ suy đồi. Nếu mấy ông có được những biện biệt rõ ràng như thế, người ta có thể nói là mấy ông đã thật sự rời bỏ những lệ thuộc. Bây giờ mấy ông có thể thấy được tà ma ám chướng đối với Phật giáo

đang lẫn lộn với sự việc chân thật. Những người sáng suốt đã từ bỏ hẳn ma chướng cùng lúc với Phật giáo. Nếu tôn sùng cái thiêng liêng và khinh khi cái phàm tục, mấy ông vẫn còn là những cái bọt bong bóng trong đại dương mê hoặc."

Pháp Vô Tác!: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Thiền Sư Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) thượng đường dạy chúng, nói: "Này, mấy ông tìm cầu chân lý! mấy ông có xứng đáng nhận danh nhận cú khi vẫn còn giải khuây với những ý tưởng sai lầm về Thiền. Lão Tăng nói cho mấy ông biết, không có giáo pháp thiêng liêng, không có kỹ luật, cũng không có gì là chứng tỏ cả! Mấy ông làm gì khi chỉ tính đến việc chạy đến nhà bên lảng xảng học Thiền học đạo? Này, mấy ông tìm cầu chân lý! Mấy ông đang thêm đầu vào đầu của chính mình đấy! Mấy ông tự mình thiếu thứ gì? Này, mấy ông tìm cầu chân lý, cái mà mấy ông tận dụng ngay trong lúc này chẳng khác gì cái làm ra một vị Tổ hay một vị Phật. Nhưng mấy ông lại chẳng tin lão Tăng, và chỉ tầm cầu bên ngoài. Đừng tự mình mắc phải sai phạm. Chẳng có hiện thực nào ở bên ngoài cả, mà cũng chẳng có thứ gì ở bên trong để cho mấy ông đặt tay mình lên nó cả. Hãy gắn chặt vào nghĩa của từng chữ của cái mà lão Tăng nói với mấy ông, nhưng tốt hơn hết là hãy làm cho những chướng ngại của mấy ông ngừng hẳn, và liền đó vô tác mới gọi là được pháp!" Một hôm khác, Thiền Sư Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) thượng đường dạy chúng, nói: "Thân gồm tứ đại của mấy ông: đất, nước, lửa, gió. Tuy nhiên, không có thứ nào có thể nghe hay hiểu lời giảng dạy của lão Tăng. Tỳ vị cũng chẳng hiểu. Hư không cũng chẳng hiểu. Vậy thì ai nghe đây? Ai hiểu đây?" Thiền sư chỉ ra một điểm tương đồng khi ngài hỏi chúng Tăng: "Ngay vào lúc này, trước mắt mấy ông, ai là người đang nghe lời giảng?" Phương pháp học của Lâm Tế không chỉ hạn chế vào sự phô diễn về thể chất. Nếu hoàn cảnh thích hợp, cũng như lúc Sư diễn tả về vô vị chân nhân, Sư cũng sẵn lòng sử dụng ngôn ngữ. Một vị Tăng hỏi Sư về ý nghĩa của việc Sơ Tổ đến đông độ, và Lâm Tế nói: "Nếu có ý nghĩa nào trong đó, không ai có thể tự cứu lấy mình." Vị Tăng vẫn khư khư hỏi: "Nếu không có ý nghĩa gì, vậy thì Nhị Tổ đạt được gì từ Sơ Tổ?" Lâm Tế nói: "Cái mà ông gọi là 'đạt được' thật sự là thứ 'không đạt được.'" Vị Tăng lại hỏi: "Thứ chẳng đạt được là nghĩa gì?" Lâm Tế nói: "Vì tâm ông theo đuổi mọi thứ đến trước nó mà không thu thúc, Tổ diễn tả ông như một người ngu đi tìm cái đầu thứ hai trong khi ông đã có sẵn một cái rồi. Nếu,

thay vì đi tìm thứ gì đó bên ngoài, ông đưa sự chú ý vào bên trong như ông đã được hướng dẫn, thì ông sẽ nhận ra rằng tâm ông nào khác gì tâm của chư Phật và chư Tổ. *Khi ông đến được trạng thái vô tác này, tức là ông đã đạt được chơn lý vậy.*"

Lâm Tế Đạt Ngộ: Khi đã ở trong chúng hội Hoàng Bá được ba năm, Lâm Tế không học được gì hết vì mỗi lần mở miệng hỏi về đại nghĩa pháp Phật là mỗi lần bị Hoàng Bá đánh. Sư đi đến chỗ Đại Ngu. Khi đến nơi, Đại Ngu hỏi: "Ở chỗ nào đến?" Sư thưa: "Ở Hoàng Bá đến." Đại Ngu hỏi: "Hoàng Bá có dạy gì không?" Sư thưa: "Con ba phen hỏi đại ý Phật pháp, ba lần bị đánh. Chẳng biết con có lỗi hay không lỗi?" Đại Ngu nói: "Bà già Hoàng Bá đã vì người chỉ chỗ tội khổ, lại đến trong ấy hỏi có lỗi không lỗi?" Ngay câu nói ấy, sư đại ngộ, thưa: "Xưa nay Phật pháp của Hoàng Bá không nhiều." Đại Ngu nắm đứng lại, bảo: "Con quý đá dưới sàng, vừa nói có lỗi không lỗi, giờ lại nói Phật pháp của Hoàng Bá không nhiều. Người thấy đạo lý gì, nói mau! Nói mau!" Sư liền cho vào hông Đại Ngu ba thoi. Đại Ngu buông ra, nói: "Thầy của người là Hoàng Bá, chẳng can hệ gì việc của ta." Sư từ tạ Đại Ngu trở về Hoàng Bá. Hoàng Bá thấy sư về, liền bảo: "Kẻ này đến đến đi đi, biết bao giờ liễu ngộ." Sư thưa: "Chỉ vì tâm lão bà quá thiết tha, nên nhờn sự đã xong, đứng hầu." Hoàng Bá hỏi: "Đến đâu về?" Sư thưa: "Hôm trước vâng lời dạy của Hòa Thượng đến tham vấn Đại Ngu trở về." Hoàng Bá hỏi: "Đại Ngu có lời dạy gì?" Sư liền thuật lại việc trước. Hoàng Bá bảo: "Lão Đại Ngu này đã buông lời, đợi đến đây ta cho ăn đòn." Sư tiếp: "Nói gì đợi đến, ngay bây giờ cho ăn." Sư liền bước tới sau lưng Hoàng Bá tát một tát. Hoàng Bá bảo: "Gã phong điên này lại đến trong ấy nhổ râu cọp." Sư liền hét. Hoàng Bá gọi: "Thị giả! Dẫn gã phong điên này lại nhà Thiền." Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng nếu những phương thức như vậy nhằm ngăn người đệ tử mơ mộng hay tìm lời giải thích mà cơ bản chỉ là những so sánh không hơn không kém và đưa đệ tử trở về với kinh nghiệm trực tiếp, chứ không phải là ngôn từ, thiết tốt nếu vị thầy biết cách áp dụng giáo pháp của mình đúng lúc. Kỳ thật, phương cách này có hiệu quả đối với Lâm Tế. Chính những trận đòn ấy, khi thời cơ đến, đã mở mắt Lâm Tế trên diệu lý Thiền, và khiến sư reo lớn rằng: "Thì ra Thiền Hoàng Bá chả có gì lắm đó!"

Lâm Tế Tú Liệu Giác: Bốn cách cân nhắc trong giáo tướng của tông Lâm Tế. Thiền sư Lâm Tế nói: "Có lúc lão Tăng đoạt nhân chứ

không đoạt cảnh; có lúc đoạt cảnh mà không đoạt nhân; có lúc đoạt cả nhân lẫn cảnh; có lúc không đoạt nhân mà cũng không đoạt cảnh.” Dưới bề mặt có vẻ phi lý của những công án Thiền, thiền sư Lâm Tế đã đặt ra một hệ thống hay phạm trù, nếu người đời sau tuân theo, có thể sẽ khiến Thiền dễ hiểu hơn phần nào. Kỳ thật có nhiều hệ thống khác nhau đã được các thiền sư đề ra để xếp loại những công án. Giữa những hệ thống đó, 'Tứ Liệu Giải' của thiền sư Lâm Tế có thể được xem như là hay nhất và rõ rệt nhất, và nhờ đó người ta có thể hiểu được nhiều công án bí hiểm. Trong 'Tứ Liệu Giải' từ 'đoạt nhân' có nghĩa là bác bỏ, khước từ, cự tuyệt, phản đối, hoặc tước đoạt cái người đến tham vấn các thiền sư; trong khi từ 'không đoạt cảnh' có nghĩa là không phản đối lời nói của người đến tham vấn. Từ 'cảnh' ở đây bao gồm quang cảnh, lãnh vực, phạm vi, đối tượng, sự hiểu biết, vân vân. Nói chung, 'đoạt nhân chẳng đoạt cảnh' có nghĩa là phản đối hay bác bỏ người hỏi nhưng không bác bỏ lời của người ấy. Ba liệu giản còn lại có thể được hiểu bằng cách loại suy tương tự. Thứ nhất là Chủ Quan hay đoạt nhân chẳng đoạt cảnh. Thứ nhì là Khách Quan hay đoạt cảnh chẳng đoạt nhân. Thứ ba là cả Chủ Quan lẫn Khách Quan hay đoạt cả nhân lẫn cảnh. Thứ tư là chẳng Chủ Quan chẳng Khách Quan hay chẳng đoạt nhân chẳng đoạt cảnh. Tứ liệu giản này là những phương pháp mà các thiền sư sử dụng để xử sự với đệ tử về bốn trình độ lý hội Thiền. Chúng ta thấy lời giải thích của chính thiền sư Lâm Tế trong 'Lâm Tế Ngữ Lục' của ngài. Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Sư: "Thế nào là đoạt nhân chẳng đoạt cảnh?" Sư đáp: "Mặt trời ấm hiện phô gấm vóc, trẻ thơ rũ tóc trắng như mơ." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là đoạt cảnh chẳng đoạt nhân?" Sư đáp: "Lệnh vua đã hành khắp thiên hạ, tướng quân ngoài ải dứt khói bụi." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào đoạt cả nhân lẫn cảnh?" Sư đáp: "Tịnh phần bật tin tức, một mình ở một nơi." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là nhân cảnh đều chẳng đoạt?" Sư đáp: "Vua bước lên ngai, lão quê ca hát." Trong Vạn Pháp Qui Tâm Lục, thiền sư Tổ Nguyên viết: Một hôm, có một vị Tăng hỏi: "Thế nào là đoạt nhân không đoạt cảnh?" Sư đáp: "Trong tự chứng phần, nếu hành giả làm trống không được cái tâm của mình thì ngoại cảnh còn ngăn ngại gì được nữa? Vì thế khi thiền sư dạy đệ tử thuộc loại hạ căn, thì đoạt nhân chứ không đoạt cảnh." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là đoạt cảnh không đoạt nhân?" Sư đáp: "Trong tự chứng phần, hành giả không trụ ngoại cảnh mà chỉ có cái tâm độc

chiếu. Vì thế khi thiền sư dạy đệ tử thuộc loại hạ căn, thì đoạt cảnh chứ không đoạt nhân." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là đoạt cả nhân lẫn cảnh?" Sư đáp: "Trong tự chứng phần, nếu tâm và cảnh của hành giả đều không thì vọng tưởng từ đâu mà có được? Vì thế khi thiền sư dạy đệ tử thuộc căn cơ loại khá, thì đoạt cả nhân lẫn cảnh." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là không đoạt cả nhân lẫn cảnh?" Sư đáp: "Trong tự chứng phần, tâm của hành giả tự trụ nơi tâm, còn cảnh thì tự trụ nơi cảnh. Vì thế khi thiền sư dạy đệ tử thuộc căn cơ loại cao, thì không đoạt cả nhân lẫn cảnh."

Gặp Phật Giết Phật, Gặp Ma Giết Ma: Trong thiền, từ "Gặp Phật giết Phật, gặp Ma giết Ma" được dùng để giúp hành giả phá trừ sự chấp trước vào khái niệm hay hình tướng của Phật. Một hôm, thiền sư Lâm Tế Nghĩa Huyền thượng đường dạy chúng: "Này, mấy ông tìm cầu chân lý! Muốn ngộ vào Thiền, chớ để thiên hạ phỉnh mình. Trong cũng như ngoài, gặp chướng ngại nào, cứ đập ngã ngay; gặp Phật giết Phật, gặp Tổ giết Tổ, gặp La Hán hoặc cha mẹ hay họ hàng thân thiết, giết hết, chớ ngần ngại, vì đó chính là con đường độc nhất để giải thoát. Đừng để bất cứ ngoại vật nào trói buộc mình; hãy vượt lên, hãy bước qua, hãy tự do. Tôi thấy suốt trong thiên hạ những vị gọi là cầu đạo không ông nào đến với tôi tự do độc lập hết. Hễ gặp việc, tôi đập nhào hết, không cần biết họ đến với tôi bằng cách nào. Họ ỷ mạnh tay, tôi chặt đứt tay; họ ỷ giỏi nói, tôi bóp cầm miệng; họ ỷ tinh mắt, tôi đập đui mắt. Quả thật bao năm rồi chưa một ông nào đơn độc đối diện với tôi, mà hoàn toàn tự do, hoàn toàn độc lập. Ông nào cũng mắc phải như nhau những trò lừa dối không đâu của hàng cổ đức. Tôi không có gì để cho mấy ông. Tất cả những gì tôi có thể làm được là tùy bệnh mà cho thuốc, là giải phóng cho mấy ông thoát khỏi tất cả mọi triền phược." Thật vậy, Thiền muốn xóa bỏ tất cả, nếu được, cả đến dấu vết cuối cùng của tư tưởng về Phật về Tổ. Đó là lý do tại sao thiền sư Triệu Châu khuyên nhủ hành giả "Chỗ nào có Phật chớ đứng lại. Chỗ nào không Phật chạy lẹ qua." Tất cả công phu tu tập của Thiền Tăng, lý thuyết cũng như thực hành, đều đặt trên căn bản "hành động không công đức" này. Nói một cách thơ mộng hơn như sau:

"Bóng trúc quét trên thêm nhà,
Mà không một hạt bụi dấy lên.
Ánh trăng rơi trong lòng nước,
Mà không dấu vết gì lưu lại."

Thật vậy, khi tâm hoàn toàn gội sạch tất cả cảm nhiễm chông chất từ vô lượng kiếp thì hiện thực trong trạng thái trần trỗng, không hóa trang, không che đậy. Đó là lúc tâm hiện thực là tâm, tự do, trống không, chân thực, phục hồi lại uy thế nguyên sơ của nó. Vì vậy, trong Thiền, vô chấp là một khái niệm tích cực, chứ không ngụ ý khiếm khuyết.

Hoang Thảo Bất Sừ: Tam thừa bao gồm giáo pháp cho Bồ Tát, Độc giác và Thanh văn. Theo Phật giáo Bắc truyền, giáo pháp cho Bồ Tát là Đại thừa hay cỗ xe lớn; giáo pháp cho Độc giác và Thanh văn là Tiểu thừa hay cỗ xe nhỏ. Thập nhị giáo bao gồm mười hai bộ kinh gồm nhiều thể loại khác nhau. Trong một chúng hội của Thiền sư Lâm Tế, với sự tham dự của quan chủ tỉnh, có một vị Tăng học giả bước ra và hỏi Thiền sư Lâm Tế: "Tam thừa thập nhị giáo, không phải hết thầy đều mình giải Phật tính hay sao?" Lâm Tế nói: "Cỏ dại mọc lại trên kia chưa từng được cắt đi." Vị Tăng học giả nói: "Phật không phải là một kẻ lừa bịp." Lâm Tế liền hỏi: "Phật ở đâu?" Vị Tăng học giả im lặng. Lâm Tế bèn nói: "Cố làm cho lão Tăng lúng túng trước mặt quan chủ tỉnh đây cũng chẳng có ích lợi gì. Hãy mau nhường chỗ của ông, bởi vì sẽ có người khác theo sau." Rồi Thiền sư Lâm Tế lại tiếp tục nói: "Chúng ta họp nhau ở đây hôm nay vì một đại sự. Bất cứ ai muốn hỏi gì lão Tăng thì cứ bước tới, chứ đừng có chần chừ. Nhưng mà cái giây phút mà mấy ông cố gắng nói cái gì đó, các ông liền bị trượt chân. Tại sao lại như vậy? Các ông có biết Phật nói rằng Pháp vượt ngoài ngôn ngữ, bởi vì chúng ta không thể tìm Pháp nơi mà nhân quả ngự trị? Tất cả chỉ do bởi các ông không có đủ đức tin mà lão Tăng đã xuất hiện ở đây làm cho vấn đề trở nên tệ hại hơn bao giờ. Lão Tăng e rằng lão Tăng đã làm đủ để ngăn chặn quan chủ tỉnh cùng các viên chức của ngài không nhìn thấy rõ được Phật tính. Tốt hơn hết là bây giờ lão Tăng nên rút lui." Bấy giờ Thiền sư Lâm Tế lại quát lên và nói: "Các ông, những người có ít đức tin! Việc làm của mấy ông thì không cùng... Mà lão Tăng đã bắt mấy ông phải đứng lâu quá. Tạm biệt!"

Hữu Thân Giáo: Chủ nghĩa thờ đa thần. Đạo Phật không là hình thức của chủ nghĩa đa thần vì nó không có khái niệm về thần thánh hay thượng đế, nó cũng không cho rằng thượng đế sáng tạo vạn hữu. Hành giả tu Thiền phải nên luôn nhớ rằng không và chẳng bao giờ là phiếm thần luận. Nhưng trong Thiền không có chỗ cho việc lãng phí thời gian để bàn luận triết học. Trong Thiền, triết học là sự hiển bày hoạt động

của cuộc sống, và vì thế Thiền không cần thiết phải tránh xa triết học. Khi một triết gia đến để được giác ngộ thì vị Thiền sư không cự tuyệt chuyện gặp gỡ người đó. Các Thiền sư trước đó đã tương đối khoan dung với cái gọi là các nhà triết học và không thiếu sự kiên nhẫn như trong trường hợp của các Thiền sư Lâm Tế và Đức Sơn. Cách thức mà các Thiền sư tiếp xúc với các nhà triết học vẫn là cơ phong nhanh nhẹn và thẳng thắn nhất. Tuy vậy, vẫn có một số triết gia sử dụng ý nghĩa của văn tự và lý luận để nắm bắt những câu đối đáp và cố gắng tìm ra một loại phiếm thần luận trong đó. Thí dụ như khi một vị Thiền sư nói "Ba cân gai" hay "Cần thủ quyết (que cứt khô)," xét theo nghĩa đen thì họ cho rằng như thế là đang truyền đạt tư tưởng phiếm thần luận. Có nghĩa là các vị Thiền sư đó cho rằng Phật đang thể hiện bản thân ở trong tất cả: đang ở trong gai (vải), đang ở trong một tấm ván, đang theo dòng nước chảy, đang ở trên núi cao, hoặc là đang ở trong những tác phẩm nghệ thuật. Phật giáo Đại thừa, nhất là Thiền tông dường như đều ám chỉ cái gì đó theo tinh thần Phiếm thần luận, nhưng kỳ thật Thiền không dính dáng gì đến Phiếm thần luận cả. Ngay từ ban đầu các Thiền sư đã thấy trước được khuynh hướng Phiếm thần luận nguy hiểm này, đó là lý do tại sao các ngài nói ra những lời dường như chẳng liên quan gì với nhau. Chủ ý của các ngài muốn đệ tử và học giả không bị khống chế bởi định kiến hay thiên kiến hay cái gọi là giải thích theo lý luận học. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Thiền Học Nhập Môn," khi Động Sơn trả lời "Ba cân gai" cho câu hỏi "Thế nào là Phật?" cũng giống như câu hỏi "Thượng đế là gì?" Sư không có ý nói vải trong tay mình là sự hiển hiện của ứng hóa Phật, ngài cũng không nói có thể tìm được Phật ở trong bất kỳ thứ gì thông qua sự hiểu biết. Sư chỉ đáp "Ba cân gai." Sư không hàm ý siêu hình học trong câu nói bình thường này. Những lời nói này phát ra tự trong tâm thức sâu thẳm của Sư cũng giống như nước vọt ra từ suối, hay bông hoa rục nở dưới ánh mặt trời. trong đó không có sự suy nghĩ trước hay một triết thuyết nào cả. Vì vậy, nếu chúng ta muốn nắm vững ý nghĩa "Ba cân gai" thì trước hết chúng ta phải thâm nhập ý thức nội tại của Động Sơn, chứ không phải nắm bắt lời nói ngay cửa miệng của Sư. Một lần khác, Động Sơn có thể sẽ trả lời hoàn toàn khác, mà có thể một cách trực tiếp mâu thuẫn với câu trả lời đã có sẵn. Những nhà lý luận học dĩ nhiên là sẽ không biết thế nào là đúng, có thể họ cho rằng Động Sơn điên rồ. Nhưng mà đệ tử nhà Thiền sẽ nói: "Ngắm cỏ xanh tươi dưới

trời mưa rơi nhẹ," họ biết rằng câu trả lời của họ và "Ba cân gai" của Động Sơn hoàn toàn khế hợp nhau.

Ngũ Đài Sơn Chẳng Có Văn Thù!: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, thỉnh thoảng những người hành hương cũng du hành đến Viện Văn Thù và lưu lại đó với Thiền Sư Lâm Tế Nghĩa Huyền (?-866) trong một thời gian ngắn. Một trong số những vị khách đó là Triệu Châu. Một hôm, Lâm Tế đang rửa chân trong một chậu nước khi Triệu Châu tới gần tự viện. Khách Triệu Châu gọi lớn: "Tại sao Sơ Tổ đi đến đông độ?" Lâm Tế làm như không để ý đến vị khách và vẫn tiếp tục rửa chân. Triệu Châu đến trước mặt Sư và nói: "Tôi hỏi ông, tại sao Sơ Tổ đi đến đông độ?" Khi Lâm Tế vẫn chưa trả lời thì Triệu Châu đã ngã người về phía trước, đặt tay lên lỗ tai làm như đang cố nghe câu trả lời của người khác vậy. Lâm Tế bèn đổ chậu nước dơ xuống đất. Mặc dầu Lâm Tế không chỉ Triệu Châu, Lâm Tế có điều này để nói với người đi đến viện Văn Thù: "Có một số người học đạo, đến núi Ngũ Đài tìm cầu Bồ Tát Văn Thù. Kể câu học đó lắm! Trên núi Ngũ Đài làm gì có Bồ Tát Văn Thù. Mấy ông có muốn biết Văn Thù hay không? Văn Thù ở ngay trước mắt mấy ông đấy! Từ đầu đến cuối không có gì khác. Đừng nghi hoặc bất cứ nơi nào mấy ông đến, đó là Văn Thù sống! Ánh sáng vô phân biệt chớp lên trong mỗi niệm của mấy ông, đây chính là Phổ Hiền trụ trong chân lý ở mọi thời điểm. Mỗi niệm của mấy ông, mà biết bề gãy sự trói buộc, được giải thoát trong mọi thời, đây là đi vào chánh định của ngài Quán Thế Âm. Mỗi vị đều thời vận dụng một cách hổ tương đồng điệu, tuy một mà ba, tuy ba mà một. Khi đã hiểu được như vậy, mấy ông có thể tụng đọc các kinh điển." Bình luận về bài pháp này của Thiền sư Lâm Tế, một vị Thiền sư đã làm một bài kệ như sau:

"Hà xứ thanh sơn bất đạo tràng
Hà tu sách tượng phỏng Thanh lương
Vân trung túng hữu kim mao hiện
Chính nhãn khan thời phi Cát Tường."

(Núi xanh ở đâu chẳng phải là đạo tràng, cần gì chống gậy lên núi Thanh Lương. Giữa trời mây dù sư tử có hiện, Kỳ thật nhìn kỹ chẳng thấy Văn Thù).

Thân Tứ Đại Hiểu Hay Ai Hiểu Đây?: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, Thiền sư Lâm Tế thượng đường dạy chúng, nói: "Thân gồm tứ đại của mấy ông: đất, nước, lửa, gió. Tuy

nhiên, không có thứ nào có thể nghe hay hiểu lời giảng dạy của lão Tăng. Tỳ vị cũng chẳng hiểu. Hư không cũng chẳng hiểu. Vậy thì ai nghe đây? Ai hiểu đây?” Thiền sư chỉ ra một điểm tương đồng khi ngài hỏi chúng Tăng: “Ngay vào lúc này, trước mắt mấy ông, ai là người đang nghe lời giảng?” Phương pháp học của Lâm Tế không chỉ hạn chế vào sự phô diễn về thể chất. Nếu hoàn cảnh thích hợp, cũng như lúc Sư diễn tả về vô vị chân nhân, Sư cũng sẵn lòng sử dụng ngôn ngữ. Một vị Tăng hỏi Sư về ý nghĩa của việc Sơ Tổ đến đông độ, và Lâm Tế nói: “Nếu có ý nghĩa nào trong đó, không ai có thể tự cứu lấy mình.” Vị Tăng vẫn khư khư hỏi: “Nếu không có ý nghĩa gì, vậy thì Nhị Tổ đạt được gì từ Sơ Tổ?” Lâm Tế nói: “Cái mà ông gọi là 'đạt được' thật sự là thứ 'không đạt được.’” Vị Tăng lại hỏi: “Thứ chẳng đạt được là nghĩa gì?” Lâm Tế nói: “Vì tâm ông theo đuổi mọi thứ đến trước nó mà không thu thúc, Tổ diễn tả ông như một người ngu đi tìm cái đầu thứ hai trong khi ông đã có sẵn một cái rồi. Nếu, thay vì đi tìm thứ gì đó bên ngoài, ông đưa sự chú ý vào bên trong như ông đã được hướng dẫn, thì ông sẽ nhận ra rằng tâm ông nào khác gì tâm của chư Phật và chư Tổ. Khi ông đến được trạng thái vô tác này, tức là ông đã đạt được chơn lý vậy.”

Zen Master Lin Chi I Hsuan's Methods of Sudden Teachings

Zen Master Lin-Chi-I-Hsuan, name of a Chinese Zen monk in the ninth century. Beside the fact that we encounter his name in examples 20 and 32 of the Pi-Yen-Lu, there is also some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII: Lin-chi came from the city of Nanhua in ancient Caozhou, now the city of Dongming in Shandong Province. Lin-chi I-hsuan followed the pattern common to many of the great T'ang dynasty Zen masters, beginning his studies in the traditional Buddhist schools that focused on the precepts and those Indian sutras that had been translated into Chinese. But later he found that the intellectual study of Buddhism ultimately unsatisfying, and, while still in his twenties, he sought a teacher who would be able to help him understand the teaching that was beyond words. This search brought him to the

monastery of Zen master Huang-po Hsi-yun. Zen master Lin-Chi-I-Hsuan was the founder of the Lin-Chi school and dharma successor of Huang-Po. Lin-Chi was a disciple of Huang-Po. He was one of the famed Chinese Zen masters during the T'ang dynasty. His year of birth is unknown. In China a special Zen sect was named after him "Lin-Chi" of which doctrine was based on his teachings. He was famous for his vivid speech and forceful pedagogical methods, as well as direct treatment of his disciples. He never liked those roundabout dealings which generally characterized the methods of a lukewarm master. He must have got this directness from his own master Huang-Po, by whom he was struck three times for asking the fundamental principle of Buddhism. Lin-Chi is regarded as the author of "Kwats!" even though Ma-Tsu was an epoch-maker in the history of Zen, uttered "Kwats!" to his disciple, Pai-Chang, when the latter came up to the master for a second time to be instructed in Zen. This "Kwats!" is said to have deafened Pai-Chang's ear for three days. But it was principally due to Lin-Chi that this particular cry was most effectively and systematically made use of and later came to be one of the special features of the Lin-Chi school in distinction to the other schools. In fact, the cry came to be so abused by his followers that he had to make the following remark: "You are so given up to learning my cry, but I want to ask you this: 'Suppose one man comes out from the eastern hall and another from the western hall, and suppose both give out the cry simultaneously; and yet I say to you that subject and predicate are clearly discernible in this. But how will you discern them?' If you are unable to discern them, you are forbidden hereafter to imitate my cry." After being acquainted with Zen master Lin-chi through Lin-chi's Sayings, we can see Lin-chi as a great smasher of the conventional Buddhism whose ideas are arranged in an ordinary order. He did not like the round-about way in which Buddhist experience was treated by philosophers, but he wanted to reach the goal directly. He destroyed every obstacle that was found in his approach to Reality. He was not only against those intellectualist philosophers but against the Zen masters of his day. Lin-chi's method of handling Zen was quite refreshing and vivifying. However, because of these, he stood so majestically among his contemporaries. And also because of these, Lin-chi became one of the greatest Zen master of the ninth century, and it is his school which is still flourishing in Japan,

China, and Vietnam, though in China Zen itself is somewhat on the wane. Lin-chi's Sayings are regarded by many as the strongest treatise we have. Lin-chi had 21 dharma successors. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

Lin-Chi's Host and Guest: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, the head monks of the two halls at Lin-Chi's monastery met and simultaneously shouted. A monk asked Zen master Lin-Chi, "Was there a guest and a host there?" Lin-Chi replied, "Guest and host were obvious. If you in the assembly want to understand what I mean by 'guest' and 'host,' go ask the head monks of the two halls." Then he stepped down. On another occasion, Zen Master Linji entered the hall and addressed the monks, saying: "Zen students today are totally unaware of truth. They are like foraging goats that pick up whatever they bump into. They do not distinguish between the servant and the master, or between the guest and the host. People like this enter Zen with distorted minds, and are unable to enter effectively into dynamic situations. They may be called true initiates, but actually they are really mundane people. Those who really leave attachments must master real, true perception to distinguish the enlightened from the obsessed, the genuine from the artificial, the unregenerate from the sage. If you can make these discernments, you can be said to have really left dependency... Now there is an obsession with Buddhism that is mixed in with the real thing. Those with clear eyes cut through both obsession and Buddhism. If you love the sacred and despise the ordinary, you are still bubbles in the ocean of delusion."

Doing-Nothing Dharma!: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Zen master Lin-chi entered the hall and addressed the monks, saying, "O you, followers of Truth, do you think you deserve the name of a monk, when you are still entertaining such a mistaken idea of Zen? I tell you, no Buddhas, no holy teachings, no disciplining, no testifying! What do you seek in a neighbor's house? O you, followers of Truth! You are putting another head over your own! What do you lack in yourselves? O you, followers of Truth, what are you making use of everything at this very moment is none other than what makes a Patriarch or a Buddha. But do you not believe me, and seek it

outwardly. Do not commit yourselves to an error. There are no realities outside, nor is there anything inside you may lay your hands on. You stick to the literal meaning of what I speak to you, but it is better to have all your hankerings stopped, and be doing nothing whatever!"

Another day, Zen master Lin-chi entered the hall and addressed the monks, saying, "Your body is composed of the four elements: earth, water, fire, and air. However, none of these can hear or understand my preaching. Your stomach, your liver, they can't understand this preaching. Nor can empty space understand it. So who, then, is hearing? Who understand?" The master made a similar point when he demanded of his assembled monks, "Just at this moment, right before your eyes, who's the one listening to this lecture?" Lin-chi's methodology was not limited to physical demonstrations. If the circumstances were appropriate, as when he described the true man of no rank, he was willing to use language. A monk asked him the meaning of the First Patriarch's trip east, and Lin-chi said, "If there were any meaning in it, no one would be able to save himself." The monk persisted, "If there's no meaning, what was it that the Second Patriarch attained from the First Patriarch?" Lin-chi said, "What you call 'attained,' is really something 'not attained.'" The monk asked, "Then what's meant by 'not attained'?" Lin-chi said, "Because your mind pursues every object that comes before it without restraint, the patriarchs describe you as one who foolishly seeks a second head over the one you already have. If, instead of seeking something outside yourself, you were to turn your attention within, as you've been instructed, you'd realize that your mind isn't different from that of the Buddhas and patriarchs. *When you come to this state of doing nothing, then you have attained the truth.*"

Lin Chi's Enlightenment: The story of Rinzai's enlightenment is as follows. When he had been for three years of his residence at Huang-po, but Lin-Chi did not get any special instruction on Zen; for whenever he asked Huang-po as to the fundamental truth of Buddhism, he was struck by the master. He went to see Zen Master Ta-Wu. When Lin-Chi reached Ta-Wu, Ta-Wu said: "Where have you come from?" Lin-Chi said: "From Huang-Po." T'a-Wu said: "What did Huang-Po say?" Lin-Chi said: "Three times I asked him about the essential doctrine and three times I got hit. I don't know if I made some error or not." Ta-Wu

said: "Huang-Po has old grandmotherly affection and endures all the difficulty for your sake, and here you are asking whether you've made some error or not!" Upon hearing these words Lin-Chi was awakened. Lin-Chi then said: "Actually, Huang-Bo's Dharma is not so great." Ta-Wu grabbed him and said: "Why you little bed-wetter! You just came and said: you don't understand. But now you say there's not so much to Huang-Po's teaching. What do you see? Speak! Speak!" Lin-Chi then hit T'a-Wu on his side three times. Ta-Wu let go of him, saying: "Your teacher is Huang-Po. I've got nothing to do with it." Lin-Chi then left T'a-Wu and returned to Huang-Po. Huang-Po saw him and said: "This fellow who's coming and going. How can he ever stop?" Lin-Chi said: "Only through grandmotherly concern." Lin-Chi then bowed and stood in front of Huang-Po. Huang-Po said: "Who has gone and returned?" Lin-Chi said: "Yesterday I received the master's compassionate instruction. Today I went and practiced at T'a-Wu's." Huang-Po said: "What did T'a-Wu say?" Lin-Chi then recounted his meeting with T'a-Wu. Huang-Po said: "That old fellow T'a-Wu talks too much! Next time I see him I'll give him a painful whip!" Lin-Chi said: "Why wait until later, here's a swat right now!" Lin-Chi then hit Huang-Po. Huang-Po yelled: "This crazy fellow has come here and grabbed the tiger's whiskers!" Lin-Chi shouted. Huang-Po then yelled to his attendant: "Take this crazy man to the practice hall!" Zen practitioners should always remember that if such treatments are intended to stop the student from dreaming along or from resorting to explanations which are fundamentally only no more than comparisons and direct him back from words to direct experience, well and good if the master administers his teaching at the right moment. As a matter of fact, this method did work for Rinzai. It was these blows that opened Lin-chi's eyes to the ultimate truth of Zen and made him exclaim, "After all, there is not much in the Zen of Huang-po!"

Lin-Chi's Four Distinctions: Zen master Lin Chi said: "Sometimes I take away the person and not the surroundings; sometimes I take away the surroundings and not the person; sometimes I take away both the person and the surroundings; sometimes I take away neither the person nor the surroundings." Beneath the surface of the seemingly irrational Zen koans, Zen master Lin-chi composed a system or category which, when followed, will make Zen more

intelligible for later generations of Zen practitioners. As a matter of fact, many different systems have been laid down by Zen masters to classify the koans. Among them Lin-chi's 'Four Distinctions' may be considered as the best and clearest, and through them many enigmatic koans may be deciphered. In the 'Four Distinctions', the term 'to snatch away the person' means to reject, refuse, repudiate, disapprove, or steal away the person who comes to the Zen Master for instructions; while 'not to snatch the object' or 'try to save the object' means not to disapprove the remark made by the person. The term object here includes the scene, domain, sphere, object, understanding, etc. Generally speaking, 'to snatch away the person but not to snatch (save) the object' means to disapprove or reject the questioner but not to reject his remark. The other three Distinctions can be understood by the same analogy. These distinctions were given by Zen master Lin-chi to his disciples, when he said: the first distinction is Subjective or snatch away the person, but save, or do not snatch away, the object. The second distinction is Objective or snatch away the object, but save (do not snatch away) the person. The third distinction is both subjective and objective or snatch away both the object and the person (both the objective and subjective). The fourth distinction is neither subjective nor objective: Snatch away neither the person nor the object (neither subjective nor objective). These 'Four Distinctions' are methods used by Zen Masters in dealing with their disciples on four different levels of Zen understanding. We can find Lin-chi's own explanation in his Discourse. One day, a monk came and asked Zen master Lin-chi, "What does it mean to snatch away the person, but save the object?" Lin-chi answered, "When the sun is bright flowers cover all the earth, the baby's hair hangs down as white as snow." The monk asked again, "What does it mean to snatch away the object, but save the person?" Lin-chi answered, "The king's commands are sanctioned by the nation, the general, free from smoke and dust, has gone abroad." The monk asked, "What does it mean to snatch away both the person and the object?" Lin-chi answered, "When no message comes from Ping and Feng, at last one is alone." The monk asked again, "What, then, does it mean to snatch away neither the person nor the object?" Lin-chi answered, "While the emperor ascends his royal throne, old peasants sing their songs." Zen master Tsu-yuan,

author of the book titled "Mind, the Source of All Dharmas." One day, a monk came and asked, "What does it mean to snatch away the person but not snatch away (save) the object?" Tsu-yuan replied, "In the realm of self-awareness, if one can empty one's mind, what obstruction can be there from an outer object? Therefore, when a Zen master teaches a disciple of low capacity, he should snatch away the person but not the object." The monk asked, "What does it mean to snatch away the object, but not the person?" Tsu-yuan replied, "In the realm of self-awareness, one does not dwell on outer objects but reflects with one's mind alone. Therefore, the Zen Master should snatch away the object but not the person when the disciple is of average capacity." The monk asked, "What does it mean to snatch away both the person and the object?" Tsu-yuan answered, "In the realm of self-awareness, both the mind and the objects are empty; whence, then, comes the delusion? Therefore, the Zen Master should snatch away both the person and the object when the disciple is well-endowed." The monk asked, "What, then, does it mean to snatch away neither the person nor the object?" Tsu-yuan said, "In the realm of self-awareness, mind naturally remains as mind and objects as objects. The Zen Master therefore takes away neither the object nor the person when the disciple is highly gifted."

Buddhas Come, Slay the Buddha; Demons Come, Slay the Demons: Encounter Buddhas kill Buddhas, encounter Patriarchs kill Patriarchs. In Zen, the term is used to help practitioners destroy attachments to concepts or images of Buddhas. One day, Zen master Lin-chi I-hsuan entered the hall and addressed the monks, "O you, followers of Truth, if you wish to obtain an orthodox understanding of Zen, do not be deceived by others. Inwardly or outwardly, if you encounter any obstacles, lay them low right away. If you encounter the Buddha, slay him; if you encounter the Patriarch, slay him; if you encounter the Arhat or the parent or the relative, slay them all without hesitation, for this is the only way to deliverance. Do not get yourselves entangled with any object, but stand above, pass on, and be free. As I see those so-called followers of Truth all over the country, there are none who come to me free and independent of objects. In dealing with them, I strike them down any way they come. if they rely on the strength of their arms, I cut them right off; if they rely on their

eloquence, I make them shut themselves up; if they rely on the sharpness of their eyes, I will hit them blind. There are indeed so far none who have presented themselves before me all alone, all free, all unique. They are invariably found caught by the idle tricks of the old masters. I have really nothing to give you; all that I can do is to cure you of the diseases and deliver you from bondage." In fact, Zen wants to have even this last trace of Buddha or Patriarch, if possible, obliterated. This is why Zen master Chao-chou advises Zen followers not to linger even where the Buddha is and to pass quickly away where he is not. All the training of the monks in Zen, in theory as well as in practice, is based on the notion of "meritless deed". Poetically, this idea is expressed as follows:

"The bamboo shadows are sweeping the stairs,
But no dust is stirred;
The moonlight penetrates deep
in the bottom of the pool,
But no trace is left in the water."

In fact, when the spirit is all purged of its filth accumulated from time immemorial, it stands naked, with no raiments, with no trappings. It is now empty, free, genuine, assuming its native authority. Non-attachment, therefore, in Zen is a positive conception, and not merely privative.

An Uncut Weed Patch: The Three Vehicles include the teachings for Bodhisattvas, Pratyeka-buddhas and Sravakas. According to the Northern Buddhism, the teachings for Bodhisattvas are Mahayana, the Great Vehicle; and those for Pratyeka-buddhas and Sravakas are called Hinayana, the Lesser Vehicle. The twelve kinds of Buddhist scriptures distinguished according to different styles of exposition. In Lin-chi's congregation, with the local Governor's attendance, a monk scholar stepped forward and asked Zen master Lin-chi: "The Triple Vehicle and the Twelve Divisions, do they not all elucidate the Buddha-nature?" Lin-chi said, "The rampantly-growing weeds have never yet been mown down." The scholar said, "The Buddha cannot be a trickster." Lin-chi pursued: "Where is the Buddha?" The scholar remained silent. The master said, "There is no use of trying to confound me before the Governor. Be expeditious enough to give up your seat, for others may be following." Lin-chi then continued, "We

are gathered here today for the sake of one great event. Anyone wishing to ask me questions, come forward, don't delay. But the moment you try to say something, you slip off the board. Why is this so? Do you know the Buddha say that the Dharma is beyond words, because it is not to be sought where causation rules? It is all due to your not having enough faith that I have appeared here today to make the matter worse confounded than ever. I am afraid that I have done enough to hinder the Governor together with his officers from having a clear insight into the Buddha-nature. It is best for me now to retire." Lin-chi now gave a "Kwatz!" and said, "O you, people of little faith! There is no end of work for you... I have kept you standing too long. Farewell!"

Pantheism: The worship of all gods of different creeds. Buddhism is not a form of pantheism, for it lacks the duality of thought implied in the God-concept and that which the God creates. Zen practitioners should always remember that Zen is not and never a form of pantheism. But in Zen there is no place for time-wasting philosophical discussion. In Zen, philosophy is also a manifestation of life-activity, and therefore Zen does not necessarily shun it. When a philosopher comes to be enlightened, the Zen master is never loath to meet him on his own ground. The earlier Zen masters were comparatively tolerant toward the so-called philosophers and not so impatient as in the case of Lin-chi (?- 866) or Te-shan (780-865), whose dealings with them were swift and most direct. Yet there are philosophers who, taking some of the above utterances in their literary and logical sense, try to see something of pantheism in them. For instance, when the master says, "Three pounds of flax," or "A dirt-scraper," by this apparently meant, they would insist, to convey a pantheistic idea. That is to say that those Zen masters consider the Buddha to be manifesting himself in everything: in the flax, in a piece of wood, in the running stream, in the towering mountains, or in works of art. Mahayana Buddhism, especially Zen, seems to indicate something of the spirit of pantheism, but nothing is in fact farther from Zen than this presentation. The masters from the beginning have foreseen this dangerous tendency, and that is why they made those apparently incoherent statements. Their intention is to set the minds of their disciples or scholars free from being oppressed by any fixed opinions or prejudices or so-called

logical interpretations. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "An Introduction to Zen Buddhism (p.49)," when Tung-shan answered, "Three pounds of flax," to the question, "What is the Buddha?" is the same thing as asking, "What is God?" he did not mean that the flax he might have been handling at the time was a visible manifestation of Buddha, that Buddha when seen with an eye of intelligence could be met with in every object. His answer was simply was, "Three pounds of flax." He did not imply anything metaphysical in this plain matter-of-fact utterance. These words came out of his inmost consciousness as water flows out of a spring, or as a bud bursts forth in the sun. There was no premeditation or philosophy on his part. Therefore, if we want to grasp the meaning of "Three pounds of flax," we first have to penetrate into the inmost recess of Tung-shan's consciousness and not to try to follow up his mouth. At another time he may give an entirely different answer, which might directly contradict the one already given. Logicians will naturally be nonplussed; they may declare him altogether out of mind. But the students of Zen will say, "It is raining so gently, see how fresh the green grass is," and they know well that their answer is in full accord with Tung-shan's "Three pounds of flax."

There Is No Manjusri At Mount Wutai!: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, occasionally pilgrims traveling to the Bodhisattva Manjusri Shrine spent a short time with Lin-chi as well. One of those visitors was Chao-chou. One day, Lin-chi was washing his feet in a basin of water as Chao-chou approached the monastery. The visitor called out, "Why did the First Patriarch come east?" Lin-chi appeared to ignore his visitor and continued washing his feet. Chao-chou came up to him, saying, "I ask you, why did the First Patriarch come east?" When Lin-chi still didn't reply, Chao-chou leaned forward and cupped his ear as if straining to hear the other's answer. Lin-chi poured the dirty water onto the ground. Although it is assumed he was not referring to Chao-chou, Lin-chi had this to say about the people who came to visit Manjusri's shrine: "There's a type of student who goes to Mount Wutai to seek out Manjusri. That student has already made a mistake! There's no Manjusri at Mt. Wutai. Do you want to know Manjusri? It's just what is in front of your eyes! From first to last it's not anything else. Don't

doubt it anywhere you go! It's the living Manjusri!" The light of non-discrimination which flashes through every thought of yours, this is your Samantabhadra who remains true all the time. Every thought of yours which, knowing of itself how to break off the bondage, is emancipated at every moment, this is entering into the Samadhi of Avalokitesvara. Each of them functions in harmonious mutually and simultaneously, so that one is three, three is one. When this is understood, you are able to read sutras. Commenting on Lin Chi's view of "No Majusri at Mount Wutai", a Zen master has this verse as follows:

"Wherever there is a mountain well shaded in verdure,
 There is a holy ground for your spiritual exercise;
 What then is the use of climbing up,
 Supported by the mountain staff,
 Manjusri to worship on the Ch'ing Ling Peak?
 Even when the golden-haired lion reveals itself in the clouds,
 Indeed, rightly reviewed, this is no auspicious sign."

The Body of the Four Elements or Who Understand?: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, Zen master Lin-chi entered the hall and addressed the monks, saying, "Your body is composed of the four elements: earth, water, fire, and air. However, none of these can hear or understand my preaching. Your stomach, your liver, they can't understand this preaching. Nor can empty space understand it. So who, then, is hearing? Who understand?" The master made a similar point when he demanded of his assembled monks, "Just at this moment, right before your eyes, who's the one listening to this lecture?" Lin-chi's methodology was not limited to physical demonstrations. If the circumstances were appropriate, as when he described the true man of no rank, he was willing to use language. A monk asked him the meaning of the First Patriarch's trip east, and Lin-chi said, "If there were any meaning in it, no one would be able to save himself." The monk persisted, "If there's no meaning, what was it that the Second Patriarch attained from the First Patriarch?" Lin-chi said, "What you call 'attained,' is really something 'not attained.'" The monk asked, "Then what's meant by 'not attained'?" Lin-chi said, "Because your mind pursues every object that comes before it without restraint, the

patriarchs describe you as one who foolishly seeks a second head over the one you already have. If, instead of seeking something outside yourself, you were to turn your attention within, as you've been instructed, you'd realize that your mind isn't different from that of the Buddhas and patriarchs. When you come to this state of doing nothing, then you have attained the truth.”

Chương Ba Mười Lăm
Chapter Thirty-Five

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Động Sơn Lương Giới

Động Sơn Lương Giới (807-869) là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ chín. Động Sơn được nhắc tới trong các ví dụ thứ 18 của Vô Môn Quan và thí dụ thứ 12 của Bích Nham Lục. Ngoài ra, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XV: Thiền sư Lương Giới Động Sơn sanh năm 807 sau Tây Lịch tại Hội Kê, nay thuộc tỉnh Triết Giang. Ông là đệ tử của Thiền sư Vân Nham Đàm Thạnh. Ông được công nhận là người đã sáng lập ra tông Tào Động. Tông phái này, cùng với Lâm Tế tông, là một trong hai nhánh Thiền bắt đầu từ thời nhà Đường, thời hoàng kim của Thiền, vẫn còn tồn tại cho đến ngày nay. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Động Sơn Bất An: “Bất An” là công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Động Sơn Lương Giới và một vị Tăng trong lúc Thiền sư đang bệnh. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, một Động Sơn bị bệnh, sai sa di báo tin cho pháp tử của Sư là Vân Cư hay. Sư dặn Sa di: “Nếu Vân Cư hỏi Hòa Thượng an vui chăng?” Người chỉ nói xong phải đứng xa, e y đánh người. Sa di lãnh mệnh đi báo tin, nói chưa dứt lời đã bị Vân Cư đánh một gậy. Có vị Tăng hỏi: “Hòa Thượng bệnh lại có cái chẳng bệnh chăng?” Sư đáp: “Có.” Tăng thưa: “Cái chẳng bệnh lại thấy Hòa Thượng chăng?” Sư bảo: “Lão Tăng xem y có phần.” Tăng thưa: “Khi lão Tăng xem chẳng thấy có bệnh.” Sư lại hỏi Tăng: “Lìa cái thân hình rở chảy này, người đến chỗ nào cùng ta thấy nhau?” Tăng không đáp được. Sư bèn làm bài kệ:

“Học giả hằng sa vô nhất ngộ
Quá tại tâm tha thiệt đầu lộ
Dục đắc vong hình dẫn tung tích
Nỗ lực ân cần không lý bộ.”
(Kẻ học hằng sa ngộ mấy người
Lỗi tại tâm y trên đầu lưỡi)

Muốn được quên thân bật dấu vết
 Nỗ lực trong không bước ấy người).

Động Sơn Cúng Chân: Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Động Sơn Lương Giới và một vị Tăng lúc Sư đang cúng dường chân tượng của ngài Vân Nham Đàm Thạnh. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, khi Thiền sư Động Sơn cúng dường chân tượng của ngài Vân Nham Đàm Thạnh và nhắc lại lời dạy trước kia của thầy: "Sau khi Hòa Thượng trăm tuổi, chợt có người hỏi 'Tả được hình dáng của thầy chăng?' Con phải đáp làm sao? Hòa Thượng Vân Nham lặng thinh hồi lâu rồi bảo: 'Chỉ cái ấy.'" Trong chúng có một vị Tăng bước ra hỏi: "Tổ sư Vân Nham nói 'Chính là cái ấy', ý chỉ như thế nào?" Động Sơn nói: "Trước đây dường như lão tăng hiểu sai ý của Thầy." Vị Tăng lại hỏi: "Chẳng biết Tổ sư Vân Nham có biết điều này hay không?" Động Sơn nói: "Nếu như không biết thì Thầy đâu có nói được như thế? Còn nếu như biết thì Thầy đâu có chịu nói như thế!"

Động Sơn Đại Sứ: Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Động Sơn Lương Giới và một vị Tăng nói về nỗi đau khổ không thể chịu nổi lớn nhất. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, một hôm Thiền sư Động Sơn Lương Giới hỏi một vị Tăng: "Thế gian cái gì là khổ không thể chịu nổi lớn nhất?" Vị Tăng đáp: "Đọa xuống địa ngục là khổ nhất." Sư nói: "Không đúng." Vị Tăng lại hỏi: "Ý Sư thế nào?" Sư nói: "Ngay dưới lớp cà sa này mà không rõ được việc lớn mới là khổ nhất."

Đạo Đỉnh Ma?: Động Sơn đến đỉnh hay không? Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Động Sơn Lương Giới và một vị Tăng trong lúc dạo núi. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, một hôm Thiền sư Động Sơn Lương Giới hỏi một vị Tăng: "Ông đi đâu về?" Vị Tăng đáp: "Dạo núi về." Sư hỏi: "Ông có lên tới đỉnh không?" Vị Tăng đáp: "Đến đỉnh." Sư hỏi lại: "Trên đỉnh có người không?" Vị Tăng đáp: "Không có người." Sư hỏi: "Nếu nói như thế thì ông chưa tới đỉnh vậy?" Vị Tăng đáp: "Nếu con chưa lên đến đỉnh, làm sao con biết không có người?" Sư hỏi: "Tại sao không ở lại?" Vị Tăng đáp: "Con đâu có ngại gì, nhưng Tây Thiên có người không chịu." Sư nói: "Xưa nay lão Tăng đã nghi ngờ gã này."

Đào Mễ Thoại: Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa hai Thiền sư Động Sơn Lương Giới và Tuyết Phong Nghĩa Tồn. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, tại Động Sơn, Tuyết Phong làm trưởng

ban trai phạn (Phạn Đầu) đang đãi gạo. Động Sơn hỏi: “Đãi cát bỏ gạo hay đãi gạo bỏ cát?” Sư đáp: “Gạo cát đồng thời bỏ.” Động Sơn hỏi: “Như vậy đại chúng lấy gì ăn?” Tuyết Phong bèn lật úp thau đãi gạo. Động Sơn nói: “Cứ theo như duyên này, ông hợp ở Đức Sơn.”

Địa Thần: Công án nói về cơ duyên tương kiến giữa Thiền sư Động Sơn Lương Giới và một vị Thổ Thần. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, Thiền sư Động Sơn một đời trụ viện mà thổ thần không tìm thấy dấu vết. Một hôm có ai đó làm đổ bột gạo trước cửa nhà trụ; Động Sơn bèn khởi tâm bảo: "Của thường trụ đâu nên coi thường như vậy." Thổ thần thấy được ngài liền lễ bái. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng nếu mình thật sự phát tâm tu hành thì cung điện ma ba tuần cũng phải rạn nứt, đầu cho ba tuần có muốn đến làm náo loạn người tu cũng không thấy dấu vết, không thể đến gần người tu đó được.

Độc Nhãn: Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Vân Nham Đàm Thanh và Động Sơn Lương Giới. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIV, trong một dịp, Vân Nham đang làm đôi giày cỏ, thì Động Sơn đến hỏi: "Muốn có một con mắt; nhờ thầy chỉ dạy, không biết có được không?" Vân Nham nói: "Để cho ai vậy?" Động Sơn nói: "Không có ai cả." Vân Nham nói: "nếu có thì ông để vào đâu?" Động Sơn không đáp, theo đó Vân Nham nói: "Người hỏi xin một con mắt, có phải y là con mắt không?" Động Sơn nói: "Không phải mắt." Vân Nham thét lên tiếng "Chu choa" nghe dễ sợ.

Hàn Thủ: Động Sơn Hàn Thủ là thí dụ thứ 43 trong Bích Nham Lục diễn tả phương pháp giảng dạy của Động Sơn: "Một nhà sư hỏi Động Sơn, 'Nóng và lạnh đi rồi đến. Làm thế nào để tránh?' Động Sơn nói, 'Tại sao ông không tới nơi nào không có nóng và lạnh?' Nhà sư nói, 'Nơi nào là nơi không có nóng và lạnh?' Động Sơn nói, 'Khi trời lạnh, cái lạnh giết ông; khi trời nóng, cái nóng giết ông.'" Đây là loại công án "mặc nhiên phủ nhận", nghĩa là, loại công án giải minh chân lý Thiền bằng lối phát biểu hư hóa hoặc phế bỏ. Với loại công án này, chúng ta thường cáo buộc các Thiền sư là phủ nhận. Nhưng kỳ thật họ chẳng phủ nhận gì cả, những gì họ đã làm chỉ nhằm để vạch rõ ra các ảo tưởng của chúng ta cho vô hữu là hữu, hữu là vô hữu, vân vân. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Hòa Thượng Tân ở Hoàng Long niêm: "Động Sơn đầu tay áo làm cổ, dưới nách khoét sâu, thế mà vị Tăng này không cam, như nay có người ra hỏi Hoàng Long, 'hãy nói làm sao

đuổi dẹp'? Sư im lặng giây lâu, rồi tiếp: 'An thiên đầu hấn nhờ sông núi, diệt sạch tâm sanh lửa tự lành.'" Các người hãy nói cái lồng của Động Sơn rơi vào chỗ nào? Nếu biện được rành rẽ mới biết Động Sơn ngũ vị, hồi lỗ, chánh thiên, tiếp người thật là kỳ đặc. Đến được cảnh giới hưởng thượng này mới được như thế, chẳng cần an bài tự nhiên khéo hợp. Vì thế nói: "Chánh Trung Thiên, canh ba đầu hôm trước trăng sáng, chớ lạ gặp nhau chẳng biết nhau, thăm thăm vẫn ôm hiềm ngày trước. Thiên Trung Chánh, mắt sáng lão bà gặp cổ cảnh, rõ ràng xem lại mặt không chơn, thôi chớ quên đầu nhận lấy bóng. Chánh Trung Lai, trong không có lộ thoát trần ai, chỉ hay chẳng chạm hủy hiện tại, cũng hơn tiền triều cắt lưỡi tài. Thiên Trung Chi, hai nhẵn giao phong chẳng cần tránh, tay khéo lại đồng sen trong lò, quả nhiên tự có xung thiên khí. Kiên Trung Đáo, chẳng rơi có không ai dám hòa, mỗi người trọn muốn ra dòng thường, cam chịu lui về ngồi trong tro." Viễn Lục Công ở Phù Sơn lấy công án này làm mẫu cho ngũ vị. Nếu hiểu một tắc thì các tắc tự nhiên dễ hiểu. Nham Đầu nói: "Giống như trái bầu để trên mặt nước, động đến liền xoay vẫn chẳng mất mấy tơ khí lực." Có vị Tăng hỏi Động Sơn: "Khi Văn Thù, Phổ Hiền đến tham vấn thì thế nào?" Động Sơn đáp: "Đuổi vào trong bầy trâu đi." Vị Tăng lại nói: "Hòa Thượng vào địa ngục nhanh như tên bay." Động Sơn nói: "Toàn nhờ tha lực. Sao chẳng nhằm chỗ không lạnh nóng mà đi, đây là Thiên Trung Chánh." Vị Tăng hỏi: "Thế nào là chỗ không lạnh nóng?" Động Sơn nói: "Khi lạnh lạnh chết Xà Lê, khi nóng nóng chết Xà Lê, đây là Chánh Trung Thiên. Tuy Chánh lại Thiên tuy Thiên lại Chánh." Trong tập lục của tông Tào Động chép đầy đủ kỹ lưỡng. Nếu là dưới tông Lâm Tế thì không có nhiều việc. Loại công án này thẳng đó liền hội. Có người nói "Rất tốt không lạnh nóng," có đúng sự thật chút nào? Cổ nhân nói: "Nếu nhằm trên kiếm bén nhạy thì thích, nếu nhằm trên tình thức thì chậm." Có vị Tăng hỏi Thúc Vi: "Thế nào là ý Tổ Sư từ Tây sang?" Thúc Vi bảo: "Đợi không có người sẽ nói với ông." Sư đi vào trong vườn. Vị Tăng thưa: "Chỗ này không người, thỉnh Hòa Thượng nói." Thúc Vi chỉ bụi tre nói: "Cây tre này được dài thế ấy, cây tre kia được ngắn thế ấy." Vị Tăng bỗng nhiên đại ngộ. Tào Sơn hỏi một vị Tăng: "Nóng thế ấy đến chỗ nào ẩn trốn?" Vị Tăng thưa: "Ẩn trốn trong chảo dầu lò lửa." Tào Sơn hỏi: "Chảo dầu lò lửa làm sao ẩn trốn?" Vị Tăng thưa: "Các khổ không thể đến." Xem người trong nhà kia tự nhiên hiểu những lời nói trong nhà kia.

Kiến Ảnh Trung Thủy: Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Vân Nham Đàm Thạnh và Động Sơn Lương Giới, nói về Động Sơn Kiến Ảnh Trung Thủy. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, khi Động Sơn từ biệt Vân Nham để đi nơi khác. Vân Nham hỏi: “Đi nơi nào?” Sư thưa: “Tuy lìa Hòa Thượng mà chưa định chỗ ở?” Vân Nham hỏi: “Phải đi Hồ Nam chăng?” Sư thưa: “Không.” Vân Nham hỏi: “Phải đi về quê chăng?” Sư thưa: “Không.” Vân Nham hỏi: “Bao lâu trở lại?” Sư thưa: “Đợi Hòa Thượng có chỗ thì trở lại.” Vân Nham bảo: “Từ đây một phen đi khó được thấy nhau.” Sư thưa: “Khó được chẳng thấy nhau.” Sắp đi, sư lại thưa: “Sau khi Hòa Thượng trăm tuổi, chợt có người hỏi ‘Tả được hình dáng của thầy chăng?’ Con phải đáp làm sao?” Vân Nham lặng thinh hồi lâu, bảo: “Chỉ cái ấy.” Sư trầm ngâm giây lâu. Vân Nham bảo: “Xà lê Lương Giới thừa đương việc lớn phải xét kỹ. Sư vẫn còn hồ nghi. Sau sư nhơn qua suối nhìn thấy bóng, đại ngộ ý chỉ trước, liền làm một bài kệ:

“Thiết kỵ từng tha mịch, điều điều dữ ngã sơ
Ngã kim độc tự vãng, xứ xứ đắc phùng cừ.
Cừ kim chánh thị ngã, ngã kim bất thị cừ
Ứng tu nhậm ma hội,
Phương đắc kế như như.”

(Rất kỵ tìm nơi khác, xa xôi bỏ lảng ta
Ta nay riêng tự đến, chỗ chỗ đều gặp gã
Gã nay chính là ta, ta nay chẳng phải gã
Phải nên biết như thế, mới mong hợp như như).

Kỳ Diệu Thay Vô Tình Thuyết Pháp!: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, khi Lương Giới Động Sơn (807-869) đến tham vấn với thiền sư Qui Sơn. Sư thưa: “Được nghe Quốc Sư Huệ Trung nói ‘vô tình thuyết pháp’ con chưa thấu hiểu chỗ vi diệu ấy?” Qui Sơn bảo: “Có nhớ những gì Quốc Sư nói chăng?” Sư thưa: “Con nhớ.” Qui Sơn nói: “Vậy thì lập lại xem sao!” Lương Giới nói: “Có một vị Tăng hỏi Quốc Sư, ‘Thế nào là tâm của chư Phật?’ Quốc Sư trả lời, ‘Một miếng ngói tường.’ Sư hỏi, ‘Một miếng ngói tường? Có phải miếng ngói tường là vô tình hay không?’ Qui Sơn đáp, ‘Đúng vậy.’ Vị Tăng hỏi tiếp, ‘Như vậy nó có thể thuyết pháp không?’ Quốc Sư đáp, ‘Miếng ngói ấy thuyết pháp một cách rõ ràng không vấp vấp.’ Vị Tăng hỏi, ‘Tại sao con lại không nghe được?’ Quốc sư bảo, ‘Tự người không nghe được, nhưng không có nghĩa là người khác không nghe được.’ Vị Tăng

lại hỏi, 'Như vậy ai nghe được?' Quốc Sư đáp, 'Các bậc Thánh nhân nghe được.' Vị Tăng lại nói, 'Vậy Thầy có nghe được không?' Quốc Sư đáp, 'Ta không nghe được. Nếu ta nghe được thì ta đã đồng là Thánh rồi còn gì! Làm gì người có thể nghe ta thuyết pháp.' Vị Tăng hỏi, 'Như vậy tất cả chúng sanh không thể hiểu được những lời thuyết này.' Quốc Sư nói, 'Ta vì phàm phu mà thuyết pháp, chớ không vì Thánh mà thuyết.' Vị Tăng nói, 'Như vậy sau khi nghe được rồi thì sao?' Quốc Sư đáp, 'Sau khi chúng sanh đã nghe hiểu rồi thì họ đâu còn là phàm phu nữa.'" Lương Giới tiếp tục, vậy thì theo Quốc Sư Huệ Trung, vô tình như vách tường, ngói và đá luôn đang tiếp tục thuyết pháp. Đoạn, Lương Giới hỏi Qui Sơn: "Ai có thể nghe những lời dạy này?" Qui Sơn nói: "Có những bài thuyết pháp bởi vô tình chúng sanh, nhưng chỉ vài người có thể nghe được chúng mà thôi." Lương Giới thừa nhận: "Con không hội, xin Thầy chỉ dạy." Thay vì nói thì Qui Sơn lại đưa cây phất tử lên. Lương Giới nói: "Con vẫn chưa hội." Qui Sơn nói: "Miệng do cha mẹ sanh, trọn không thể vì ông nói." Cũng theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, theo lời đề nghị của Qui Sơn, Lương Giới Động Sơn (807-869) đi đến chỗ của Vân Nham và hỏi Vân Nham về câu chuyện của Quốc Sư: "Vô tình thuyết pháp, người nào được nghe?" Vân Nham hỏi lại: "Vô tình nghe cái gì vô tình có thể nghe được?" Sư lại hỏi: "Hòa Thượng có nghe được chăng?" Vân Nham nói: "Nếu ta nghe, ông đâu thể được nghe ta thuyết pháp." Sư thưa: "Con vì sao chẳng nghe được?" Vân Nham dựng cây phất tử nói: "Ông có còn nghe ta chăng?" Sư thưa: "Chẳng nghe." Vân Nham bảo: "Ta thuyết pháp mà ông còn chẳng nghe, huống là vô tình thuyết pháp?" Sư hỏi: "Vô tình thuyết pháp gồm những kinh điển gì?" Vân Nham bảo: "Đâu không thấy kinh Di Đà nói 'Nước, chim, cây rừng thấy đều niệm Phật, niệm Pháp?'" Ngay câu này sư bỗng nhiên đại ngộ. Sư bàn viết bài kệ:

"Kỳ diệu thay! Kỳ diệu thay!
 Vô tình thuyết pháp chẳng nghĩ bàn
 Nếu lấy tai nghe trọn khó hiểu
 Phải đem mắt thấy mới hiểu rõ."
 (Đã đại kỳ! Đã đại kỳ!
 Vô tình thuyết pháp bất tư nghì
 Nhược tương nhĩ thính chung nan hội
 Nhãn xứ văn thính phương đắc tri).

Sau đó sư làm thêm bài kệ thứ nhì:

“Không môn hữu lộ nhân giai đáo,
 Đao giả phương tri chỉ thú trường.
 Tâm địa nhược vô nhàn thảo mộ,
 Tự nhiên thân thượng phóng hào quang.”

Phật Hương Thượng Sư: Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Động Sơn Lương Giới và một vị Tăng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, một hôm, Thiền sư Động Sơn Lương Giới nói: "Ngộ được việc hương thượng (kiến tánh thành Phật) mới có thể nói một vài lời." Có một vị Tăng hỏi: "Khi Thầy nói nói một vài lời là thế nào?" Động Sơn đáp: "Lúc nói thì ông không nghe." Vị Tăng hỏi lại: "Hòa Thượng có nghe không?" Động Sơn nói: "Đợi đến lúc lão Tăng không nói thì nghe."

Phật Tụ Xuất Khứ: Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Bách Nhan Minh Triết với Động Sơn Lương Giới và Mật Sư Bá về việc Động Sơn vén tay áo lên và bước ra khỏi Giảng Đường. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIV, một hôm, Mật Sư Bá và Động Sơn đến thăm Minh Triết, Minh Triết hỏi: "Trước đây ông ở đâu?" Động Sơn đáp: "Ở Hồ Nam." Minh Triết hỏi: "Vị Quan Sát Sứ ở đó họ gì?" Động Sơn đáp: "Tôi không biết." Minh Triết hỏi: "Thế tên ông là gì?" Động Sơn đáp: "Tôi cũng chẳng biết luôn." Minh Triết lại hỏi: "Thế vị quan đó có trông nom công việc của mình không?" Động Sơn đáp: "Ông ta có nhiều viên chức thuộc hạ làm việc cho ông ta." Minh Triết hỏi: "Thế ông ta không hề ra vào quan sở hay sao?" Động Sơn bèn rũ áo bỏ đi. Hôm sau Minh Triết nói: "Lời hôm qua của thầy, tôi chưa được hiểu rõ lắm. Hôm nay mời thầy nói lại, nếu nói được, xin thỉnh thầy cùng thọ trai quá hạ." Động Sơn nói: "Quá tôn quý vậy!" Minh Triết bèn cho thiết trai đãi Động Sơn. Bề ngoài mà nói, thì cuộc đàm thoại giữa Động Sơn và Minh Triết có vẻ giản dị và minh bạch. Câu chuyện có vẻ chẳng có nghĩa lý gì cả. Nhưng thật ra, mỗi lời nói của họ đều có hai nghĩa, ám chỉ chân lý của Thiền. Câu chuyện này chỉ ra cách mà các Thiền sư quen thử thách nhau hằng ngày trong những câu chuyện giản dị. Họ vốn là những người thành thạo điều luyện về cái nghệ thuật tranh biện theo kiểu Thiền này. Bất cứ lúc nào có dịp là họ bắt đầu trò chơi liên. Dĩ nhiên là người tham dự vào trò chơi để tranh Thiền này phải biết trước trò chơi để tương xứng với đối thủ của mình. Một người ngoại cuộc hẳn sẽ đáp sai, hoặc chứng hứng không hiểu chuyện gì đang xảy ra Hành giả tu Thiền nên luôn xem Thiền như

là một nghệ thuật trong cái ý nghĩa để tự diễn tả, nó chỉ tuân theo những trực giác và nguồn cảm hứng của riêng nó, chứ không phải là những giáo điều và quy luật. Đôi khi nó cũng có vẻ nghiêm trọng và trang nghiêm, đôi khi lại tầm thường và vui vẻ, giản dị và xác thực, hoặc bí ẩn và quanh co. Khi những Thiền sư thuyết giảng không phải các ngài chỉ luôn luôn dạy bằng miệng, mà cả bằng tay chân, bằng những dấu hiệu biểu trưng, hay những hành động cụ thể. Các ngài đánh, hét, đẩy, và khi bị cật vấn các ngài bỏ chạy, hoặc chỉ ngậm miệng giả câm. Những trò khôi hài này không có chỗ đứng trong tu từ học, triết học hay tôn giáo, và chỉ có thể được diễn tả đúng nhất là "nghệ thuật Thiền". Câu chuyện trên đây là một trong những phong cách của nghệ thuật Thiền mà Thiền sư dùng để thử thách sự thâm sâu và tính xác thực của sự lãnh hội và thực chứng của đệ tử hay của những thiền sư khác.

Quả Tử: Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Động Sơn Lương Giới với Thái Thủ tọa. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XV, một ngày mùa đông, Thiền sư Động Sơn Lương Giới và Thái Thủ tọa đang ăn trái cây, Động Sơn hỏi: "Có một vật trên chóc trời, dưới chống đất, đen như dầu hắc, thường ở trong cử động hằng ngày mà người ta nắm bắt nó chẳng được, vậy thì lão Tăng hỏi ông lỗi tại chỗ nào?" Thái Thủ tọa đáp: "Lỗi ở ngay trong chỗ cử động hằng ngày."

Tam Đốn: Ba hèo của Động Sơn, thí dụ thứ 15 của Vô Môn Quan. 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." Sáng hôm sau, Động Sơn lại lên tham hỏi: "Hôm qua đội ơn Hòa Thượng đã tha ba hèo, không biết lỗi tôi ở đâu?" Vân Môn nói: "Cái túi cơm, cứ thế mà đi Giang Tây, Hồ Nam." Động Sơn nhân đó bèn đại ngộ. Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, hành giả tu thiền có thấy gì không? Sau một đêm lặn ngụp trong biển thị phi, hôm sau ngay khi bình minh vừa ló dạng thì Động Sơn trở lại và được Vân Môn hóa giải nên bèn ngộ. Động Sơn có ngộ đó, nhưng lại không sáng. Bây giờ hãy nghĩ lại mà xem coi Động Sơn có đáng bị ba hèo hay không? Nếu bảo là đáng, thì cây cỏ cũng đều đáng chịu? Còn nếu bảo là không, thì ra Vân Môn là kẻ nói láo. Nếu quán triệt được chỗ này thì cả bạn và Động Sơn đều được hả giận.

Động Sơn Ngũ Vị: Động Sơn chẳng những được công nhận như là một vị Thiền sư mà còn là một thi sĩ nổi tiếng, và Sư đã làm thành viên những giáo pháp mà Sư đã nhận và tìm cách truyền lại bằng thi kệ. Một trong những giáo pháp đó là một bài kệ "mật truyền" từ thời Thiền sư Duy Nghiễm đến Vân Nham, và nổi tiếng với tên "Động Sơn Ngũ Vị." Động Sơn Ngũ Vị là năm cấp bậc chứng ngộ do Động Sơn Lương Giới thiết lập. Giống như 10 bài kệ chặn trâu, đây là các mức độ khác nhau về sự thành tựu trong nhà Thiền. Đây là một trong những trọng điểm mà hành giả cần phải nghiên cứu trước khi hy vọng hiểu được công án một cách tri thức và có hệ thống. Đây cũng là một trong những chủ đề quan trọng nhất trong Thiền Phật giáo. *Thứ Nhất Là Chánh Trung Thiên:* Cái tương đối trong cái tuyệt đối (cái cong trong cái thẳng). Ngôi vị thứ nhất nhận thức về thế giới hiện tượng ngự trị, nhưng nó được nhận thức như là chiều kích của ngã tuyệt đối (nó được nhận biết như một biểu hiện của cái căn bản, của bản tánh thật của chúng ta). Động Sơn đã có thể đặt "Cái tương đối trong cái tuyệt đối" qua thi kệ như sau:

“Tam canh sơ dạ nguyệt minh tiền
Mạc quái tương phùng bất tương thức
Ẩn ẩn du hoài cựu nhựt hiềm.”

Thứ Nhì Là Thiên Trung Chánh: Cái tuyệt đối trong cái tương đối” qua thi kệ như sau. Giai đoạn thứ nhì này hình thái vô phân biệt đến với giai đoạn trước một cách mãnh liệt và sự phân biệt bị đẩy lùi vào phía sau (mặt đồng nhất nổi lên và tính đa tạp lùi xuống). Động Sơn đã có thể đặt "Cái tuyệt đối trong cái tương đối" qua thi kệ như sau:

“Thất hiểu lão bà phùng cổ kính
Phân minh địch diện biệt vô chơn
Hưu cánh mê đầu du nhận ảnh.”

Thứ Ba Là Chánh Trung Lai: Đến từ bên trong cái tuyệt đối. Giai đoạn thứ ba là ngôi vị trong ấy không còn ý thức về thân hay tâm. Cả hai đã được xả bỏ hoàn toàn (không còn có ý thức về thân thể hay về tinh thần nữa; cái này lẫn cái kia hoàn toàn bị xóa đi; đó là kinh nghiệm về tánh hư không). Động Sơn đã có thể đặt "Đến từ bên trong cái tuyệt đối" qua thi kệ như sau:

“Vô trung hữu lộ cách trần ai
Đản năng bất xúc đương kim hựu
Dã thắng tiền triều đoạn thiết tài.”

Thứ Tư Là Thiên Trung Chí: Đến chỗ của Trung Đạo của cái Tương Đối. Giai đoạn thứ tư, với ngôi vị này, tính duy nhất của mỗi sự vật được nhận thức ở mức độ độc nhất. Bây giờ núi là núi, sông là sông; chứ không còn núi đẹp sông buồn nữa (ở giai đoạn này người ta thấy hết sức rõ đặc thù của một cái gì đó. Tính hư không biến mất vào các hiện tượng). Động Sơn đã có thể đặt “Đến chỗ của Trung Đạo của cái tương đối” qua thi kệ như sau:

“Lưỡng nhấn giao phong bất tu tị
Hảo thủ du như hỏa lý liên
Uyển nhiên tự hữu xung thiên chí”

Thứ Năm Là Kiêm Trung Đáo: Ở vị thứ năm hay là mức cao nhất, sắc và không tương tức tương nhập đến độ không còn ý thức cả hai, các ý niệm ngộ mê đều biến mất, đây là giai đoạn của tự do nội tại trọn vẹn (ở giai đoạn này, hình thức và hư vô hoàn toàn thâm nhập lẫn nhau. Từ trạng thái ý thức ấy nảy ra hành vi tự phát, không định trước, không có ý đồ của óc cũng như tim, phản ứng ngay với tất cả hoàn cảnh xảy ra). Động Sơn đã có thể đặt “Đạt được sự hợp nhất” qua thi kệ như sau:

“Bất lạc hữu vô thủy cảm hòa
Nhơn nhơn tận dục xuất thường lưu
Chiết hiệp hoàn qui khô lý tọa.”

Tam Chủng Cương Yếu: Ba điểm cương yếu trong tông chỉ của Động Sơn Lương Giới. *Thứ Nhất là Sao xướng câu hành:* Người cầu học thiền gõ cửa xin lãnh giáo. *Thứ Nhì là Kim tỏa huyền lộ:* Người cầu học thiền nên luôn nhớ đầu là con đường hướng thượng đi nữa cũng chỉ là sợi dây vàng trói buộc mà thôi. Ý nói Niết Bàn như vàng ròng, nhưng nếu hành giả chấp vào nó thì giống như bị sợi dây vàng trói buộc vậy. *Thứ Ba là Chẳng đọa phạm thánh:* Dứt hết những phân biệt của vọng niệm, ra khỏi tam giới (dục, sắc và vô sắc) thì tự nhiên cửa niết bàn sẽ hiển lộ.

Tam Lộ: Ba nghệ thuật hướng dẫn và dạy dỗ người học của Động Sơn Lương Giới. *Thứ Nhất là Điều đạo:* Đạo pháp của Thiên tông thẳng tắt và không lưu lại dấu vết gì cả. *Thứ Nhì là Huyền lộ:* Trong Phật giáo, Thiên là pháp môn huyền diệu, trong đó hành giả phải lìa xa cả ngôn ngữ lẫn văn tự. *Thứ Ba là Triển thủ:* Hành giả không dừng lại ở con đường hướng thượng, mà phải dùng phương tiện nhằm tu tập "thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sanh".

Tam Sám Lậu: Ba điều chấp trước mà thiền sư Động Sơn Lương Giới nêu ra cho người học. *Thứ Nhất là Kiến sám lậu:* Vì chấp ngã nên không thấy được tánh chân thật của vạn pháp. *Thứ Nhì là Tình sám lậu:* Tâm hãy còn chất chứa phân biệt đối đãi bởi vọng tưởng. *Thứ Ba là Ngữ sám lậu:* Lãng phí thì giờ và công sức chấp chặt vào ngôn ngữ văn tự mà quên những thứ đó chỉ là phương tiện cho chúng ta lãnh hội được giáo pháp huyền diệu của đức Phật mà thôi.

Tứ Tân Chủ Cú: Bốn mối quan hệ giữa chủ và khách do thiền sư Động Sơn Lương Giới lập ra để hiển bày lý huyền diệu của Phật pháp. *Thứ Nhất là Chủ trung chủ:* Dứt bỏ năng sở chấp thủ hay sự bám víu khách quan và chủ quan. *Thứ Nhì là Khách trung chủ:* Từ bản thể của lý, sự sẽ hiện ra hay lý sự viên dung vì Sự cũng chính là Lý và trong Sự đã có Lý hiện hữu rồi. *Thứ Ba là Chủ trung khách:* Tất cả đều lấy bản thể của lý làm cơ bản. Lý thể vốn đầy đủ không thay đổi. Hành giả nên luôn nhớ rằng chân lý triệt tiêu văn tự; chân lý độc lập với văn tự, hay nói cách khác, văn tự không diễn tả được chân lý. *Thứ Tư là Khách trung khách:* Sự tức là sự đối lập năng và sở, cũng là thể dụng trái nhau. Hành giả phải luôn tâm niệm pháp tự động là năng, pháp bị động là sở, như khả năng chuyển hóa là “năng hóa,” và vật được chuyển hóa là “sở hóa” (năng duyên, sở duyên; năng kiến, sở kiến; lục thức và lục căn có khả năng phát khởi mỗi cảm gọi là năng, lục trần có sức thu lấy mỗi cảm gọi là sở).

Zen Master Tung Shan's Methods of Sudden Teachings

Zen Master Tung-Shan, name of a Chinese Zen monk in the ninth century. We encounter Yun Yan in example 18 of the Wu-Men-Kuan and example 12 of Pi-Yen-Lu. Besides, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XV: Zen master Liang-Jie-Tung-Shan was born in 807 A.D. in Hui-Ji, in modern Zhe-Jiang province. He was a disciple of Zen master Yunyan Tansheng. He is recognized to have founded the Caodong School of Zen. This school, along with the Linji School, remains today as one of the two existing Zen schools that began in China during the Tang dynasty (615-905), the golden age of

Zen. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

T'ung-Shan's Unease: "Unease" is the koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master T'ung-Shan and a monk about sickness. According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XV, T'ung-Shan became ill. He instructed a novice monk to go and speak to T'ung-Shan's Dharma heir, Zen master Yun-Zhu. T'ung-Shan told the novice: "If he asks whether I'm resting comfortably, you are to tell him that the lineage of Yun-Yan is ending. When you say this you must stand far away from him because I'm afraid he's going to hit you." The novice monk did as T'ung-Shan instructed him and went and spoke to Yun-zhu. Before he could finish speaking Yun-Zhu hit him. The novice monk said nothing further. A monk asked: "When the master is not well, is there still someone who is well or not?" T'ung-Shan said: "There is." The monk asked: "Can the one who's not ill still see the master or not?" T'ung-Shan said: "I can still see him." The monk asked: "What does the master see?" T'ung-Shan said: "When I observe him, I don't see any illness." T'ung-Shan then said to the monk: "When you leave the skin bag, you inhabit, where will you go and see me again?" The monk didn't answer. T'ung-Shan then recited a verse:

"Students as numerous as sands in the Gangs
but more are awakened.
They err by searching for the path
in another person's mouth.
If you wish to forget form and not leave any traces,
Wholeheartedly strive to walk in emptiness."

T'ung-Shan's Celebrating an Offering to Yun-yen's Image: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master T'ung-Shan and a monk when T'ung-Shan celebrated an offering to Yun-yen's image. According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XV, when T'ung-Shan celebrated an offering to Yun-yen's image, he repeated the conversation between him and his master, Yun-yen "If in the future someone happens to ask whether I can describe the master's truth or not, how should I answer them? And after a long pause, my master Yun-Yan said: 'Just this is it.'" A monk in the assembly stepped forward

and asked, "When Patriarch Yun-yen talked about 'Just this is it', what does it mean?" T'ung-shan said, "Previously, I seemed to misunderstand master Yun-yen's meaning." The monk asked, "Did Patriarch Yun-yen know about this?" T'ung-Shan said, "If he didn't know, how could he speak like that? If he knew, he would have not talked like that!"

T'ung-Shan's Great Matter: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master T'ung-Shan and a monk about the most unbearable suffering in the world. According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XV, on day, Zen master T'ung-Shan asked a monk, "What is the most unbearable suffering in the world?" The monk said, "To fall into the hell is the most suffering." T'ung-Shan said, "That's not correct." The monk asked, "What's about your idea?" T'ung-Shan said, "Right under the kasaya robe, one doesn't understand the great matter is the most unbearable suffering in the world."

Have You Reached the Peak?: T'ung-Shan's questioning a monk "Have you reached the peak?": The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master T'ung-Shan and a monk when they were promenading on the mountain. According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XV, one day, Zen master T'ung-Shan asked a monk, "From where are you returning?" The monk said, "I'm returning from a mountain promenade." T'ung-Shan asked, "Have you reached the peak?" The monk said, "Yes I have." T'ung-Shan asked, "Are there people on the peak?" The monk said, "No, there aren't." T'ung-Shan asked, "If so, you have not yet reached the peak." The monk said, "If I had not reached the peak, how did I know that there were no people there?" T'ung-Shan asked, "Why did you not stay there?" The monk replied, "I did not hesitate to stay there, but people in Western Heaven disagreed." T'ung-Shan said, "Up to now I still have doubt about this guy."

Straining the Rice: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen masters T'ung-Shan and Hsueh-Feng. According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XV, one day, Xue-Feng served as a rice cook at T'ung-Shan. One day as he was straining the rice, T'ung-Shan

asked him: "Do you strain the rice out from the sand, or do you strain the sand out from the rice?" Xue-Feng said: "Sand and rice are both strained out at once." T'ung-Shan said: "In that case, what will the monks eat?" Xue-Feng then tipped over the rice pot. T'ung-Shan said: "Go! Your affinity accords with Te-Shan!"

Land Deity: Earth Spirit who controls the earth. The koan about the potentiality and conditions of meeting between Zen master T'ung-Shan and a Land Deity. According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XV, Zen master T'ung-Shan dwelt all his life in the temple, but the earth spirit couldn't find any trace of him. One day, someone spilled rice flour in the kitchen; T'ung-Shan aroused his mind and said, "How can you treat the communal supplies with such contempt?" So the earth spirit finally got to see him, thereupon he bowed. Zen practitioners should always remember that if there is one person who rouses his mind to practice, the palace of the Evil One would tremble and split because of this, and even though the demons would like to come to torment and confuse the practitioner, but they could not find any trace and could not come any closer to that practitioner.

One Eye: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Yun-yen and T'ung-Shan. According to in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIV, on one occasion, when Yun-Yan was engaged in making straw-sandals, when Tung-shan came and asked, "I wish to get an eye by your kind instruction; is it possible for me to have one?" Yun-Yan said, "To whom did you give yours away?" Tung-shan said, "Master, I have had none." Yun-Yan said, "If you have, where would you set it up?" Tung-shan made no reply, whereupon the master remarked, "The one asks for an eye, is he the eye?" Tung-shan said, "That is no eye." Yun-Yan burst into a terrible scolding, exclaiming, "Ch'ua!"

No Cold Nor Heat: Tung Shan's No Cold or Heat is the 43rd example of the Pi-Yen-Lu. An example of Tung-shan's teaching style is found in example 43 of the Pi-Yen-Lu: "A monk asked Tung-shan, 'Cold and heat come and go. How can one avoid them?' Tung-shan said, 'Why don't you go where there's no cold and heat?' The monk said, 'Where is the place where there is no cold and heat?' Tung-shan

said, "When it's cold, the cold kills you; when it's hot, the heat kills you." This is an "implicit-negative" koan, a kind of koan that illustrates Zen-Truth through "nullifying" or abrogating expression. With this type of koan, we usually accuse the Zen masters of being negatory. But in fact, they did not negate anything. What they have done is to point out our delusions in thinking of the non-existent as existent, and the existent as non-existent, and so on. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, Master Hsin of Huang Lung picked this out and said, "Tung Shan puts the collar on the sleeve and cuts off the shirtfront under the armpits. But what could he do? This monk didn't like it." Right then a monk came forward and asked Huang Lung, "How are they to be dealt with?" After a long silence Huang Lung said, "Peaceful meditation does not require mountains and rivers: when you have extinguished the mind, fire itself is cool." Tell me all of you, where is Tung Shan's trap at? If you can clearly discern this, for the first time you will know how the five positions of Tung Shan tradition of interchanging correct and biased handle people in an extraordinary way. When you reach this transcendental realm, then you'll be able to be like this without needing any arrangements, and you'll spontaneously accord perfectly. Thus it is said, "The biased within the correct: in the middle of the first night, before the moon shines. No wonder, when they meet, they don't recognize each other: each is hidden, still embracing the aversion of former days. The correct within the biased: at dawn an old woman encounters an ancient mirror; clearly she sees her face, there is no other reality. Don't go on mistaking the image for the head. Coming from within the correct: within nothingness there's a road out of the dust. If you can just avoid violating the present taboo name, you'll still surpass the eloquent ones of former dynasties who silenced every tongue. Arrival within the biased: when two swords cross point, there's no need to withdraw. A good hand is like a lotus in fire; clearly he naturally has the energy to reach the heavens. Arrival within both at once: he does not fall into being or non-being. Who dares to associate with him? Everyone wants to get out of the ordinary flow, but after all he returns and sits in the ashes." Jurist Yuan of Fu Shan considers this case as being in the pattern of the five positions. If you understand one, then the rest are naturally easy to understand. Yen T'ou said, "It's like a gourd floating on the water: push it, and it rolls over without making

any effort at all." Once there was a monk who asked Tung Shan, "How is it when Manjusri and Samantabhadra come to call?" Tung Shan said, "I'd drive them into a herd of water buffalo." The monk said, "Teacher, you enter hell fast as an arrow." Tung Shan said, "I've got all their strength." When Tung Shan said, "Why don't you go to the place where there is no cold or heat?" This was the correct within the biased. When the monk said, "What is the place where there is no cold or heat?" and Tung Shan said, "When it's cold the cold kills you; when it's hot the heat kills you," this was the biased within the correct. Though it's correct, still it's biased; though it's biased, nevertheless it's complete. This is recorded in full detail in the Records of the Ts'ao Tung School. Had it been the Lin Chi tradition, there wouldn't have been so many things. With this kind of public case you must understand directly as soon as it is uttered. Some say, "I like no cold no heat very much." What grasp do they have on the case? An ancient said, "If you run on a sword's edge, you're fast. If you see with emotional consciousness, then you're slow." Haven't you heard: A monk asked Ts'ui Wei, "What is the meaning of the Patriarch coming from the West?" Ts'ui Wei said, "When no one comes, I'll tell you," then went into the garden. The monk said, "There's no one right here: please, Teacher, tell me." Ts'ui Wei pointed to the bamboo and said, "This stalk is so tall, that stalk is so short." Suddenly the monk was greatly enlightened. Again: Ts'ao Shan asked a monk, "When it's so hot, where will you go to avoid it?" The monk said, "I'll avoid it inside a boiling cauldron, within the coals of a furnace." Ts'ao Shan said, "How can it be avoided in a boiling cauldron or among the coals of a furnace?" The monk said, "The multitude of sufferings cannot reach there." See how the people of the Ts'ao Tung house naturally understood the conversation of people of their house.

Awakening That Enlightenment Is the Path of the Inclination to the Good: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master T'ung-Shan and a monk. According to Ching-Te Ch'uan teng Lu, volume XV, one day, Zen master T'ung-Shan said, "Awakening that enlightenment is the path of the inclination to the good (seeing one's own nature and becoming a Buddha), then one can say some words." A monk asked, "What does it mean when Master said 'saying some words'?" Zen master T'ung-Shan said, "You

do not listen when I speak." The monk asked, "Have you heard anything, Master?" Zen master T'ung-Shan said, "You wait to listen when I don't speak."

Glimpsing Reflection in the Water: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Yun-yen T'an-Shen and T'ung-Shan, talking about T'ung-Shan's enlightenment when wading a river and glimpsed his reflection in the water. The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Yun-yen T'an-Shen and T'ung-Shan According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XV, as T'ung-Shan prepared to leave Yun-Yan, Yun-Yan said: "Where are you going?" T'ung-Shan said: "Although I'm leaving the master, I don't know where I'll end up." Yun-Yan said: "You're not going to Hunan?" T'ung-Shan said: "No, I'm not." Yun-Yan said: "Are you returning home?" T'ung-Shan said: "No." Yun-Yan said: "Sooner or later you'll return." T'ung-Shan said: "When the master has an abode, then I'll return." Yun-Yan said: "If you leave, it will be difficult to see one another again." T'ung-Shan said: "It is difficult to not see one another." Just when T'ung-Shan was about to depart, he said: "If in the future someone happens to ask whether I can describe the master's truth or not, how should I answer them?" After a long pause, Yun-Yan said: "Just this is it." T'ung-Shan sighed. Then Yun-Yan said: "Worthy Liang, now you have taken on this great affair, you must consider it carefully." T'ung-Shan continued to experience doubt. Later as he crossed a stream he saw his reflection in the water and was awakened to Yun-Yan's meaning. He then composed this verse:

"Avoid seeking elsewhere,
for that's far from the self.
Now I travel alone, everywhere I meet it.
Now it's exactly me, now I'm not it.
It must thus be understood to merge with thusness."

Inanimate Things Preaching Dharma Is Inconceivable!: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XV, when Liang-Jie studied with Kui-Shan. One day he said: "I've heard that National teacher Hui-Zhong taught that inanimate beings expound Dharma. I don't understand this clearly." Kui-Shan said: "Do you remember what he said or not?" Liang-Jie

said: "I remember." Kui-Shan said: "Please repeat it!" Liang-Jie said: "A monk asked the National Teacher, 'What is the mind of the ancient Buddhas?' The National Teacher responded, 'A wall tile.' The monk said, 'A wall tile? Isn't a wall tile inanimate?' The National Teacher said, 'Yes.' The monk asked, 'And it can expound the Dharma?' The National Teacher said, 'It expounds it brilliantly, without letup.' The monk said, 'Why can't I hear it?' The National Teacher said, 'You yourself may not hear it. But that doesn't mean others can't hear it.' The monk said, 'Who are the people who can hear it?' The National teacher said, 'All the holy ones can hear it.' The monk said, 'Can the master hear it or not?' The National teacher said, 'I cannot hear it. If I could hear it I would be the equal of the saints. Then you could not hear me expound the Dharma.' The monk said, 'All beings can't understand that sort of speech.' The National Teacher said, 'I expound Dharma for the sake of beings, not for the sake of the saints.' The monk said, 'After beings hear it, then what?' The National teacher said, 'Then they are not sentient beings.'" Liang-jie continued, so according to the National Teacher, inanimate objects such as walls, tiles, and stones are always continuously preaching the dharma. Then, Liang-jie asked Kui-shan, "Who can hear such teaching?" Kui-shan said, "There are sermons given by nonsentient beings, but few hear them." Liang-jie admitted, "I don't understand, please teach me." Instead of speaking, Kui-shan simply held up his "hossu". Liang-jie said, "I still don't understand." Kui-shan said, "I can't tell you about this with the mouth given to me by my parents." Also according to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XV, at Kui-shan's suggestion, later Liang-Jie went to see Yun-Yan and related to the master the story about the National Teache and asked Yun-Yan: "Who can hear inanimate things expound Dharma?" Yun-Yan asked him: "What is inanimate can hear it?" Liang-Jie asked: "Can the master hear it or not?" Yun-Yan said: "If I could hear it, then you could not hear me expound Dharma." Liang-Jie said: "Why couldn't I hear you?" Yun-Yan held up his whisk and said: "Can you still hear me or not?" Liang-Jie said: "I can't hear you." Yun-Yan said: "When I expound Dharma you can't hear me. So how could you hear it when inanimate things proclaim it?" Liang-Jie said: "What scripture teaches about inanimate things expounding Dharma?" Yun-Yan said: "Haven't you

seen that in the Amitabha Sutra it says, 'The lakes and rivers, the birds, the forests, they all chant Buddha, they all chant Dharma?'" Upon hearing this, Liang-Jie experienced a great insight. He then wrote a verse:

"How wonderful!
How very wonderful!
Inanimate things preaching Dharma is inconceivable.
It can't be known if the ears try to hear it,
But when the eyes hear it,
then it may be known."

Later he wrote the second verse:

"There is a way to the gateless gate,
everybody can come,
Once you arrive there,
you'll know how wonderful it is.
If your mind is clear of idle weeds,
Your body will automatically emit halo."

Moving His Sleeves and Leaving the Hall: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Pai-Yan Ming-Che with T'ung-Shan and Mi Shih Po, on the matter of Liang-Chieh's Moving His Sleeves and Leaving the Hall. According to Ching-Te Ch'uan teng Lu, volume XIV, one day, Mi of Shên-shan and Tung-shan went to visit Ming-che. Ming-che asked Tung-shan: "Where have you been lately?" Tung-shan answered: "In Hu-nan province." Ming-che asked: "What is the surname of the governor there?" Tung-shan replied: "I do not know." Ming-che asked: "What is his first name then?" Tung-shan replied: "I do not know his first name either." Ming-che asked: "Doesn't he administer his office at all?" Tung-shan said: "He has plenty of subordinate officers to do the work." Ming-che asked: "Doesn't he come out from and go in to his office at all?" Tung-shan did not answer, moved his sleeves and walked out. The next day, Ming-che said to him: "You did not answer my question yesterday. If you can say something satisfactory today I will invite you to lunch." Tung-shan replied: "The governor is too dignified to come out of his office." Ming-che was satisfied with the answer, and a lunch was prepared for Tung-shan. Outwardly, the conversation between Tung-shan and Ming-che was simple and plain. It seems to

have been without any significance. But in fact, every remark they made had a double meaning, alluding to the truth of Zen. This story shows how Zen Buddhists are in the habit of testing one another daily in simple talks. They are naturally trained experts in the Zen art of verbal contest. They start to play the game whenever they have a chance. It goes without saying that the participant in the Zen contest must know the game first in order to match his rival. An outsider will either miss the point, or become bewildered at what is going on. Zen practitioners should always consider Zen as an art in the sense that, to express itself, it only follows its own intuition and inspirations, but not dogmas and rules. At times it appears to be very grave and solemn, at others trivial and gay, plain and direct, or enigmatic and round-about. When Zen masters preach they do not always do so with their mouths, but with their hands and legs, with symbolic signals, or with concrete action. They shout, strike, and push, and when questioned they sometimes run away, or simply keep their mouths shut and pretend to be dumb. Such antics have no place in rhetoric philosophy, or religion, and can be best described as "art". The above story is one of the manners of Zen art that Zen masters utilize to test the depth and genuineness of the disciple's or their masters' understanding and realization.

Eating Fruits: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master T'ung-Shan and Chief monk T'ai. According to Ching-Te Ch'uan teng Lu, volume XV, on one winter day, Zen master T'ung-Shan and Chief monk T'ai were eating fruit. T'ung-Shan asked, "There is a thing, above facing the sky, below facing the ground, as black as tar, always moving inside everyday, but one can never grasp it, this old monk ask you where is the problem?" Chief monk T'ai said, "The problem is right where it is moving everyday."

Three Cudgels (blows): Tung-shan's Three Blows, example 15 of the Wu-Men-Kuan. 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." Next day, Tung-shan came again and said,

"Yesterday you said you spared me three blows. I don't know what was my fault." Yun-men said, "You rice bag! Do you go about in such a way, now west of the river, now south of the lake!" With this, Tung-shan had great enlightenment. According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, Zen practitioners, do you see anything? After all night in the ocean of 'right and wrong' (yes-and-no), Tung-shan struggled to the ultimate. As soon as dawn broke, he went again to Yun-men, who explained everything in detail. Even though Tung-shan had realization, he was not yet brilliant. Now, let's think it over to see if Tung-shan deserved three blows. If you say yes, then grasses, bushes, and trees should all be beaten. If you say no, then you make Yun-men a liar. If you can be clear about this, then you and Tung-shan exhale ch'i with the same mouth.

Five Degrees of Tung-Shan-Liang-Chieh: Tung-Shan was recognized not only as a Zen master but also as a celebrated poet, and he encapsulated the teachings he had received and sought to pass on in verse. One such teaching was a verse of "secret transmission" that had come down from Yao-shan to Yunyan, and is best known as Tung-Shan's Five Ranks. Like the Ten Oxherding Verses, these are different levels or degrees of Zen realization formulated by Zen master Tung-Shan-Liang-Chieh. This is one of the important points should be studied before one can hope to understand koans in an intelligible and systematic way. This is also one of the most important subjects of Zen Buddhism:

First, the Bent Within the Straight (the Relative within the Absolute): The first level in which realization of the world of phenomena is dominant, but it is perceived as a dimension of the absolute self (it is experienced as a manifestation of the fundamental, our true nature). Tung-Shan was able to put "the Relative within the Absolute" as follows:

"In the third watch of the night
 Before the moon appears,
 No wonder when we meet
 There is no recognition!
 Still chrished in my heart
 Is the beauty of earlier days."

Second, the Straight Within the Bent (the Absolute within the Relative): The Absolute within the Relative or the Straight within the Bent, the second level or second stage the undifferentiated aspect comes strongly to the fore and diversity recedes into background (the quality of nondistinction comes to the fore and the quality of manifoldness fades into the background). Tung-Shan was able to put “the Absolute within the Relative” as follows:

“A sleepy-eyed grandam
Encounters herself in an old mirror
Clearly she sees a face,
But it doesn't resemble hers at all.
Too bad, with a muddled head,
She tries to recognize her reflection!”

Third, the Coming from Within the Straight (the coming from within the Absolute): The third grade is a level of realization wherein no awareness of body or mind remains; both “drop away” completely (there is no longer any awareness of body or mind; both drop completely away. This is the experience of emptiness). Tung-Shan was able to put “the coming from within the Absolute” as follows:

“Within nothingness there is a path
Leading away from the dusts of the world.
Even if you observe the taboo
On the present emperor's name,
You will surpass that eloquent one of you're
Who silenced every tongue.”

Fourth, the Arrival at the Middle of the Relative (the Bent): The fourth grade is the singularity of each object is perceived at its highest degree of uniqueness. Now mountain is mountain, river is river; there is no such a beautiful or loving mountain or a boring river (at this stage each thing is accorded its special uniqueness to the greatest degree; emptiness has vanished into phenomena). Tung-Shan was able to put “the Arrival at the Middle of the Relative” as follows:

“When two blades cross points,
There's no need to withdraw.
The master swordsman
Is like the lotus blooming in the fire.
Such a man has in and of himself

A heaven-soaring spirit.”

Fifth, the Unity Attained: In the fifth and highest grade, the Unity Attained or form and emptiness mutually penetrate to such a degree that no longer is there consciousness of either. Ideas of enlightenment or delusion entirely vanish. This is the stage of perfect inner freedom (form and emptiness fully interpenetrate each other. From this stage of mind arises self-evident, intentionless action, that is to say, action without any movement of brain or heart that instantaneously suits whatever circumstances arise). Tung-Shan was able to put “the Unity Attained” as follows:

“Who dares to equal him
 Who falls into neither being nor non-being!
 All men want to leave
 The current of ordinary life,
 But he, after all, comes back
 To sit among the coals and ashes.”

Three Main Points: Three main thesis or ideas of Tung-Shan-Lieng-Chieh. *First*, Seekers of studying of Zen come to knock at the door to ask for instructions. *Second*, Seekers of studying of Zen should always remember that even the way which is inclined to the good is only a golden rope that binds us to the cycle of birth and death. *Third*, get rid of all discriminations from deluded thoughts, get out of the three realms (world of desire, world of form, and formless world), then the gate or door into Nirvana will appear.

Three Paths: Three main arts for guiding and teaching disciples of Tung-Shan-Lieng-Chieh. *First*, the path of Zen is a straight shortcut which leaves no traces at all. *Second, Profound Path:* In Buddhism, Zen is a profound school in which practitioners must try to stay away from both language and written words. *Third*, Practitioners should not stop on the way that is inclined to the good, instead, using skills in means to practice "above to seek bodhi, below to save (transform) beings."

Three Attachments: Three attachments that Zen master Tung-Shan-Lieng-Chieh displayed to his disciples. *First*, cannot see the real nature of things due to the attachment to the ego (ego-grasping). *Second*, the mind still harbors discriminations from deluded thoughts. *Third*, to waste one's time and effort in digging deep in words and

language, and to forget they are only means for us to comprehend the wonderful teachings of the Buddha.

Four Relationships Between Subjective and Objective: Four relationships between subjective and objective displayed by Zen master Tung-Shan-Lieng-Chieh to reveal the wonderful theories of Buddhism. *First*, get rid of subjective and objective graspings. *Second*, theory and Practice are in harmony because practice is theory and in practice there already exists theory. *Third*, Fundamental principle or absolute nature is originally immutable reality. Zen practitioners should always remember that Truth is eliminating words; it is independent of words; it does not require words to express it. *Fourth*, Zen practitioners should always remember active and passive ideas, e.g., ability to transform or transformable and the object that is transformed.

Chương Ba Mươi Sáu
Chapter Thirty-Six

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Tào Sơn Bốn Tịch

Bốn Tịch (840-901) là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ chín và thứ mười. Những lời thuyết giảng của ông được tập hợp vào bộ Phúc Châu Tào Sơn Bản Tịch Thiền Sư Ngữ Lục. Ngoài ra, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XVII: Thiền sư Bản Tịch đến từ Tuyên Châu, bây giờ vẫn là Tuyên Châu trong tỉnh Phúc Kiến. Tào Sơn hay núi Tào, biệt hiệu của Bản Tịch Thiền Sư, nhị tổ Tào Động, và cũng là học trò của Động Sơn Lương Giới. Tào Sơn từng học kinh sách Khổng Giáo từ thời trẻ, xuất gia theo Phật giáo năm 19 tuổi. Ông thọ cụ túc giới vào năm 25 tuổi. Từ tu viện của mình lên núi Linh Thạch ở Phúc Châu, ông thường tới Giang Tây để theo học những buổi giảng chung của thầy Động Sơn về Phật pháp. Ông đã hợp tác với thầy mình lập ra phái Tào Động, là một trong hai phái Thiền hiện vẫn còn ở Nhật Bản. Sau khi từ biệt Động Sơn, Tào Sơn đi khắp cả nước, tùy theo hoàn cảnh mà thuyết giảng Phật pháp. Cuối cùng ông được mời đến ở lại một tu viện trên núi Tào, và ông đã lấy tên núi làm tên mình. Sau đó ông lên núi Hà Ngọc; ở cả hai nơi đều có một số lớn đệ tử quần tụ quanh ông tu tập. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

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

Mi Mục Bất Thức: Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Tào Sơn Bốn Tịch và một vị Tăng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục,

quyển XVII, một hôm, một vị Tăng hỏi Tào Sơn: "Chân mày với mắt cùng biết nhau chăng?" Sư đáp: "Chẳng biết nhau." Vị Tăng hỏi: "Sao lại chẳng biết nhau?" Sư đáp: "Vì đồng tại một chỗ." Vị Tăng lại hỏi: "Thế ấy là chẳng thể phân biệt sao?" Sư đáp: "Cuối cùng thì chân mày chẳng phải là mắt, mắt chẳng phải là chân mày." Vị Tăng hỏi: "Thế nào là mắt?" Sư đáp: "Mắt quả nhiên đúng là mắt." Vị Tăng hỏi: "Thế nào là chân mày?" Sư đáp: "Ta không chắc." Vị Tăng hỏi: "Tại sao Hòa Thượng lại không chắc?" Sư đáp: "Nếu mình không nghi tức quả nhiên đúng." Vị Tăng lại hỏi: "Có chân lý nào trong hình tướng?" Sư đáp: "Hình tướng là chân lý." Vị Tăng nói: "Làm sao Hòa Thượng có thể biểu tỏ việc này?" Sư cầm lấy cái đĩa để tách. Vị Tăng lại hỏi: "Làm thế nào huyền (ảo tướng) có thể là chơn (chân lý)?" Sư đáp: "Huyền vốn nguyên chơn (ảo tướng trên căn bản là chân lý)." Vị Tăng nói: "Khi đối diện với ảo tướng, cái gì hiển bày?" Sư đáp: "Tức huyền liền hiện (thì ảo tướng liền hiện ra)." Vị Tăng thưa: "Trong trường hợp đó, từ đầu đến cuối, trước sau chẳng lia huyền (không ai có thể thoát khỏi huyền)." Sư nói: "Nhưng nếu ông chạy theo huyền tướng, ông không thể nào đạt được chúng."

Như Tinh Thứ Lư: Làm như giếng dòm lửa. Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Tào Sơn Bản Tịch và Đức Sơn. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một hôm, Thiền sư Tào Sơn hỏi Đức Sơn: "Chân Pháp thân Phật giống như hư không, ứng vật hiện hình, như bóng trăng dưới đáy nước, hãy thử nói lý ấy như thế nào?" Đức Sơn nói: "Như lửa dòm giếng." Tào Sơn bảo: "Nói rất hay, nhưng chỉ được tám phần." Đức Sơn thưa: "Hòa Thượng nói thế nào?" Tào Sơn nói: "Như giếng dòm lửa."

Tào Sơn Ngũ Vị Luận: Trong thời gian tu học với Động Sơn, Tào Sơn nhận giáo pháp "Ngũ Vị," và chúng trở thành giáo pháp giảng dạy của Sư về sau này. Công việc trao truyền của Sư trong truyền thống này với kết quả cuối cùng là sự thành hình của một trong những truyền thống lớn nhất thời bấy giờ, đó là Tào Động tông. Tên của tông phái này được lấy từ những tên "núi" của hai vị thầy: Động Sơn và Tào Sơn. Tào Sơn đã biên soạn bài luận sau đây về "Ngũ Vị": *Thứ nhất* là "Cái tương đối trong cái tuyệt đối." Kỳ thật, tuyệt đối không nhất thiết phải là trống rỗng; tương đối không hẳn là cái thật có. Không quay vào cũng không quay đi. Khi hoạt động tâm thức liễm dần và cả thế giới vật chất lẫn hư không đều quên mất, không có gì dấu giếm. Toàn thể được hiển

lộ. Đây chính là “Chánh Trung Thiên” hay “cái tương đối bên trong cái tuyệt đối.” Đây là ngôi vị thứ nhất nhận thức về thế giới hiện tượng ngự trị, nhưng nó được nhận thức như là chiều kích của ngã tuyệt đối (nó được nhận biết như một biểu hiện của cái căn bản, của bản tánh thật của chúng ta). *Thứ nhì* là “Cái tuyệt đối trong cái tương đối.” Núi là núi, sông là sông. Không danh tự; không có thứ gì có thể so sánh được. Đây chính là “Thiên Trung Chánh”, là giai đoạn thứ nhì này hình thái vô phân biệt đến với giai đoạn trước một cách mãnh liệt và sự phân biệt bị đẩy lùi vào phía sau (mặt đồng nhất nổi lên và tính đa tạp lùi xuống). *Thứ ba* là “Đến từ bên trong cái tuyệt đối.” Sạch sẽ và trần trụi, tự do và không có thứ gì cả, khuôn mặt đầy uy nghi. Cả trời lẫn đất chỉ một đấng Thế Tôn. Đây là mức độ chứng nghiệm “Chánh Trung Lai” hay đến từ bên trong cái tuyệt đối. Giai đoạn thứ ba là ngôi vị trong ấy không còn ý thức về thân hay tâm. Cả hai đã được xả bỏ hoàn toàn (không còn có ý thức về thân thể hay về tinh thần nữa; cái này lẫn cái kia hoàn toàn bị xóa đi; đó là kinh nghiệm về tánh hư không). *Thứ tư* là “Đến chỗ Trung Đạo của cái Tương Đối.” Lở tai không đi vào âm thanh. Âm thanh không ngăn chặn lở tai. Lúc mà hành giả đi vào bên trong, thì không còn giả danh cố định trên thế gian. Đây là “Thiên Trung Chí” hay đến chỗ Trung Đạo. Giai đoạn thứ tư, với ngôi vị này, tính duy nhất của mỗi sự vật được nhận thức ở mức độ độc nhất. Bây giờ núi là núi, sông là sông; chứ không còn núi đẹp sông buồn nữa (ở giai đoạn này người ta thấy hết sức rõ đặc thù của một cái gì đó. Tính hư không biến mất vào các hiện tượng). *Thứ năm* là “Đạt được sự hợp nhất.” Không tâm, không vật; không sự, không lý. Lúc nào cũng vượt lên trên danh tự và sự diễn tả, vượt lên cả tuyệt đối lẫn tương đối, vượt lên trên cốt lõi và bề mặt bên ngoài. Đây là “Kiêm Trung Đáo” hay đạt được tính hiệp nhất. Ở vị thứ năm hay là mức cao nhất, sắc và không tương tức tương nhập đến độ không còn ý thức cả hai, các ý niệm ngộ mê đều biến mất, đây là giai đoạn của tự do nội tại trọn vẹn (ở giai đoạn này, hình thức và hư vô hoàn toàn thâm nhập lẫn nhau. Từ trạng thái ý thức ấy nảy ra hành vi tự phát, không định trước, không có ý đồ của óc cũng như tim, phản ứng ngay với tất cả hoàn cảnh xảy ra).

***Zen Master Ts'ao-Shan Pen-Chi's
Methods of Sudden Teachings***

Zen Master Ts'ao-shan Pen-chi , name of a Chinese Zen monk in between the ninth and tenth centuries. His teachings and sayings are contained in the Fu-chou Ts'ao-shan Pen-chi Ch'an-shih Yu-lu (Record of the Words of Ch'an Master Ts'ao-shan Pen-chi from Fu-chou). Besides, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII: Zen master Pen-chi came from ancient Quanzhou, a place still called Quanzhou in modern Fujian Province. Ts'ao-Shan in Kiang-Su, where the Ts'ao-Tung sect, a branch of Ch'an school, was founded by Tung-Shan; Ts'ao-Shan Pên-Chi was the name of the second patriarch of this sect. Ts'ao-shan, who in his youth studied the Confucian classics, left his home at the age of nineteen and became a Buddhist monk. At twenty-five he received full ordination. He lived in the monastery on Ling-shih Mountain in Fu-chou and often visited the public discourses on Buddha-dharma of Master Tung-shan in Kiangsi. Together with his master Tung-shan, Ts'ao-shan founded the Ts'ao-tung school of Zen, the name of which is derived from the first characters of the names of the two masters. The Soto school is one of the two schools of Zen still active in Japan today. After his departure from Tung-shan, Ts'ao-shan wandered through the country and instructed people in the Buddha-dharma in accordance with the circumstances that presented themselves. Finally he was invited to take up residence in a monastery on Ts'ao-shan or Mount Ts'ao, from which his name derives. Later he lived on Mount Ho-yu; in both places a great host of students gathered about him. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

Ts'ao Shan's End of Mourning: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Ts'ao Shan Pen-Chi and a monk. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, a monk came and asked Zen master Ts'ao Shan Pen-Chi, "What happens when the Master is not wearing the mourning apparel (clothes)?" Ts'ao Shan said, "Today is Ts'ao Shan's end of mourning." The monk asked,

"What happens after the end of mourning?" Ts'ao Shan said, "Ts'ao Shan likes to get drunk." Another day, a monk asked, "Who is it that is not a companion to the myriad dharmas?" Ts'ao-shan said, "Tell me, where is it that many people in Hongzhou are going?"

Can the Eyebrows and the Eyes Distinguish Each Other or Not?:

The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Ts'ao-shan and a monk. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, a monk asked Ts'ao-shan, "Can the eyebrows and the eyes distinguish each other or not?" Ts'ao-shan said, "They can't distinguish each other." The monk said, "Why not?" Ts'ao-shan said, "Because they're in the same place." The monk said, "If that's so, one couldn't tell them apart." Ts'ao-shan said, "Eyebrows, after all, are not eyes." The monk asked, "What are eyes?" Ts'ao-shan said, "Eyes are what is upright." The monk asked, "What are the eyebrows?" Ts'ao-shan said, "I'm not sure." The monk said, "Why is the master not sure?" Ts'ao-shan said, "If one lacks doubt, one is upright." The monk asked, "What truth is there in form?" Ts'ao-shan said, "Form is truth." The monk asked, "How would you demonstrate this?" Ts'ao-shan picked up his tea cup saucer. The monk asked, "How can illusion be truth?" Ts'ao-shan said, "Illusion is fundamentally truth." The monk asked, "When illusion is faced, what is revealed?" Ts'ao-shan said, "Illusion is revealed." The monk said, "In that case, then from start to finish one can't escape illusion." Ts'ao-shan said, "But if you pursue illusive forms you can't attain them."

Acted As a Well Sees a Donkey: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen Master Ts'ao-shan and Te-shan. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, Zen master Ts'ao-shan asked Te-shan, "The real dharmakaya is similar to the space, manifesting through a suitable medium (responsive manifestation), like the image of the moon in the bottom of water. Tell me what kind of principle is that?" Te-shan said, "Acted as a donkey sees a well." Ts'ao-shan said, "What you just said was good, but it was only about eighty percent." Te-shan asked, "What's about yours, Master?" Ts'ao-shan said, "Acted as a well sees a donkey."

Ts'ao-Shan's Commentary on the "Five Ranks": During his time with Yung-shan, Ts'ao-shan received the "Five Ranks," and later these became the basis of his own teaching. The work he did in passing on this tradition eventually resulted in the establishment of the largest of contemporary Zen traditions, the Ts'ao-tung school. Its name is taken from the "mountain" names of these two masters: Tung-shan and Ts'ao-shan. Ts'ao-shan composed the following commentary on the "Five Ranks": *The first rank* is "the Relative within the Absolute." As a matter of fact, the absolute is not necessarily void; the relative is not necessarily actual. There is neither turning towards nor turning away. When mental activity dies down and both the material world and emptiness are forgotten, there is no concealment. The whole is revealed. This is the relative within the absolute. This is also the first level in which realization of the world of phenomena is dominant, but it is perceived as a dimension of the absolute self (it is experienced as a manifestation of the fundamental, our true nature). *The second rank* is "the Absolute within the Relative." Mountains are mountains, rivers are rivers. No names; nothing can be compared. This is the Absolute within the Relative or the Straight within the Bent, the second level or second stage the undifferentiated aspect comes strongly to the fore and diversity recedes into background (the quality of nondistinction comes to the fore and the quality of manifoldness fades into the background). *The third rank* is "the coming from within the Absolute (coming from the absolute)." Clean and naked, bare and free, the face is full majesty. Throughout heaven and earth, the only honored one. This is a level of realization: "The Coming from within the Straight" wherein no awareness of body or mind remains; both "drop away" completely (there is no longer any awareness of body or mind; both drop completely away. This is the experience of emptiness). *The fourth grade* is "the Arrival at the Middle of the Relative." The ear does not enter sound. Sound does not block the ear. The moment you go within, there have never been any fixed names in the world. This is the singularity of each object is perceived at its highest degree of uniqueness. Now mountain is mountain, river is river; there is no such a beautiful or loving mountain or a boring river (at this stage each thing is accorded its special uniqueness to the greatest degree; emptiness has vanished into phenomena). *The fifth grade* is "unity attained." No mind,

no objects; no phenomena, no principle. It has always been beyond name or description, beyond absolute and relative, beyond essence and appearance. This is the Unity Attained or form and emptiness mutually penetrate to such a degree that no longer is there consciousness of either. Ideas of enlightenment or delusion entirely vanish. This is the stage of perfect inner freedom (form and emptiness fully interpenetrate each other. From this stage of mind arises self-evident, intentionless action, that is to say, action without any movement of brain or heart that instantaneously suits whatever circumstances arise).

Chương Ba Mươi Bảy
Chapter Thirty-Seven

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Tam Thánh Huệ Nhiên

Tam Thánh Huệ Nhiên là tên của một thiền sư vào thế kỷ thứ IX. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Tam Thánh Huệ Nhiên; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XII, và Ngũ Đăng Hội Nguyên XI: Thiền sư Tam Thánh Huệ Nhiên là đệ tử của Thiền Sư Lâm Tế Nghĩa Huyền. Ông đã sưu tập những lời dạy của thầy mình thành bộ Lâm Tế Ngũ Lục. Sau khi Lâm Tế thị tịch, Tam Thánh hành cước du phương để gặp các vị Ngưỡng Sơn, Hương Nghiêm, Đức Sơn, Đạo Ngộ, và những vị thầy Thiền nổi tiếng khác. Mỗi vị thầy đều mài giũa khả năng của Tam Thánh. Cuối cùng Tam Thánh trụ lại ở Trấn Châu, nay thuộc tỉnh Hà Bắc, để dạy Thiền tại Tu Viện Tam Thánh, nơi mà ông được cái tên núi của mình. Ngoài ra, chúng ta cũng gặp tên của Tam Thánh trong các thí dụ 49 và 68 của Bích Nham Lục. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Như Thế Này Là Làm Mù Cả Dân Chúng Trong Thành Trấn Châu: Theo Truyền Đăng Lục, quyển XII, lúc gặp Hòa Thượng Bảo Thọ đi vào thiền đường, Tam Thánh Huệ Nhiên bèn đẩy một vị Tăng khác ra ngay trước mặt Bảo Thọ. Bảo Thọ bèn đánh vị Tăng. Tam Thánh nói: "Trưởng lão vì người bằng cách này, chẳng những người mù, mà còn làm mù toàn thể dân chúng trong thành Trấn Châu."

Con Tên Huệ Tịch!: Theo Truyền Đăng Lục, quyển XII, khi Tam Thánh Huệ Nhiên đến Núi Ngưỡng, Ngưỡng Sơn hỏi: "Ông tên gì?" Tam Thánh đáp: "Huệ Tịch." Ngưỡng Sơn nói: "Huệ Tịch là tên của ta." Tam Thánh nói: "Huệ Nhiên." Ngưỡng Sơn cười to. Những câu đối đáp giữa Ngưỡng Sơn và Tam Thánh nhắc cho chúng ta về tinh thần 'duy thực' hay sự thực tiễn của Trung Hoa, không tổng quát hóa vấn đề, không suy rộng luận cao ra ngoài tầm với của cuộc sống mà chúng ta đang sống. Theo giáo lý của trường phái Hoa Nghiêm, có một thế giới siêu nhiên trong ấy một sự vật dị biệt thâm nhiếp và dung thông tất cả

sự vật dị biệt khác, thay vì mọi sự vật dị biệt đều chìm hết vào trong một khối lớn. Vì vậy, ở thế gian này, ví như chúng ta đưa lên một cành hoa, hoặc chỉ vào một cục gạch, là toàn thể vũ trụ muôn hình vạn trạng đều hiện rõ, phản chiếu lại trong ấy. Nếu là như vậy, chúng ta có thể nói các thiền sư hoạt dụng trong cảnh giới linh minh ấy hiển lộ đến cho các ngài với tất cả cơ mầu trong phút giây hoát nhiên đại ngộ.

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

Thét Lên Rồi Bỏ Đi: Theo Truyền Đăng Lục, quyển XII, khi đến núi Đức, Tam Thánh Huệ Nhiên bắt đầu trải tọa cụ. Đức Sơn bảo: "Đừng trải cái khăn phủ bụi, ở đây không có cơm gạo cho ông đâu." Tam Thánh nói: "Dầu có cũng không có chỗ bày ra đâu." Đức Sơn liền cầm gậy lên đánh Tam Thánh. Tam Thánh chụp gậy và đẩy thẳng Đức Sơn đến giường thiền. Đức Sơn cười lớn. Tam Thánh thét lên một tiếng rồi bỏ đi ra ngoài.

Lão Hòa Thượng Này Câu Thoại Đầu Cũng Chẳng Thấy!: Theo Truyền Đăng Lục, quyển XII, khi Tam Thánh Huệ Nhiên ở hội Tuyết Phong, Tuyết Phong nói: "Mỗi người tự có tấm gương xưa một mặt, con khỉ cũng có tấm gương xưa một mặt." Sư bước ra hỏi: "Bao nhiêu kiếp không tên. Tại sao Hòa Thượng lập tên gương xưa?" Tuyết Phong nói: "Bởi vì bị vết tích." Tam Thánh quở: "Theo tôi thì lão Hòa Thượng này

câu thoại đầu cũng chẳng thấy." Tuyết Phong nói: "Là lỗi ở ta! Bởi trụ trì nhiều việc."

Một Xô Một Đẩy: Nhất Cầm Nhất Túng có nghĩa là một bên nắm một bên buông. Trong thí dụ thứ 49 của Bích Nham Lục, Thiền Sư Tam Thánh Huệ Nhiên, tên của một thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ IX, nói: "Một ra một vào, một xô một đẩy, chưa phân thắng bại." Như vậy, trong thiền, từ này có nghĩa là dầu có vững về nguyên tắc, nhưng các vị thiền sư lại linh động về phương cách nhằm giúp hành giả lãnh ngộ hoàn toàn yếu chỉ nhà thiền.

Phải Nói Cảnh Sầm Đã Qua Mặt Lâm Tế Bảy Bước!: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển X, một hôm, Tú Thượng Tọa được Tam Thánh gửi đến gặp thiền sư Cảnh Sầm để hỏi câu này: "Khi tiên sư Nam Tuyền chết, ngài đi về đâu?" Cảnh Sầm đáp: "Lúc Thạch Đầu còn làm sa di, thân hành hầu hạ Lục Tổ." Tú Thượng Tọa lại hỏi: "Tôi không hỏi chuyện Thạch Đầu làm sa di mà hỏi Nam Tuyền đi về đâu sau khi chết?" Cảnh Sầm đáp: "Để người ta suy nghĩ cái đã." Tú Thượng Tọa nói: "Ngài như một gốc thông già đứng trong trời đông giá lạnh, nhưng chẳng có đợt măng nào từ tảng đá chui lên cả." Cảnh Sầm im lặng. Tú Thượng Tọa nói: "Xin cảm ơn lời đáp của Hòa Thượng." Cảnh Sầm vẫn im lặng. Tú Thượng Tọa về thuật lại cho Tam Thánh nghe, Tam Thánh bảo: "Nếu thiệt vậy thì Cảnh Sầm nhất định qua mặt Lâm Tế hơn bảy bước. Mà này, đợi ta thân hành nghiệm xem." Hôm sau, Tam Thánh đến gặp Cảnh Sầm và nói: "Có nghe kể hôm qua Hòa Thượng có một lời đáp về Nam Tuyền sau khi chết. Đáng cho là vô tiền khoáng hậu, kim cổ ít nghe." Cảnh Sầm cũng im lặng nữa. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập III, có thể dẫn ý của Cảnh Sầm qua một bài dân ca Nhật dưới đây:

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

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

"Tùng hạ vấn đồng tử
Ngôn sư thái được khứ
Chỉ tại thử sơn trung

Vân thâm bất kiến xứ."

(Gốc thông hỏi chú tiểu đồng. Rằng thưa sư phụ lên rừng hái cây. Rừng xa một khoảng mây dày. Trông theo ai biết dấu hài về đâu?).

Cá Vàng Phụng Lưới: Cá Vàng Phụng Lưới (Thấu Cương Kim Ngư). Trong thí dụ thứ 49 của Bích Nham Lục, Thiền Sư Tam Thánh Huệ Nhiên, tên của một thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ IX, hỏi Tuyết Phong: "Cá vàng vọt phụng lưới, chưa biết lấy gì làm thức ăn?" Tuyết Phong đáp: "Đợi ông ra khỏi lưới đến, vì ông nói." Tam Thánh nói: "Là thiện tri thức của một ngàn năm trăm người mà thoai đầu cũng chẳng biết." Tuyết Phong nói: "Lão Tăng trụ trì nhiều việc." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Tuyết Phong, Tam Thánh tuy nhiên một ra một vào, một xô một đẩy, chưa phân thắng bại. Hãy nói hai vị tôn túc này đủ con mắt gì? Tam Thánh từ Lâm Tế nhận ấn ký trải khắp các nơi, đều được các nơi đãi vào hàng cao khách. Xem Sư đặt câu hỏi bao nhiêu người dò tìm chẳng được. Vả lại chẳng dính lý tánh Phật pháp. Hỏi con cá vàng vọt phụng lưới, chưa biết lấy gì làm thức ăn? Thử nói ý Sư thế nào? Cá vàng vọt phụng lưới bình thường đã chẳng ăn mỗi thơm của người, chẳng biết lấy gì làm thức ăn? Tuyết Phong là hàng tác gia dường như nhàn rỗi, chỉ lấy một hai phần đáp kia, lại vì kia nói "Đợi ông ra khỏi lưới đến, vì ông nói". Phần Dương gọi là hỏi "trình giải", tông Tào Động gọi là hỏi "mượn việc". Phải là vượt quần thoát loại được đại thọ dụng, trên đánh có con mắt, mới gọi là cá vàng vọt phụng lưới. Nào ngờ Tuyết Phong là hàng tác gia chẳng ngại làm giảm uy danh của người, nên nói đợi ông ra khỏi lưới đến, vì ông nói. Xem hai vị nắm vững phong cương, vách đứng muôn trượng. Nếu chẳng phải Tam Thánh một câu này liền đi chẳng được. Nhưng Tam Thánh cũng là hàng tác gia mới biết nói với kia, là thiện tri thức của một ngàn năm trăm người mà thoai đầu cũng chẳng biết. Tuyết Phong nói: "Lão Tăng trụ trì nhiều việc." Câu này thực cứng rắn cao ngạo. Hai vị tác gia gặp nhau, một bắt một thả, gặp mạnh liền yếu, gặp tiện liền quý. Nếu ông khởi hiểu hơn thua thì chưa mộng thấy Tuyết Phong. Xem hai vị lúc đầu nguy hiểm cao vót, rốt sau hai người đều là kẻ chết. Hãy nói có được có mất, hơn thua chẳng? Những vị tác gia khác đối đáp ắt chẳng như thế. Tam Thánh ở chỗ Lâm Tế làm Viện chủ, Lâm Tế sắp tịch dạy: "Sau khi ta đi, chẳng được diệt chánh pháp nhãn tạng của ta." Tam Thánh ra thưa: "Đâu dám diệt chánh pháp nhãn tạng của Hòa Thượng." Lâm Tế hỏi: "Về sau có người hỏi ông làm sao?" Tam Thánh liền hét.

Lâm Tế nói: "Ai biết chánh pháp nhãn tạng của ta đến bên con lửa mù này diệt rồi." Tam Thánh liền lễ bái. Sư là chơn tử của Lâm Tế mới dám đối đáp như thế. Thiền sư Tuyết Đậu tụng bài kệ:

"Thấu cương kim lân
 Hư vấn đới thủy
 Diêu cang đảng khôn
 Chấn liệt bãi vĩ.
 Thiên xích kinh phún hồng lãng phi
 Nhất thanh lôi chấn thanh tiên khí
 Thanh tiên khí
 Thiên thượng như gian tri kỷ kỷ."

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

Thịt Thúi Ruồi Bu!: Theo Truyền Đăng Lục, quyển XII, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Tam Thánh Huệ Nhiên: "Thế nào là ý Tổ Sư Tây sang?" Sư đáp: "Thịt thúi ruồi bu." Câu trả lời của thiền sư Tam Thánh là đúng một cách tự nhiên. Ai ai cũng biết, nhưng có can hệ gì với việc Tổ Sư sang Trung Hoa? Điều này cho thấy các thiền sư không phải là triết gia mà là những bậc thực tu, nên họ viện dẫn kinh nghiệm thay vì viện dẫn bằng lời; một kinh nghiệm vốn là căn bản hóa giải những nghi hoặc thành một nhất thể hòa điệu. Tất cả các lẽ đương

nhiên cũng như lẽ bất khả nơi những phát biểu của các thiền sư phải được coi là xuất phát trực tiếp từ kinh nghiệm bất nhị sâu thẳm của họ. Và chúng ta chỉ có thể hiểu chừng nào chúng ta nhảy vào một cảnh giới vượt lên kinh nghiệm đối đãi của mình.

Zen Master San Sheng Hui Jan's Methods of Sudden Teachings

Name of a Zen master in the 9th century. We do not have detailed documents on Zen Master San-Sheng-Hui-Jan; however, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, and Wudeng Huiyuan, volume XI: Zen Master San-Sheng-Hui-Jan was a disciple of Zen master Linji I-hsuan. He compiled his teacher's words in The Record of Linji. After Linji's death, San-Sheng traveled to encounter Yangshan, Xiangyan, Deshan, Daowu, and other well-known Zen teachers. Each of them in turn sharpened San-Sheng's abilities. Eventually San-Sheng settled in Zhenzhou, now in Hebei Province, and taught Zen at the San-Sheng Monastery, where he derived his mountain name. Besides, we also encounter San-sheng in examples 49 and 68 of the Pi-Yen-Lu. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

In This Manner, Then You Blind the Eyes of Everyone in Zhen-chou City: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, San-sheng watched as Pao-shou entered the lecture hall. When Pao-shou passed by, San-sheng shoved another monk out in front of him. Pao-shou hit the monk. San-sheng said, "If the elder treats people in this manner, then he's blind, even though the eyes of everyone in Zhen-chou City are here."

My Name Is Hui-Ji!: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, when San-sheng arrived at Mount Yang, Yang-shan asked him, "What's your name?" San-sheng said, "Hui-ji." Yang-shan said, "Hui-ji is my name." San-sheng said, "My name is Hui-jan." Yang-shan laughed loudly. These dialogues between Yang-san and Sen-sheng remind us the Chinese 'realism' or practicalness, which does not generalize, nor does it speculate on a higher plane which has no hold on life as we live it. According to the

philosophy of the Avatamsaka school of Buddhism, there is a spiritual world where one particular object holds within itself all other particular objects merged, instead of all particular objects being absorbed in the Great All. Thus in this world it so happens that when you lift a bunch of flowers or point at a piece of brick, the whole world in its multitudinosity is seen reflected here. If so, the Zen masters may be said to be moving also in the mystic realm which reveals its secrets at the moment of supreme enlightenment.

Hit Hsiang-Yen: San-Sheng, name of a Zen master in the 9th century. We do not have detailed documents on Zen Master San-Sheng-Hui-Jan; however, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, and Wudeng Huiyuan, volume XI: After San-sheng had taken leave of Lin-chi, he wandered through China seeking to deepen his realization in dharma battle (hossen) with other Zen masters. One day when he came to Hsiang-yen Chih-hsien, the following took place: "Hsiang-yen asked San-sheng, 'Where do you come from?' San-sheng answered, 'From Lin-Chi.' Hsiang-yen said, 'Did you bring Lin-chi's words with you (Did you bring Lin-chi's shout)?' Even before Hsiang-yen had finished speaking, San-sheng stepped forward, grabbed a cushion and hit Hsiang-yen with it. Hsiang-yen said nothing and only smiled." Then San-sheng left the place. If Hsiang-yen asked San-sheng the question "What is it that so come?" as the Sixth Patriarch asked Nan-yueh, San-sheng might not leave. On the contrary, San-sheng might have stayed with Hsiang-yen for at least eight years to answer such a question satisfactorily.

Shouted and Went Out: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, when San-sheng arrived at Mount Te, he started to arrange his sitting mat when Te-shan asked, "Don't put out your meal apron. There's no rice here." San-sheng said, "Although it's here, it can't be shown." Te-shan took his staff and made to strike San-sheng. San-sheng grabbed it and pushed Te-shan onto the meditation platform. Te-shan laughed loudly. San-sheng shouted and went out.

I Don't See This Old Reverend Came Up With Even a Head Phrase!: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, when San-sheng was at Hsueh-feng's,

he heard Hsueh-feng give a teaching that "all persons without exception have an ancient mirror. This monkey has an ancient mirror." San-sheng stepped forth and said, "For endless kalpas it has been nameless. Why does the master propose it to be an ancient mirror?" Hsueh-feng said, "It's because of defective existence." San-sheng said, "As for me, I don't see where you came up with even a head phrase!" Hsueh-feng said, "My mistake! I have many duties as abbot."

One Side is Grasping, the Other Side is Releasing: One side is grasping, the other side is releasing. In example 49 of the Pi-Yen-Lu, San Sheng, name of a Chinese Zen master in the 9th century, said, "One exit and one entry, one thrust and one parry, there is no division into victory and defeat." So, in Zen, the term means even though Zen masters keep strictly to the principles, they are so flexible as to the methods of carrying them out to help their disciples attaining an absolute comprehension of the important meaning or aim of Zen.

Ching-ch'en Must Be Said Have Gone Seven Steps Further Ahead of Lin-Chi!: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume X, one day, San-sheng sent Venerable Hsiu to Ching-ch'en to ask this question, "Where has Nan-ch'uan, your late master, gone after his death?" Ching-ch'en replied, "When Shih-t'ou was still a boy-novitiate, he personally attended on the Sixth Patriarch." Venerable Hsiu asked again, "I do not ask you about the novitiate life of Shih-t'ou, but where has Nan-ch'uan gone after his death?" Ching-ch'en replied, "As to that, it makes one think." Venerable Hsiu said, "You are like an old stately pine-tree standing against the cold winter sky, but there is nothing of a bamboo-shoot about you, which shoots straight up through the rocks." Ching-ch'en remained silent. Venerable Hsiu said, "I thank you for your kind reply." Ching-ch'en still remained silent. Venerable Hsiu reported the interview to San-sheng, who remarked, "If this is the case, Ching-ch'en must be said to have gone seven steps further ahead of Lin-chi. But wait, I will see myself how deep his understanding really goes." The following day, San-sheng called on Ching-ch'en and said, "I was told of your interview yesterday with Venerable Hsiu regarding Nan-ch'uan's after-death life. Your reply was indeed the most remarkable and illuminating of all I know in the history of Zen." To this Ching-ch'en's response was another silence. According to Zen master D.T. Suzuki in

Essays in Zen Buddhism, Third Series (p.118), there is a Japanese popular song which may be quoted in this connection:

"Is he come? Is he come?
 To the shore I go to meet him.
 But on the shore
 There's nothing but the breeze
 That sings among the pine-trees."

And the following poem is taken from Selections from T'ang Poetry, which may also throw some light on Ching Chen's understanding of Zen:

"Under the pine tree
 I ask the attendant-boy
 'Where the master is?'
 He said. 'He's gone out
 Hunting for herbs.'
 No doubt
 He is in the mountain somewhere,
 But the fog is too deep;
 How I long to locate him!"

Golden Fish Who Has Passed Through the Net: In example 49 of the Pi-Yen-Lu, San Sheng, name of a Chinese Zen master in the 9th century, asked Hsueh Feng, "I wonder, what does the golden fish who has passed through the net use for food?" Hsueh Feng said, "When you come out of the net I'll tell you." San Sheng said, "The teacher of fifteen hundred people and you can't even know what to say!" Hsueh Feng said, "My affairs as abbot are many and complicated." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, with Hsueh Feng and San Sheng, though there is one exit and one entry, one thrust and one parry, there is no division into victory and defeat. But say, what is the eye that these two venerable adepts possess? San Sheng received the secret from Lin Chi. He travelled all over and everyone treated him as an eminent guest. Look at him posing a question. How many people look but cannot find him! He doesn't touch on inherent nature or the Buddha Dharma: instead he asked, "What does the golden fish who has passed through the net use for food?" But say, what was his meaning? Since the golden fish who has passed through the net ordinarily does not eat the tasty food of others, what does he use for food? Hsueh Feng is an

adept: in a casual fashion he replies to San Sheng with only ten or twenty percent. He just said to him, "When you come out of the net, I'll tell you." Fen Yang would call this "a question that displays one's understanding." In the Ts'ao Tung tradition it would be called "a question that uses things." You must be beyond categories and classifications, you must have obtained the use of the great function, you must have an eye on your forehead; only then can you be called a golden fish who has passed through the net. Nevertheless, Hsueh Feng is an adept and can't help but diminish the other man's reputation by saying "When you come out of the net I'll tell you." Observe how the two of them held fast to their territories, towering up like ten thousand fathom walls. With this one sentence of Hsueh Feng's anyone other than San Sheng would have been unable to go on. Yet San Sheng too was an adept: thus he knew how to say to him, "The teacher of fifteen hundred people and you don't even know what to say!" But Hsueh Feng said, "My affairs as abbot are many and complicated." How obstinate this statement is! When these adepts met, there was one capture and one release; each acted weak when encountering strength and acted noble when encountering meanness. If you form your understanding in terms of victory and defeat, you haven't seen Hsueh Feng even in dreams. Look at these two men: initially both were solitary and dangerous, lofty and steep; in the end both were dead and decrepit. But say, was there still gain and loss, victory and defeat? When these adepts harmonized with each other, it was necessarily not this way. San Sheng was the Temple Keeper at Lin Chi. When Lin Chi was about to pass on he directed, "After I'm gone you mustn't destroy the treasure of the eye of my correct teaching." San Sheng came forward and said, "How could we dare destroy the treasure of the eye of your correct teaching, Master?" Lin Chi said, "In the future, how will you act when people ask questions?" San Sheng then shouted. Lin Chi said, "Who would have known that the treasure of the eye of my correct teaching would perish in this blind donkey?" San Sheng then bowed in homage. Since he was a true son of Lin Chi's, he dared to respond like this. Afterwards Hsueh Tou just versifies the golden fish who has passed through the net, revealing where these adepts saw each other. The verse says:

"The golden fish who has passed through the net

Stop saying he tarryies in the water.
 He shakes the heavens and sweeps the earth,
 He flourishes his mane and wags his tail.
 When a thousand-foot whale sprouts, vast waves fly,
 At a single thunderclap, the pure wind gusts.
 The pure wind gusts
 Among gods and humans,
 how many know? How many?"

"The golden fish who has passed through the net - Stop saying he tarryies in the water." Wu Tsu said that just this one couplet completes the verse. Since it's the golden fish who has passed through the net, how could he linger tarrying in the water? He must be where the vast swelling floods of white foamy waves tower up to the skies. But say, during the twenty-four hours of the day, what does he use for food? All of you go back to your places and try to see for sure. Hsueh Tou said, "This matter is picked up and played with according to one's capacity." When something like the golden fish "flourishes his mane and wags his tail," he does in fact shake heaven and earth. "When a thousand-foot whale sprouts, vast waves fly." This versifies San Sheng saying, "The teacher of fifteen hundred people and you don't even know what to say!" He was like a whale sprouting out giant waves. "At a single thunderclap, the pure wind gusts." This versifies Hsueh Feng saying, "My affairs as abbot are many and complicated." He was like the pure wind gusting when a thunderclap sounds. The overall meaning is to praise the two of them for both being adepts. "The pure wind gusts - Among gods and humans, how many know? How many?" But Zen practitioners let say, what do these lines come down to? When the pure wind arises, among gods and humans how many can there be who will know?

Tainted Meat Collects Flies!: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XII, one day, a monk asked, "Why did Bodhidharma come from the west?" Zen master San-sheng answered, "Tainted meat collects flies!" San-sheng's answer is naturally correct. Everybody knows it, but what connection has it to the patriarchal visit? This proves that Zen masters are not philosophers but pragmatists, they appeal to an experience and not to verbalism; an experience which is so fundamental as to dissolve all doubts into

harmonious unification. All the matter-of-fact-ness as well as the impossibility of the master's statements must thus be regarded as issuing directly from their inmost unified experience. And the above impossible condition so long as space-time relations remain what they are to our final consciousness; they will only be intelligible when we are ushered into a realm beyond our relative experience.

Chương Ba Mươi Tám
Chapter Thirty-Eight

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Ngưỡng Sơn Huệ Tịch

Ngưỡng Sơn Huệ Tịch (807-883/814-891) là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ chín. Hiện nay chúng ta có khá nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Ngưỡng Sơn; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XI: Ngưỡng Sơn sanh năm 807 tại Thiều Châu (bây giờ là tỉnh Quảng Đông). Năm 15 tuổi sư muốn xuất gia, nhưng cha mẹ không cho. Đến năm 17 tuổi sư chặt hai ngón tay, đến quỳ trước cha mẹ thệ cầu chánh pháp để báo ân sanh thành dưỡng dục. Ông đã gặp nhiều đại thiền sư, trong đó có Mã Tổ và Bách Trượng Hoài Hải. Ông cũng nổi tiếng là học trò xuất sắc của những vị này. Lúc Ngưỡng Sơn theo Tổ Bách Trượng học Thiền, sư có cái lưỡi lém lỉnh, thậm chí Tổ nói một sư đáp mười. Bách Trượng nói: "Ta nghĩ, sẽ có người khác chiếu cố cho ông." Sau một thời gian hành cước du phương, Ngưỡng Sơn ở lại và học Thiền với Thiền sư Đàm Nguyên Ứng Chân, một đệ tử xuất sắc của Nam Dương Huệ Trung Quốc Sư. Tại đây, ông được huyền chỉ lần đầu. Tuy nhiên, ông chỉ đạt được đại giác dưới sự hướng dẫn của thiền sư Qui Sơn Linh Hựu. Cùng với thầy mình, ông được coi như là một trong hai người sáng lập ra phái Qui Ngưỡng. Phái này lấy hai chữ đầu trong tên của hai vị làm tên cho tông phái. Sư Ngưỡng Sơn, một vị Tăng nổi tiếng của Trung Quốc, một trong những đại thiền sư của Trung Quốc. Ông là môn đồ và là người kế thừa Pháp của Thiền sư Qui Sơn Linh Hựu, và là thầy của Nam Thập Quang Dũng. Ngưỡng Sơn là một trong những thiền sư chính vào thời của ông. Những năng lực rộng lớn của ông đã làm cho ông được mang danh hiệu "Tiểu Thích Ca Mâu Ni." Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Chẳng Từng Đạo Núi: Theo thí dụ thứ 34 của Bích Nham Lục, một hôm, Thiền sư Ngưỡng Sơn Huệ Tịch (807-883 or 814-891) hỏi một vị Tăng: "Vừa rời chỗ nào?" Vị Tăng thưa: "Lô Sơn." Ngưỡng Sơn hỏi: "Từng đạo Ngũ Lão Phong chẳng?" Vị Tăng thưa: "Chẳng từng đến."

Ngưỡng Sơn nói: "Xà Lê chẳng từng dạo núi." Về sau Vân Môn nói: "Lời này vì cố từ bi nên nói rơi trong cỏ." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, nghiệm người đến chỗ đoan đích, thốt lời liền là tri âm. Cổ nhân nói: "Không lường đại nhân nhằm trong ngữ mạch chuyển đi." Nếu là đủ con mắt ở đánh môn, nhắc đến liền biết chỗ rơi. Xem kia một hỏi một đáp, rõ ràng phân minh, vì sao Vân Môn lại nói "Lời này vì cố từ bi nên nói rơi trong cỏ"? Cổ nhân đến trong ấy như gương sáng tại đài, minh châu trong tay, Hồ đến hiện Hồ, Hán đến hiện Hán, mới nên buông nắm. Vân Môn niệm rằng: "Vị Tăng này chính từ Lô Sơn đến," vì sao lại nói "Xà Lê chẳng từng dạo núi"? Một hôm Qui Sơn hỏi Ngưỡng Sơn: "Có Tăng các nơi đến, con đem cái gì nghiệm họ?" Ngưỡng Sơn thưa: "Con có chỗ nghiệm." Qui Sơn bảo: "Con thử nêu xem?" Ngưỡng Sơn thưa: "Con bình thường thấy Tăng đến chỉ dựng cây phát tử lên, nhằm y nói 'Các nơi lại có cái này chẳng'? Đợi y có nói, chỉ nhằm y bảo 'Cái này thì gác lại, cái ấy thì thế nào?'" Qui Sơn bảo: "Đây là nanh vuốt của người hưởng thượng." Há chẳng thấy Mã Tổ hỏi Bách Trượng: "Ở chỗ nào đến?" Bách Trượng thưa: "Dưới núi đến." Mã Tổ hỏi: "Trên đường gặp được một người chẳng?" Bách Trượng thưa: "Chẳng từng gặp." Mã Tổ hỏi: "Vì sao chẳng từng gặp?" Bách Trượng thưa: "Nếu gặp được tức trình lên Hòa Thượng." Mã Tổ hỏi: "Ở đâu được tin tức này?" Bách Trượng thưa: "Con tội lỗi." Mã Tổ nói: "Lại là lão Tăng tội lỗi." Ngưỡng Sơn hỏi Tăng chính giống loại này. Khi ấy đợi hỏi: "Từng đến Ngũ Lão Phong chẳng?", vị Tăng này nếu là người cụ nhãn chỉ đáp "Việc họa", trở lại đáp: "Chẳng từng đến." Vị Tăng này đã chẳng phải là hàng tác gia, Ngưỡng Sơn sao chẳng cứ lệnh mà hành, khởi thấy phần sau có nhiều sấn bìm. Ngưỡng Sơn lại nói: "Xà lê chẳng từng dạo núi." Vì thế mà Vân Môn nói "Lời này vì cố từ bi nên nói rơi trong cỏ." Nếu là lời ra khỏi cỏ thì chẳng thế ấy.

Chỉ Tuyết: Công án nói về cơ duyên về những lời dạy của Thiền sư Ngưỡng Sơn Huệ Tịch. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một hôm tuyết đổ trắng, phủ đầy trên mình con sư tử đá trước sân. Thiền sư Ngưỡng Sơn chỉ sư tử rồi hỏi đại chúng: "Có thứ gì trắng hơn màu này không?" Không ai trả lời được. Về sau, Thiền sư Vân Môn Văn Yển bình: "Ngay lúc ấy nên xô ngã." Thiền sư Tuyết Đậu Trùng Hiển lại bình Vân Môn rằng: "Chỉ biết xô ngã, chẳng biết đỡ dậy."

Dùng Cái Diệu Tư!: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một hôm, Ngưỡng Sơn Huệ Tịch (807-883 or 814-891) hỏi Qui Sơn:

“Thế nào là chỗ ở của chơn Phật?” Qui Sơn đáp: “Dùng cái diệu tư (nghĩ nhớ) mà không tư (không nghĩ nhớ) xoay cái suy nghĩ tinh anh vô cùng, suy nghĩ hết trở về nguồn, tánh tướng thường trụ, sự lý không hai, chơn Phật như như.” Ngay câu nói ấy, Ngưỡng Sơn đại ngộ.

Đắc Thể Thất Dụng: Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Qui Sơn Linh Hựu và đệ tử của mình là Ngưỡng Sơn Huệ Tịch. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, một hôm, Qui Sơn cùng chúng hái trà. Sư bảo Ngưỡng Sơn: "Trọn ngày hái trà chỉ nghe tiếng con mà không thấy hình con." Ngưỡng Sơn liền rung cây trà. Sư bảo: "Con chỉ được cái dụng của nó, chẳng được cái thể của nó." Ngưỡng Sơn thưa: "Hòa Thượng nói sao?" Sư im lặng. Ngưỡng Sơn nói: "Hòa Thượng chỉ được cái thể của nó, không được cái dụng của nó." Sư nói: "Cho con ba chục gậy." Ngưỡng Sơn nói: "Nếu con lãnh ba chục gậy của Hòa Thượng thì ai lãnh ba chục gậy của con đây?" Qui Sơn nói: "Vậy tha cho con ba chục gậy."

Giờ Đây Con Đã Tìm Thấy Vị Thầy Thích Hợp Nhất Rồi!: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, sau khi Đam Nguyên thị tịch, cuối cùng Ngưỡng Sơn Huệ Tịch (807-883 or 814-891) đến học Thiền với Thiền sư Qui Sơn Linh Hựu. Khi Sư trình diện Qui Sơn, Qui Sơn hỏi: “Ta nghe trong lúc theo hầu Bách Trượng, Bách Trượng nói một ông đáp mười, có phải vậy không?” Ngưỡng Sơn đáp: “Không dám!” Qui Sơn hỏi: “Đối với thâm nghĩa của Phật pháp, ông đã đến đâu?” Ngưỡng Sơn sắp sửa mở miệng thì Qui Sơn hét lên. Ba lần hỏi, ba lần há hốc mồm và ba lần hét. Cuối cùng Ngưỡng Sơn bị khuất phục, cúi đầu rơi nước mắt, nói: “Tiên sư Bách Trượng nói con sẽ gặp một vị thầy thích hợp với con hơn, và giờ đây con đã tìm thấy rồi!”

Không Có Cái Tâm Nào Để Đạt Cả!: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, có một vị quan Thị Ngự họ Lưu hỏi Ngưỡng Sơn: "Con có thể nghe chỉ ý khiến đạt được tâm hay không?" Ngưỡng Sơn đáp: "Nếu ông muốn đạt được tâm, thì không có cái tâm nào để mà đạt cả. Cái tâm chẳng cần đạt được ấy được biết như là chân lý."

Không, Không Lời Nào Nữa, Tôi Không Muốn Nhờ Vả Ai Hết!: 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. Một hôm, Qui Sơn thấy Ngưỡng Sơn đang ngồi dưới một gốc cây, ngài đến gần, đung cây gậy vào lưng sư.

Ngưỡng Sơn quay lại, Qui Sơn nói: “Này Tịch, giờ ông có thể nói một lời hay không?” Ngưỡng Sơn đáp: “Không, không lời nào nữa, tôi không muốn nhờ vả ai hết.” Qui Sơn bảo: “Này Tịch, ông hiểu rồi đó.” Ngưỡng Sơn lại hỏi Qui Sơn: “Thế nào là chỗ ở của chơn Phật?” Qui Sơn đáp: “Dùng cái diệu tư (nghĩ nhớ) mà không tư (không nghĩ nhớ) xoay cái suy nghĩ tinh anh vô cùng, suy nghĩ hết trở về nguồn, tánh tướng thường trụ, sự lý không hai, chơn Phật như như.” Ngay câu nói ấy, Ngưỡng Sơn đại ngộ.

Hai Miệng Một Không Lưỡi, Đây Là Tông Chỉ Ta!: Những lời Thiền Sư Ngưỡng Sơn chỉ dạy Tăng chúng làm tiêu chuẩn cho Thiền Tông. Sư có làm bài kệ:

“Một hai hai ba con
Mắt thường lại ngược xem
Hai miệng một không lưỡi
Đây là tông chỉ ta.

(Nhất nhị nhị tam tử. Bình mục phục ngưỡng thị. Lương khẩu nhất vô thiệt. Thử thị ngô tông chỉ).

Đập Nát Gương: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, lúc Ngưỡng Sơn (807-883 or 814-891) đang trụ trì ở núi Đông Bình, quận Thiều Châu, thầy ông là Qui Sơn gửi đến cho ông một tấm gương kèm theo một phong thư. Ngưỡng Sơn đưa gương lên trước đồ chúng bảo: "Qui Sơn gửi ta một tấm gương. Mấy ông nói thử xem gương của Qui Sơn? Hay gương của Ngưỡng Sơn? Nếu của Qui Sơn sao nằm trong tay Ngưỡng Sơn? Nếu của Ngưỡng Sơn sao do Qui Sơn gửi đến? Hễ mấy ông nói được thì gương còn, không nói được ta sẽ đập nát." Ngưỡng Sơn lặp đi lặp lại ba lần, nhưng không ai nói năng gì và tấm gương bị đập nát. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, trường hợp tấm kiếng của Ngưỡng Sơn bị đập nát giống hệt như trường hợp Nam Tuyền giết mèo. Trong hai trường hợp, đồ chúng không cứu nổi mạng con mèo, không bảo vệ được tấm gương quý, chỉ vì tâm họ chưa cởi bỏ được nếp trí thức nên không mở được một lối thoát giữa mê đồ do hai sư phụ Nam Tuyền và Ngưỡng Sơn chủ tâm gài vào. Phương pháp tu tập của các thiền sư luyện cho môn đồ dường như hoàn toàn vô lý vậy, mà còn tàn nhẫn vô lối nữa là khác. Nhưng nhãn quang các ngài luôn đặt ở thực tại, tuy tuyệt đối mà vẫn có thể đạt tới được ở thế giới tương đối dị biệt này. Nếu chứng được chân lý ấy thì sá gì một bảo vật hay

một con thú phải hy sinh? Phục hồi lại linh hồn há chẳng phải là quan trọng gấp bội hơn cả cái khổ mất nước sao?

Phong Huyet Sē Đến!: Một hôm, Thiền sư Qui Sơn kể lại cuộc trao đổi giữa Hoàng Bá và Lâm Tế cho Ngưỡng Sơn nghe: “Ngày nọ, Lâm Tế đang trồng tùng, Hòa Thượng Hoàng Bá hỏi: "Trong chốn núi sâu trồng nhiều tùng để làm gì?" Lâm Tế đáp: "Thứ nhất là để tạo cảnh trí, và thứ nhì là làm vật tiêu biểu cho đời sau." Nói xong, Lâm Tế động cán cuốc xuống đất ba cái. Hoàng Bá nói: "Tuy được như thế nhưng ông đã ăn 30 gậy của ta rồi." Lâm Tế lại động thêm 3 cái nữa, rồi phát lên một tiếng "Hư, hư." Hoàng Bá nói: "Tông ta đến đời ông được hưng thịnh đấy!" Sau khi kể xong, Qui Sơn hỏi Ngưỡng Sơn: “Vào lúc đó Hoàng Bá chỉ tin tưởng Lâm Tế, hay còn tin người nào khác?” Ngưỡng Sơn đáp: “Có một người khác, nhưng người đó sẽ tới trong một tương lai xa quá nên con không muốn nói về ông ta.” Qui Sơn nói: “Mặc dầu vậy, lão Tăng muốn biết. Nói cho lão Tăng cái gì ông có thể nói.” Ngưỡng Sơn nói: “Một người chỉ về Nam; pháp của ông ta trải rộng đến hai xứ Ngô Việt. Khi nào ông ta gặp gió lớn thì ông ta sẽ trụ lại.” Ngưỡng Sơn đã tiên đoán sự đi đến của Phong Huyet.

Sa Di Có Chủ!: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, lúc còn sa di Ngưỡng Sơn Huệ Tịch (807-883 or 814-891) 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.

Cắm Xuống Xuống Đất: Ngưỡng Sơn cấm xuống, công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Qui Sơn và đệ tử của mình là Ngưỡng Sơn Huệ Tịch. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một hôm Thiền sư Qui Sơn hỏi Ngưỡng Sơn: "Từ đâu về?" Ngưỡng Sơn đáp: "Từ ruộng về." Qui Sơn lại hỏi: "Trong ruộng có bao nhiêu người?" Ngưỡng Sơn liền cấm xuống xuống đất rồi khoanh tay đứng nhìn. Qui Sơn nói: "Nam Sơn có nhiều người cắt cỏ." Ngưỡng Sơn lại nhổ cây xuống lên rồi vác đi.

Ba Chục Hèo: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, một hôm, Thiền sư Qui Sơn cùng chúng hái trà, Sư bảo Ngưỡng Sơn (807-883 or 814-891) : "Trọn ngày hái trà chỉ nghe tiếng con mà không thấy hình con." Ngưỡng Sơn liền rung cây trà. Qui Sơn bảo: "Con chỉ được cái dụng của nó, chẳng được cái thể của nó." Ngưỡng Sơn thưa: "Hòa

Thượng nói sao?" Sư im lặng. Ngưỡng Sơn nói: "Hòa Thượng chỉ được cái thể của nó, không được cái dụng của nó." Qui Sơn nói: "Cho con ba chục gậy." Ngưỡng Sơn nói: "Nếu con lãnh ba chục gậy của Hòa Thượng thì ai lãnh ba chục gậy của con đây?" Qui Sơn nói: "Vậy tha cho con ba chục gậy."

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

Ngưỡng Sơn: Thị Tịch Kệ: Khi sắp thị tịch Thiền sư Ngưỡng Sơn Huệ Tịch ngồi thẳng nói lời từ biệt với chúng, rồi đọc bài kệ:

“Niên mãn thất thập thất
Lão khứ thị kim nhật
Nhậm tánh tự phù trầm
Lưỡng thủ phan quật tất.”
(Năm đầy bảy mươi bảy
Chính là ngày tôi đi
Mặc tánh tự chìm nổi
Hai tay ngồi bó gối)

Nói xong sư an nhiên thị tịch, đó là vào năm 883.

Thời Xuất Châm Tử: Ngưỡng Sơn đẩy cái gối, công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Ngưỡng Sơn Huệ Tịch và một vị Tăng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một hôm, có một vị Tăng hỏi Ngưỡng Sơn: "Pháp Thân có thuyết pháp chăng?" Ngưỡng Sơn đáp: "Lão Tăng không thuyết được, nhưng có một người thuyết được." Vị Tăng lại hỏi: "Người thuyết được ở đâu?" Ngưỡng Sơn liền đẩy cái gối tới. Khi Qui Sơn nghe chuyện này, Sư bình rằng: "Huệ Tịch đang chơi với đao kiếm."

Tiểu Thích Ca Mâu Ni!: Ngưỡng Sơn Huệ Tịch (807-883 or 814-891), tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ chín. Hiện nay chúng ta có khá nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Ngưỡng Sơn; tuy

nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XI: Ngưỡng Sơn sanh năm 807 tại Thiều Châu (bây giờ là tỉnh Quảng Đông). Năm 15 tuổi sư muốn xuất gia, nhưng cha mẹ không cho. Đến năm 17 tuổi sư chặt hai ngón tay, đến quỳ trước cha mẹ thề cầu chánh pháp để báo ân sanh thành dưỡng dục. Ông đã gặp nhiều đại thiền sư, trong đó có Mã Tổ và Bách Trượng Hoài Hải. Ông cũng nổi tiếng là học trò xuất sắc của những vị này. Lúc Ngưỡng Sơn theo Tổ Bách Trượng học Thiền, sư có cái lưỡi lém lỉnh, thậm chí Tổ nói một sư đáp mười. Bách Trượng nói: “Ta nghĩ, sẽ có người khác chiều cổ cho ông.” Sau một thời gian hành cước du phương, Ngưỡng Sơn ở lại và học Thiền với Thiền sư Đàm Nguyên Ứng Chân, một đệ tử xuất sắc của Nam Dương Huệ Trung Quốc Sư. Tại đây, ông được huyền chỉ lần đầu. Tuy nhiên, ông chỉ đạt được đại giác dưới sự hướng dẫn của thiền sư Qui Sơn Linh Hựu. Cùng với thầy mình, ông được coi như là một trong hai người sáng lập ra phái Qui Ngưỡng. Phái này lấy hai chữ đầu trong tên của hai vị làm tên cho tông phái. Sư Ngưỡng Sơn, một vị Tăng nổi tiếng của Trung Quốc, một trong những đại thiền sư của Trung Quốc. Ông là môn đồ và là người kế thừa Pháp của Thiền sư Qui Sơn Linh Hựu, và là thầy của Nam Tháp Quang Dũng. Ngưỡng Sơn là một trong những thiền sư chính vào thời của ông. Những năng lực rộng lớn của ông đã làm cho ông được mang danh hiệu “Tiểu Thích Ca Mâu Ni.”

Tùy Phần: Ngưỡng Sơn: Tùy hỏi mà đáp, công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Qui Ngưỡng Sơn Huệ Tịch và một vị Tăng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Ngưỡng Sơn: "Biết chữ không?" Ngưỡng Sơn đáp: "Tùy phần (tùy hỏi mà đáp)." Vị Tăng đi nhiều một vòng theo chiều tay phải; Ngưỡng Sơn vẽ một chữ thập trên mặt đất. Vị Tăng lại đi một vòng theo hướng bên trái; Ngưỡng Sơn bôi chữ thập và sửa thành chữ vạn. Vị Tăng lại vẽ một vòng tròn, dùng hai tay nâng lên, như thể Tu La che mặt trời và mặt trăng. Ngưỡng Sơn lại vẽ một vòng tròn bao quanh chữ vạn. Vị Tăng lại làm theo tư thế của Phật Lô Chí (vị Phật thứ 1.000 trong thời Hiền kiếp). Ngưỡng Sơn liền ấn khả và căn dặn hãy cố hộ trì Phật pháp.

Tứ Đằng Điều: Ngưỡng Sơn: đánh bốn roi mây, công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Qui Ngưỡng Sơn Huệ Tịch và đệ tử của mình là Hoắc Sơn Cảnh Thông. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một hôm Cảnh Thông đến tham vấn với thầy mình là

Ngưỡng Sơn, Ngưỡng Sơn vẫn nhắm mắt ngồi yên. Cảnh Thông nói: "Như thế! Như thế! 28 vị Tổ Ấn Độ cũng đều như thế, 6 vị Tổ Trung Hoa cũng như thế, Hòa Thượng lại cũng như thế, Cảnh Thông cũng như thế." Nói xong, Cảnh Thông xoay sang bên phải đứng kiễng chân. Ngưỡng Sơn đứng dậy đánh cho Cảnh Thông 4 roi mây. Cảnh Thông nhân đó tự xưng Tập Vân Phong Hạ Tứ Đằng Điều Thiên Hạ Đại Thiên Phật.

Chẳng Cần Phấn Chuộc, Xin Cho Vàng Thật?: Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển IX, và Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một hôm, Thiên sư Ngưỡng Sơn thượng đường dạy chúng: "Hết thầy các người mỗi người tự hồi quang phản quán, chớ ghi ngôn ngữ của ta. Các người từ vô thủy đến nay trái sáng hợp tối, gốc vọng tưởng quá sâu khó nhổ mau được. Do đó, giả hợp lập phương tiện dẹp thức thô của các người, như đem lá vàng dỏ con nít khóc, có cái gì là phải. Như người đem các thứ hàng hóa cùng vàng lập phố bán. Bán hàng hóa chỉ nghĩ thích hợp với người mua. Vì thế, nói: 'Thạch Đầu là phố chơn kim, chỗ ta là phố tạp hóa.' Có người đến tìm phấn chuộc ta cũng bết cho, kẻ khác đến cầu vàng thật ta cũng trao cho." Có một vị Tăng hỏi: "Chẳng cần phấn chuộc, xin Hòa Thượng cho vàng thật." Ngưỡng Sơn bảo: "Răng nhọn nghĩ mở miệng, năm lửa cũng chẳng biết." Tăng không đáp được. Ngưỡng Sơn tiếp: "Tìm hỏi thì có trao đổi, chẳng tìm hỏi thì chúng ta chẳng có gì để trao đổi. Nếu ta thật sự nói về Thiên tông, thì cần một người làm bạn cũng không, huống là có đến năm bảy trăm chúng? Nếu ta nói Đông nói Tây, ắt giành nhau lượm lật, như đem nắm tay không để gạt con nít, trợn không có thật. Nay ta nói rõ với các người việc bên cạnh Thánh, chớ đem tâm nghĩ tìn, chỉ nhằm vào biển tánh của mình mà tu hành như thật. Chẳng cần tam minh lục thông. Vì sao? Vì đây là việc bên chót của Thánh. Hiện nay cần thức tâm đạt bốn, cốt được cái gốc chẳng lo cái ngọn. Sau này, khi khác sẽ tự đầy đủ. Nếu chưa được gốc, dầu cho đem tâm học y cũng chẳng được. Các người đâu chẳng nghe Hòa Thượng Qui Sơn nói: 'Tình phạm Thánh hết, bày biện chơn thường, sự lý chẳng hai, tức như như Phật.'" Thiên sư Ngưỡng Sơn Huệ Tịch sống vào khoảng cuối nhà Đường đầu nhà Tống (vào khoảng giữa thế kỷ thứ X). Lúc đó thiên hướng phát triển của giáo pháp Thiên tông lần hồi thay thế các tông phái khác ở Trung Hoa. Nghĩa là thái độ Thiên đối với truyền thống, và triết lý đạo Phật,

có khuynh hướng coi nhẹ việc học hỏi theo thứ lớp của nó, lơ là kinh điển và các thứ siêu hình trong kinh.

Vào Lúc Này Thầy Muốn Tôi Có Tư Tưởng Gì?: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, một hôm, Ngưỡng Sơn Huệ Tịch (807-883 or 814-891) đang giặt y áo thì Đàm Nguyên đến hỏi: "Tư tưởng của Thầy hiện giờ ở đâu?" Ngưỡng Sơn lập tức trả lời: "Vào lúc này Thầy muốn tôi có tư tưởng gì?" Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng một vị hành giả chân chính không thể giặt quần áo của mình một cách vô ý thức được!

Ngưỡng Sơn Vấn Tam Thánh Huệ Nhiên: Theo thí dụ thứ 68 của Bích Nham Lục, một hôm, Thiền sư Ngưỡng Sơn Huệ Tịch (807-883 or 814-891) hỏi Tam Thánh: "Ông tên gì?" Tam Thánh thưa: "Huệ Tịch." Ngưỡng Sơn nói: "Huệ Tịch là tên ta." Tam Thánh thưa: "Huệ Nhiên." Ngưỡng Sơn cười ha hả! Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Tam Thánh là hàng tôn túc trong tông Lâm Tế, thuở nhỏ đã đủ khả năng xuất quần, có đại cơ đại dụng, ở trong chúng ngang ngang tàng tàng, tiếng vang khắp nơi. Sau từ giả Lâm Tế, Sư dạo khắp sông biển, đến các tùng lâm đều được đãi vào hành khách quý. Sư từ miền Bắc đến phương Nam, trước đến Tuyết Phong hỏi: "Cá vàng thoát khỏi lưới, lấy gì làm thức ăn?" Tuyết Phong đáp: "Đợi ông ra khỏi lưới đến, sẽ nói với ông." Tam Thánh nói: "Là thiện tri thức của một ngàn năm trăm người, mà thoát đầu cũng chẳng biết." Tuyết Phong nói: "Lão Tăng trụ trì nhiều việc." Tuyết Phong cùng Tam Thánh đi thăm trang sở của chùa, trên đường gặp một con khỉ. Tuyết Phong nói: "Con khỉ này mỗi mỗi mang một mặt gương xưa." Tam Thánh nói: "Nhiều kiếp không tên, do đâu bày là gương xưa?" Tuyết Phong nói: "Có tỳ vậy." Tam Thánh nói: "Là thiện tri thức của một ngàn năm trăm người, mà thoát đầu cũng chẳng biết." Tuyết Phong nói: "Tội lỗi, lão Tăng trụ trì nhiều việc." Sau Sư đến Ngưỡng Sơn, Ngưỡng Sơn rất mến tài hùng biện của Sư nên đãi ở Minh Song. Một hôm, có ông quan đến tham vấn Ngưỡng Sơn, Ngưỡng Sơn hỏi: "Quan ở vị nào?" Quan thưa: "Dẹp quan." Ngưỡng Sơn dựng cây phất tử, hỏi: "Lại dẹp được cái này chăng?" Ông quan không đáp được. Cả chúng đáp thay cũng không khế hợp ý Ngưỡng Sơn. Khi ấy Tam Thánh nằm bệnh tại nhà Diên Thọ, Ngưỡng Sơn sai thị giả đem lời này hỏi. Tam Thánh đáp: "Hòa Thượng có việc." Ngưỡng Sơn lại sai thị giả hỏi: "Chưa biết có việc gì?" Tam Thánh nói: "Tái phạm chẳng tha." Ngưỡng Sơn thầm nhận đó. Bách

Trượng đương thời lấy thiên bản bỏ đoàn trao cho Hoàng Bá, lấy cây gậy phát tử trao cho Qui Sơn. Sau Qui Sơn trao cho Ngưỡng Sơn. Ngưỡng Sơn đã thừa nhận Tam Thánh. Một hôm, Tam Thánh từ giã ra đi, Ngưỡng Sơn lấy cây gậy phát tử trao cho Tam Thánh. Tam Thánh thưa: "Con đã có thầy." Ngưỡng Sơn hỏi nguyên do, mới biết là đích tử của Lâm Tế. Chỉ như Ngưỡng Sơn hỏi Tam Thánh "Ông tên gì?" Sư không thể chẳng biết tên kia, cứ sao lại hỏi thế ấy? Sở dĩ hàng tác gia cần nghiệm người biết cho chín chắn, dường như thông thả hỏi ông tên gì? Không suy tính Tam Thánh đáp là Huệ Tịch, mà chẳng nói là Huệ Nhiên, là tại sao? Xem kia đủ con mắt tự nhiên chẳng đồng. Tam Thánh thế ấy mà chẳng phải điên, một bề dụng ý cướp cờ đoạt trống ngoài lời của Ngưỡng Sơn. Lời này chẳng rơi trong thường tình, khó bề dò tìm. Những kẻ có thủ đoạn này là làm sống được người. Vì thế nói, kia tham câu sống chẳng tham câu chết. Nếu theo thường tình thì dứt người chẳng được. Xem cổ nhân kia nghĩ đạo thế ấy, dùng hết tinh thần mới được đại ngộ, đã ngộ rồi khi dùng cũng đồng chưa ngộ, giống hệt thời nhơn, tùy phần một lời nửa câu, chẳng được rơi chỗ thường tình. Tam Thánh biết chỗ rơi của Ngưỡng Sơn, liền nói với Sư, con tên Huệ Tịch. Ngưỡng Sơn cốt thấu Tam Thánh, ngược lại Tam Thánh thấu Ngưỡng Sơn. Ngưỡng Sơn chỉ được nhằm trên thân đánh kẻ cướp, nói Huệ Tịch là ta, là chỗ phóng hành. Tam Thánh thưa: "Con tên Huệ Nhiên," cũng là phóng hành. Vì thế ở dưới Tuyết Đậu tụng: "Hai đầu, hai phóng nếu làm tông." Chỉ trong một câu đồng thời tụng xong. Ngưỡng Sơn cười hả! hả!, cũng có quyền có thật, có chiếu có dụng, vì kia tám mặt linh lung. Thế nên chỗ dùng được tự tại. Cái cười này cùng cái cười của Nham Đầu không đồng. Nham Đầu cười có thuốc độc. Cái cười này ngàn xưa muôn xưa gió mát lạnh run.

Những Vòng Tròn Trống Không: "Viên Tượng" là thuật ngữ Nhật Bản dùng để chỉ "Vòng tròn trống không." Đây là một chủ đề quan trọng trong nghệ thuật nhà Thiền, một vòng tròn trống không được vẽ chỉ với một nét mực, đặc biệt quan hệ với những bức tranh chấn trầu trong Thiền, trong đó nó tiêu biểu cho sự chứng nghiệm tròn đầy về chân tánh của hiện thực. Việc thực hiện những viên tượng bắt nguồn từ thời Quốc Sư Nam Dương Huệ Trung, người đã truyền cách xử dụng chúng lại cho thị giả Đàm Nguyên Ứng Chân. Từ khi thay thế Nam Dương, môn đồ cũ của trưởng lão thứ sáu của Thiền là Huệ Năng, ông nhận được bí quyết của một phương pháp giảng dạy do Huệ Năng lập

ra, mang 97 biểu tượng, mỗi cái được ghi vào một vòng tròn. Thiền sư Ứng Chân cũng dạy cho Huệ Tịch cách sử dụng hệ thống 97 dấu hiệu trong một vòng tròn mà về sau này đóng một vai trò rất quan trọng trong phái Qui Ngưỡng. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, khi Ngưỡng Sơn đến yết kiến Đàm Nguyên Ứng Chân, nhưn đây được huyền chỉ. Đàm Nguyên rất trọng vọng Ngưỡng Sơn, và nói: “Quốc Sư Huệ Trung lúc đương thời được sáu đời Tổ Sư truyền cho 97 viên tướng (tướng tròn), Ngài trao cho lão Tăng dặn rằng: ‘Sau khi ta tịch diệt 30 năm, có ông sa di từ phương Nam đến, sẽ làm hưng thịnh giáo này, người nên thứ lớp truyền trao chớ để đoạn dứt.’ Nay ta trao cho con, con phải vâng giữ.” Nói xong Đàm Nguyên trao bản ấy cho Ngưỡng Sơn. Sư nhận được, xem qua một lượt bèn đem đốt. Hôm khác Đàm Nguyên hỏi sư: “Những tướng ta trao cho hôm trước cần phải quý trọng giữ kín.” Sư thưa: “Hôm ấy xem xong, con đốt quách rồi.” Đàm Nguyên bảo: “Pháp môn này của ta không người hiểu được, chỉ có thầy ta và các bậc Tổ Sư Đại Thánh mới hiểu hết, sao con lại đốt đi?” Sư thưa: “Con một phen xem qua đã biết ý chỉ trong đó, ứng dụng được chẳng cần cầm bản.” Đàm Nguyên bảo: “Tuy như thế, nơi con thì được, người sau làm sao tin đến được?” Sư thưa: “Hòa Thượng nếu cần, con chép lại chẳng khó.” Sư liền chép hết lại thành một tập chẳng sót một điều. Đàm Nguyên khen là đúng. Về sau này khi Đàm Nguyên thăng tòa, Ngưỡng Sơn từ trong chúng bước ra đến trước mặt, làm một vòng trên không, đẩy nó đi tới bằng hai tay, rồi đứng đó khoang tay trước với tay này trên tay kia. Đàm Nguyên vỗ tay rồi đưa ra như hình một nắm tay, ngay đó Ngưỡng Sơn bước tới ba bước gập hơn và lễ bái theo cách của người nữ (đứng chấp tay và xá, hay quỳ hai đầu gối và cúi đầu). Đàm Nguyên gật đầu, và Ngưỡng Sơn lễ bái rồi lui ra.

Xà Nhập Trúc Đồng: Công án nói về rắn chui vào ống tre. Trong nhà Thiền, từ này được dùng để chỉ hành giả gặp phải sự mờ mịt trong thiền tập. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI và Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển IX, một hôm, Ngưỡng Sơn bảo Hương Nghiêm: “Sư đệ ngộ Như Lai thiền mà chưa ngộ Tổ Sư thiền.” Một vị Tăng gần đó hỏi: “Ý này thế nào?” Ngưỡng Sơn đáp: “Xà nhập đồng trúc (rắn chui vào ống tre).”

Xuất Tĩnh: Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Thạch Sương Tánh Không và đệ tử của mình là Ngưỡng Sơn Huệ Tịch. Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển IX, khi Ngưỡng Sơn còn làm thị giả cho

thiền sư Tánh Không, một hôm có một vị Tăng đến hỏi thiền sư Tánh Không Thạch Sương: "Ý nghĩa của việc Trưởng lão đến từ phương Tây là gì?" Sư bảo: "Giả sử có một người bị rơi xuống tận đáy giếng sâu ngàn thước, nếu ông có thể kéo y lên khỏi mà không cần đến một tấc dây, ta sẽ trả lời cho ông ý chỉ của Tổ Sư từ Tây đến." Vị Tăng dường như không lấy đó làm trọng; nên nói: "Gần đây, Hồ Nam Sương Hòa Thượng trụ trì tại một tu viện cũng có chỉ giáo này nọ cho chúng tôi về vấn đề ấy." Sư gọi vị sa di thị giả và ra lệnh: "Hãy mang cái thây ma này tống khứ đi." Thiền sư Tánh Không trả lời bằng cách viện dẫn những việc không thể có trong thế giới nhân quả tương đối này. Và điều kiện vừa kể trên là hi hữu như mọi đối đãi thời không vẫn nguyên dạng đối với tâm thức hữu hạn của chúng ta. Chỉ có thể hiểu chừng nào chúng ta nhảy vào một cảnh giới vượt lên kinh nghiệm đối đãi của mình. Nhưng vì các thiền sư ghê tởm mọi thứ trừu tượng và thuyết lý, nên đôi khi các câu nói của họ quá ư lộn xộn và vô nghĩa; đồng thời những câu trả lời của họ luôn có cái lối độc điệu của chủ trương siêu nghiệm. Vị sa di thị giả đó chính là Ngưỡng Sơn Huệ Tịch, một trong những tay cự phách của Thiền. Về sau Ngưỡng Sơn có đến hỏi Đam Nguyên làm sao kéo người kia ra khỏi giếng. Đam Nguyên bảo: "Suyt! Đồ ngu, ai ở dưới giếng." Sau nữa, Ngưỡng Sơn lại đi hỏi Qui Sơn làm cách nào để kéo người kia ra khỏi giếng. Qui Sơn gọi: "Huệ Tịch (tên của Ngưỡng Sơn)." Ngưỡng Sơn đáp: "Dạ, bẩm Hòa Thượng." Qui Sơn nói: "Kia, ra rồi." Đến khi đủ duyên của Thiền và trụ trì tại Ngưỡng Sơn, lúc ấy Ngưỡng Sơn thường nhắc đến những cuộc phiêu lưu này và bảo: "Ở Đam Nguyên ta được danh, ở Quy Sơn ta được thể." Hành giả tu Thiền có thể thay thế 'danh' bằng triết học và 'thể' bằng kinh nghiệm được chăng?

Zen Master Yang Shan Hui Chi's Methods of Sudden Teachings

Zen Master Yang-Shan-Hui-Ji, name of a Chinese Zen monk in the ninth century. We do have quite a few detailed documents on this Zen Master; however, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI: Zen master Yang-Shan-Hui-Ji was born in 807 in Shao-Chou (now

in Kuang-T'ong Province). At the age of fifteen, he wanted to leave home, but his parents refused him permission to become a monk. So, at the age of seventeen, he demonstrated his resolve to them by cutting off two of his fingers, vowing that he would seek the true Dharma to repay his filial obligations. He had visited several great Ch'an masters, among them Ma-Tsu-T'ao-I and Pai-Chang-Huai-Hai. He had made himself a name as an outstanding student of Ch'an. When Yang-Shan was studying Zen under Pai-Chang he had such a flowing tongue that to Pai-Chang's one word he had ten words to answer. Pai-Chang said: "After me, there will be somebody else who will take care of you." After traveling for some time, Yangshan resided and studied under Zen master Danyuan Yingzhen, the famous disciple of National Teacher Nanyang Huizhong. There he had his first insight. However, he only realized profound enlightenment under Kuei-Shan. As his master's dharma successor of equal accomplishment, he is considered the cofounder with his master of the Kuei-Yang school of Ch'an, which derives its name from the first character of the names of the two men. Yang-Shan-Hui-Ji, name of a noted monk in China. Yang-Shan was one of the great Ch'an masters of China, a disciple and Dharma successor of Kuei-Shan-Ling-Yu, and the master of Nan-T'a-Kuang-Jun. Yang-Shan was one of the most important Ch'an masters of his time; his great abilities brought him the nickname Little Sakyamuni. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

You Never Visited the Mountain At All: According to example 34 of the Pi-Yen-Lu, one day, Zen master Yang Shan Hui-chi asked a monk, "Where have you just come from?" The monk said, "Mount Lu." Yang Shan said, "Did you visit Five Elders Peak?" The monk said, "I didn't get there." Yang Shan said, "You never visited the mountain at all." Later Yun Men said, "These words were all for the sake of compassion; thus they had a conversation in the weeds." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, the point of testing someone is to know him intimately as soon as he opens his mouth. An ancient said, "Immeasurably great people are turned about in the stream of speech." If you are one who has the eye on your forehead, as soon as it is being brought up, you immediately know where it comes down. See their one question, one answer; each is distinctly clear. Why did Yun Men then

say that these words were all for the sake of compassion, so they had a conversation in the weeds? When that man of old gets here, he is like a clear mirror on its stand, like a bright jewel in the palm of the hand: when a foreigner comes, a foreigner is reflected, and when a native comes, a native is reflected. Not even a single fly could get past his scrutiny. But tell me, how is it that there was a conversation in the weeds for the sake of compassion? It was nevertheless dangerously steep; getting to this realm, only this fellow could hold up. This monk had personally come from Mount Lu; why did Yang Shan then say, "You have never visited the mountain"? Kuei Shan one day asked Yang Shan, "When there are monks coming from various places, what do you use to test them?" Yang Shan said, "I have a way of testing." Kuei Shan said, "Try to show me." Yang Shan said, "Whenever I see a monk coming, I just lift up my whisk and say to him, 'Do they have this in other places?' When he has something to say, I just say to him, 'Leaving this aside for the moment, what about That?'" Kuei Shan said, "This has been the tooth and nail of our sect since time immemorial." Haven't you read how Ma Tsu asked Pai Chang, "Where do you come from?" Pai Chang said, "From down the mountain." Ma Tsu said, "Did you meet anyone on the road?" Pai Chang said, "Not at all." Ma Tsu said, "Why did you not meet anyone at all?" Pai Chang said, "If I had met anyone, I would mention it to you, teacher." Ma Tsu said, "How could this have been happening?" Pai Chang said, "I am at fault." Ma Tsu said, "On the contrary, I am at fault." Yang Shan's questioning the monk was just like these examples. At that time, when he said, "Did you ever get to Five Elders Peak?" If that monk had been a man, he would simply have said, "A disaster." Instead, he said, "I never got there." Since this monk was not an adept, why did Yang Shan not act according to the rule, so as to avoid the many complications that subsequently appeared? Instead he said, "You never visited the mountain." That is why Yun Men said, "These words were all for the sake of compassion, thus they had a conversation in the weeds." If it were a talk outside the weeds, then it would not be like this.

Pointing at the Snow: The koan about the potentiality and conditions of lectures from Zen master Yang Shan. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, one day, Yang-shan Hui-chi (807-883 or 814-891) pointed to the

stone lion that was covered all over with snow and said to the assembly, "Is there anything whiter than this?" No-one was able to reply. Later, Zen master Yun-men commented, "Push it down right at that moment." Zen master Hsueh Tou criticized Yun men, saying, "Yun men only knows how to push it down, but doesn't know how to get it up."

Think of the Unfathomable Mystery!: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, one day, Yang-Shan asked Kuei-Shan: "What is the true abode of Buddha?" Kuei-Shan said: "Think of unfathomable mystery and return your thoughts to the inexhaustible numinous light. When thoughts are exhausted you've arrived at the source, where true nature is revealed as eternally abiding. In that place there is no difference between affairs and principle, and the true Buddha is manifested. Upon hearing these words Yang-Shan experienced great enlightenment.

Obtaining the Essence and Not the Function: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen Master Kuei-shan and his disciple, Yang-shan. According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IX, one day, while Kui-shan and the monks were picking tea leaves, Kui-shan said to Yang-shan, "All day today I've heard your voice but I haven't seen your form." Yang-shan then shook the tea tree. Kui-shan said, "You attained its function, but you haven't realized its essence." Yang-shan said, "What does the master say?" Kui-shan was silent. Yang-shan said, "The master has attained its essence but hasn't realized its function." Kui-shan said, "I give you thirty blows with the staff." Yang-shan said, "If I receive thirty blows of the master's staff, who then will receive thirty blows from me?" Kui-shan said, "You will be spared of my thirty blows."

Now I've Found The Best Suited Teacher!: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, after Tan-Yuan's death, Yang-shan came at last to study Zen with Kuei-shan. When he first presented himself to the master, Kuei-Shan asked: "I am told that while you were under Pai-Chang you had ten words to his one; is that so?" Yang-Shan said: "Yes, that is what they say." Kuei-Shan asked: "What do you have to state about the ultimate truth of Buddhism?" Yang-Shan was about to open his mouth when the

master shouted. The question was repeated three times; the mouth vainly opened three times, the master shouted three times. Yang Shan finally broke down; drooping his head and with tears in his eyes, he said: "My late master, Pai-chang, said that I'd meet a teacher who would be better suited to me, and now I've found him!"

There's No Mind That Can Be Attained!: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, a mandarin Shiyu named Liu asked Yangshan, "May I hear the principle of attaining mind?" Yangshan said, "If you want to attain mind, then there's no mind that can be attained. It is this unattainable mind that is known as truth."

No, Not a Word, Nor Would I Borrow One From Others!: When he was still a novice monk, Yang-Shan went to practice under Kui-Shan. Kui-Shan asked Yang-Shan: "As a novice monk do you have a host or not?" Yang-Shan said: "I have one." Kui-Shan asked: "Who is it?" Yang-Shan walked from west to east and then stood there erect. Kui-Shan realized that Yang-Shan was extraordinary. One day, Wei-Shan saw Yang-Shan sitting under a tree. Approaching, he touched him on the back with the staff he carried. Yang-Shan turned round, and Wei-Shan said: "O Chi (Yang-Shan's name), can you say a word now, or not?" Yang Shan replied: "No, not a word, nor would I borrow one from others." Wei-Shan said: "O Chi, you understand." Yang-Shan asked Kui-Shan again: "What is the true abode of Buddha?" Kui-Shan said: "Think of unfathomable mystery and return your thoughts to the inexhaustible numinous light. When thoughts are exhausted you've arrived at the source, where true nature is revealed as eternally abiding. In that place there is no difference between affairs and principle, and the true Buddha is manifested. Upon hearing these words Yang-Shan experienced great enlightenment.

Two Mouths, One Without a Tongue, This Is My Teaching!: Yang-Shan acted according to conditions to benefit beings and became a great example of the Zen school. One day when near death, Yang-Shan took a brush and wrote a verse for the monks to read:

"Countless disciples,
I look across you all, and you gaze back,
Two mouths, one without a tongue,
This is my teaching."

Smashing the Mirror in Pieces: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, while Yang-shan was residing at Tung-ping of Shao-chou, his master Kuei-shan sent him a mirror accompanied with a letter. Yang-shan held forth the mirror before a congregation of monks and said, "O, monks, Kuei-shan sent here a mirror. Is this Kuei-shan's mirror or my own? If you say it is Kuei-shan's, how is it that the mirror is in my hands? If you say it is mine own, has it not come from Kuei-shan? If you make a proper statement, it will be retained here. If you cannot, it will be smashed in pieces." He said this for three times, but nobody even made an attempt to answer. The mirror was then smashed. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.277), this case is somewhat like the case of Nan-ch'uan's kitten. In both cases the monks failed to save the innocent victim or the precious treasure, simply because their minds were not yet free from intellectualism and were unable to break through the entanglements purposely set up by Nan-ch'uan in one case and by Yang-shan in this case. The Zen method of training its followers thus appears so altogether out of reason and unnecessarily inhuman. But the master's eyes are always upon the truth absolute and yet attainable in this world of particulars. If this can be gained, what does it matter whether a thing known as precious be broken and an animal be sacrificed? Is not the recovering of the soul more important than the loss of a kingdom?

The Coming of Feng-Hsueh!: One day, Zen master Kui-Shan related the exchange between Huang Po and Lin Chi to Yang-Shan: "One day, Lin-chi was growing pine trees, Zen master Huang-po came and asked, "In the deep mountain like here, what is the reason for growing more pine trees?" Lin-chi replied, "First, to decorate the landscape; second, to make it a symbol for later generations." After speaking, Lin-chi turned the hoe upside down and struck on the ground three times. Huang-po said, "Even though you're able to speak in that way, you still get 30 blows from me." Lin-chi struck the hoe on the ground three more times, then mumbled "Hum, hum." Huang-po said, "Our school will be prosperous under your hands!" Then, Kui Shan asked Yang Shan: "At that time did Huang Po put his trust only in Lin Chi, or is there someone else?" Yang Shan replied: "There is another, but he'll come so far in the future that I don't wish to speak of him."

Kui-Shan said: "Even so, I'd like to know. Tell me what you can." Yang Shan said: "A man points south; his law extends to Wu and Yue (two ancient states near the coast of south-central China). When he encounters the great wind, he will settle." Yang Shan thus prophesied the coming of Feng Hsueh.

A Novice Who Has A Host!: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, 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.

Thrusting His Hoe Into the Ground: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Kuei-Shan and his disciple Yang Shan. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, one day Zen master Kuei Shan asked Yang Shan, "Where have you been?" Yang Shan said, "I have just come from the fields." Kuei Shan went on, "How many people were there?" Yang Shan thrust his hoe into the ground and stood there. Kuei Shan said, "Today at the southern mountain there was one who harvested rushes." Yang Shan picked up his hoe and went away.

Thirty Blows: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume IX, one day, while Kui-shan and the monks were picking tea leaves, Kui-shan said to Yang-shan, "All day today I've heard your voice but I haven't seen your form." Yang-shan then shook the tea tree. Kui-shan said, "You attained its function, but you haven't realized its essence." Yang-shan said, "What does the master say?" Kui-shan was silent. Yang-shan said, "The master has attained its essence but hasn't realized its function." Kui-shan said, "I give you thirty blows with the staff." Yang-shan said, "If I receive thirty blows of the master's staff, who then will receive thirty blows from me?" Kui-shan said, "You will be spared of my thirty blows.

Sermon From the Third Seat: Example 25 of the Wu-Men-Kuan. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, one day, Zen master Yang-shan dreamed he went to Maitreya's realm and was led to the third seat. A senior monk

struck the stand with a gavel and announced, "Today, the one in the third seat will preach." Yang-shan arose, struck the stand with the gavel, and said, "The truth of the Mahayana is beyond the Four Propositions and transcends the Hundred Negations. Listen, listen." According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, tell me, did he preach or not? If you open your mouth, you are lost. If you cannot speak, then it seems you are stumped. If you neither open your mouth nor keep it closed, you are one hundred and eighth thousand miles off.

Yang-Shan's Death Verse: When near death, Zen master Yang-Shan sat upright in a cross-legged position to say farewell to the congregation. He then recited a verse:

"Completing seventy-seven years,
Today it ends.
When the orb of the sun is just at noon
The two hands fold the legs."

Upon saying these words, Yang-Shan calmly passed away in the year 883.

Pushing Forward His Pillow: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Yang Shan and a monk. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, one day, a monk asked Zen master Yang-shan, "Would dharmakaya (the essence of all beings) also know how to expound the teaching of Buddhism?" The Master answered, "I cannot answer you, but somebody else can." The monk asked, "Where is the one who can answer?" The Master pushed forward his pillow. When Kuei-shan heard of this, he remarked, "Hui-chi is engaging in swordplay."

Little Sakyamuni!: Zen Master Yang-Shan-Hui-Ji, name of a Chinese Zen monk in the ninth century. We do have quite a few detailed documents on this Zen Master; however, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI: Zen master Yang-Shan-Hui-Ji was born in 807 in Shao-Chou (now in Kuang-T'ong Province). At the age of fifteen, he wanted to leave home, but his parents refused him permission to become a monk. So, at the age of seventeen, he demonstrated his resolve to them by cutting off two of his fingers, vowing that he would seek the true Dharma to repay his filial

obligations. He had visited several great Ch'an masters, among them Ma-Tsu-T'ao-I and Pai-Chang-Huai-Hai. He had made himself a name as an outstanding student of Ch'an. When Yang-Shan was studying Zen under Pai-Chang he had such a flowing tongue that to Pai-Chang's one word he had ten words to answer. Pai-Chang said: "After me, there will be somebody else who will take care of you." After traveling for some time, Yangshan resided and studied under Zen master Danyuan Yingzhen, the famous disciple of National Teacher Nanyang Huizhong. There he had his first insight. However, he only realized profound enlightenment under Kuei-Shan. As his master's dharma successor of equal accomplishment, he is considered the cofounder with his master of the Kuei-Yang school of Ch'an, which derives its name from the first character of the names of the two men. Yang-Shan-Hui-Ji, name of a noted monk in China. Yang-Shan was one of the great Ch'an masters of China, a disciple and Dharma successor of Kuei-Shan-Ling-Yu, and the master of Nan-T'a-Kuang-Jun. Yang-Shan was one of the most important Ch'an masters of his time; his great abilities brought him the nickname Little Sakyamuni.

Replying as Expected: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Yang Shan and a monk. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, one day, a monk came and asked Zen master Yang-shan, "Master, do you know how to read?" Yang-shan said, "Reply as expected." The monk circumambulated (went around) clockwise once; Yang-shan drew a cross on the ground. The monk circumambulated (went around) counterclockwise once; Yang-shan erased the cross and drew a sauvastika on the ground. The monk drew a circle, and then raised it with his both hands as if an Asura wanted to cover both the Sun and the Moon. Yang-shan then drew an circle to encircle the sauvastika. The monk imitated the posture of Rucika Buddha (the last of the 1,000 Buddhas of the present kalpa). Yang-shan immediately approved the monk and advised him to do the best to support Buddhism.

Whipping Ching T'ung Four Whips: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Yang Shan and his disciple Ching T'ung. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume

XI, one day, Ching T'ung came to seek instructions from his master Yang Shan, Yang Shan closed his eyes and sat quietly. Ching T'ung said, "Like this! Like this! Twenty eight Indian Patriarchs were like this, Six Chinese Patriarchs were like this, Master was like this, and Ching T'ung was like this too!" After speaking, Ching T'ung turned to his right side and stood on tiptoe. Yang Shan stood up and whipped Ching T'ung four whips. By this opportunity, Ching T'ung gave himself a title: "Four whips under the accumulation of clouds and winds, the world Great Meditative Buddha."

I Don't Want Mouse Turds. May I Have the Master's Real Gold?:

According to Wudeng Huiyuan, volume IX, and the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, one day, Zen master Yang-Shan entered the hall and addressed the monks, saying: "Each and every one of you, turn the light inward! Don't try to remember what I'm saying! For a beginningless eon you have faced away from the light and been shrouded in darkness. The roots of delusion are deep. They're difficult to cut off and uproot. So the Buddha established expedient means to grab your attention. These are like showing yellow leaves to a crying child, who imagines they're gold and thus stops crying. You act as though you're in a shop where someone sells a hundred goods made from gold and jade, but you're trying to weigh each item. So you say that Shi-T'ou has a real gold shop? Well in my shp there's a wide range of goods! If someone comes looking for mouse turds then I give him some. If someone comes looking for real gold then I give it to him." A monk said: "I don't want mouse turds. May I have the master's real gold?" Yang-Shan said: "If you try to bite down on the head of a flying arrow you can try until the year of the ass but you won't succeed!" The monk couldn't answer. Yang-Shan said: "If you want to exchange something we can make a deal. If you don't want to exchange anything then we can't. If I truly speak of Zen, then there won't be a single companion at your side. How can this be if there're five or seven hundred in the assembly? If I talk about this and that, and you strain your neck trying to pick something up, then it will be like fooling a little child with an empty hand. There's nothing authentic about it. Today I'm clarifying what is holy, which is not a matter of collecting and calming the mind. Instead you must practice to realize the true sea of self-nature. Of what use is

there for 'three clarifications' and 'six understandings'? What I speak of is the ultimate sacred matter. If right now you want to know mind and arrive at the root, then arrive at the root. Don't worry about the tips of the branches. If you do this, then hereafter you will possess it yourself. But if you don't attain the root, and just use your emotions to seek it, then you will never succeed. You'll never see what Master Wei-Shan spoke of 'the place where ideas of mundane and sacred are exhausted, where matter and principle are united and the true eternal body of the Tathagata is manifested.'" Zen master Yang-Shan, who lived between late T'ang and early Sung (around the middle of the tenth century) when the trend of development of Zen teaching gradually superseded the other Buddhist schools in China. It is to say, Zen attitude towards Buddhist lore and philosophy tended to slight its study in an orderly manner, to neglect the sutras and what metaphysics there is in them.

At This Very Moment What Thought Do You Want Me to Have?:

According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, one day, Zen master Yang-Shan was washing his robe when Tan-yuan came along and asked: "Where is your thought at this very moment?" Yang-Shan at once retorted: "At this very moment what thought do you want me to have?" Zen practitioners should always remember that a real practitioner cannot even have his own laundry thoughtlessly done!

Yang Shan Questions San Sheng: According to example 68 of the Pi-Yen-Lu, Yang Shan asked San Sheng, "What is your name?" San Sheng said, "Hui Chi." Yang Shan said, "Hui Chi? That's me." San Sheng said, "My name is Hui Jan." Yang Shan laughed aloud. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, San Sheng was a venerable adept in the Lin Chi succession. Since youth he possessed abilities that stood out from the crowd: he had great capacity and had great function; while still in the community, he was in full vigor, and his name was known everywhere. Later he left Lin Chi and travelled throughout Hui Nan and Hai Chou; the monasteries everywhere he went all treated him as a distinguished guest. He went from the north to the south; first he went to Hsueh Feng and asked, "What does a golden carp who has passed through the net take for food?" Hsueh feng said, "Wait till you've come out of the net; then I'll tell you." San Sheng said, "The

teacher of fifteen hundred people doesn't even know what to say." Hsueh feng said, "My task as abbot are many." As Hsueh Feng was going to the temple manor, on the way he encountered some macaques, whereupon he said, "Each of the macaques is wearing an ancient mirror." San Sheng said, "For aeons it has been nameless; why do you depict it as an ancient mirror?" Hsueh Feng said, "A flaw has been created." San Sheng said, "The teacher of fifteen hundred people does not even know what to say." Hsueh Feng said, "My fault. My task as abbot are many." Later he came to Yang Shan. Shan very much admired his outstanding acuity and seated him under the bright window. One day an official came to call on Yang Shan. Shan asked him, "What is your official position?" He said, "I am a judge." San Sheng raised his whisk and said, "And can you judge this?" The official was speechless. All the people of the community made comments, but none accorded with Yang Shan's idea. At that time San Sheng was sick and staying in the Life-Prolonging Hall: Yang Shan ordered his attendant to take these words and ask him about them. San Sheng said, "The Master has a problem." Yang Shan again ordered his attendant to ask, "What is the problem?" San Sheng said, "A second offense is not permitted." Yang Shan deeply approved of this. Pai Chang had formerly imparted his meditation brace and cushion to Huang Po, and had bequeathed his staff and whisk to Kuei Shan; Kuei Shan later gave them to Yang Shan. Since Yang Shan greatly approved of San Sheng, when one day Sheng took his leave and departed, Yang Shan took his staff and whisk to hand them over to San Sheng. Sheng said, "I already have a teacher." When Yang Shan inquired into his reason for saying this, it was that he was a true heir of Lin Chi. When Yang Shan asked San Sheng, "What is your name?" He could not have but known his name; why did he then go ahead and ask in this way? The reason is that an adept wants to test people to be able to know them thoroughly. He just seemed to be casually asking, "What is your name?", and spoke no further judgement or comparison. Why did San Sheng not say "Hui Jan," but instead said, "Hui Chi"? See how a man who has the eye is naturally not the same as others. This manner of San Sheng's was still not crazy, though; he simply captured the flag and stole the drum. His meaning was beyond Yang Shan's words. These words do not fall within the scope of ordinary feelings; they are difficult to get a grasp

on. The methods of such a fellow can bring people to life; that is why it is said, "He studies the living phrase; he does not study the dead phrase." If they followed ordinary feelings, then they couldn't set people at rest. See how those men of old contemplated the Path like this: they exerted their spirits to the utmost, and only then were capable of great enlightenment. Once they were completely enlightened, when they used it, after all they appeared the same as people who were not yet enlightened. In any case, their one word or half a phrase could not fall into ordinary feelings. San Sheng knew where Yang Shan was at, so he said to him, "My name is Hui Chi." Yang Shan wanted to take in San Sheng, but San Sheng conversely took in Yang Shan. Yang Shan was only able to make a counterattack and say, "I am Hui Jan." This too is letting go. This is why Hsueh Tou later says, "Both gather in, both let go, which is fundamental?" With just one phrase he has completely versified it all at once. Yang Shan laughed aloud. "Ha, ha!" There was both the provisional and the real, there was both illumination and function. Because he was crystal clear in every respect, therefore he functioned with complete freedom. This laugh was not the same as Yen Tou's; in Yen Tou's laugh there was poison, but in this laugh, for all eternity the pure wind blows chill.

The Circle-Figures: In Zen, "Enso" is a Japanese term for "empty circle." This is an important motif in Zen art, an empty circle drawn in a single fluid motion, is particularly associated with the "Ox-herding" pictures, in which it represents the full realization of the true nature of reality. The making of circle-figures originated with National Teacher Nan-Yang Hui-chung, who transmitted their use to his attendant Tan-yuan-Ying-chên. From his master Nan-yang, a student of the sixth patriarch of Ch'an, Hui-Neng, Tan-yuan received a secret system of instructions based on ninety-seven symbols, each inscribed in a circle. Tan-Yuan-Ying-Zhen also taught Hui Chi the use of the ninety-seven circle symbols that were later play a major role in the Kuei-Yang School (Igyo). According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, when Yang-shan came to visit Tan-Yuan Ying-Chen, the master greatly esteemed Yang-Shan and said to him: "Previously the National Teacher Hui-Zhong received the transmission of a total of ninety-nine symbolic circles from the Sixth Patriarch. He in turn passed these to me, saying: 'Thirty years after

I've died, a novice monk will come from the South who will greatly revive this teaching. When that time comes, pass the teaching on to him and don't let it end.' Today I transmit them to you. You must uphold and preserve them." When he had finished speaking he passed the secret text to Yang-Shan. After receiving and examining the text, Yang-Shan burned it. One day Tan-Yuan said to Yang-Shan: "The symbols that I gave you are extremely rare, esoteric and precious. You must preserve them carefully." Yang-Shan said: "After I examined them I burned them." Tan-Yuan said: "This Dharma gate of ours can't be understood by most people. Only the Buddha, the patriarchs, and all the holy ones can fully understand it. How could you burn it?" Yang-Shan said: "After examining it, I fully comprehended its meaning. Then there was no use keeping the text." Tan-Yuan said: "Even so, when transmitting this to disciples, people of future times won't believe it." Yang-Shan said: "If you like another copy that won't be a problem. I'll make another copy and give it to you. Then it won't be lost." Tan-Yuan said: "Please do." Then Yang-shan recompiled it and presented it to Tan-yuan. Nothing was omitted, so Tan-yuan gave his approval. Later when Tan-yuan took the high seat, Yang-shan came forward from the assembly, made a circle in the air, pushed it forward with both hands, then stood there with his hands held, one atop the other, against his chest. Tan-yuan clasped his hands together and presented them in the form of a fist, upon which Yang-shan walked three steps closer and bowed in the manner of a woman (standing with both hands crossing across the breast and bending forward slightly; or bringing both knees to the floor and bowing the head). Tan-yuan nodded, and Yang-shan bowed and retreated.

A Snake Enters Into a Bamboo Cylinder: A snake enters into a bamboo cylinder. In Zen, the term is used to indicate that practitioners encounter an ambiguity in Zen practice. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI and in Wudeng Huiyuan, Volume IX, one day, Yang-Shan told Hsiang-Yen: "I grant that you have realized the Zen of the Tathagatas. But as for the Zen of the Ancestors, you haven't seen it in your dreams." A nearby monk asked Hsiang-Yen, "What does Venerable Yang-shan mean by saying like that?" Hsiang-Yen said: "A snake enters into a bamboo cylinder."

Getting Someone out of the Well Without Using a Bit of Rope: The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen Master Hsing-k'ung and his disciple, Yang-shan. According to Wudeng Huiyuan, volume, IX, when Yang-shan was serving as Hsing-k'ung's attendant, one day a monk came and asked Zen master Hsing-k'ung, "What is the meaning of the patriarch's coming out of the west?" The master said, "Suppose a man is down at the bottom of a well one thousand feet deep; if you could get him out without using a bit of rope, I would give you the answer as to the meaning of our patriarchal visit here." The monk did not evidently take this very seriously, for he said, "Lately, the venerable Ch'ang of Hunan was given a monastery to preside over, and he is also giving us all kinds of instruction on the subject." The master called a boy-attendant and ordered him 'to take this lifeless fellow out.' Zen master Hsing-k'ung replied by utilizing cases where things impossible in the relative world of causation are referred to. And the above impossible condition so long as space-time relations remain what they are to our final consciousness; they will only be intelligible when we are ushered into a realm beyond our relative experience. But as the Zen masters abhor all abstractions and theorizations, so their propositions sound outrageously incoherent and nonsensical; at the same time, their answers too, harp on the same string of transcendentalism. Later, the boy-attendant for Zen master Hsing-k'ung came to be known as Yang-shan, one of the most masterful minds in Zen. Afterwards Yang-shan came and asked Tan-yuan how to get out the man in the well, when the master exclaimed, "Why, this fool, who is in the well?" Still later the boy-attendant asked Wei-shan as to the means of getting the man out of the bottom of the well. Wei-shan called out "O Hui-chi!" (as this was the name of the young monk). Hui-chi responded, "Yes, master!" Wei-shan said, "There, he is out!"

Chương Ba Mươi Chín
Chapter Thirty-Nine

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Đại Dương Kinh Huyền

Thiền Sư Kinh Huyền sanh năm 943, quê tại tỉnh Hồ Bắc, đệ tử của Thiền Sư Lương Sơn Duyên Quán, người truyền thừa của tông Tào Động. Sư xuất gia tại chùa Trung Hiếu ở Cảnh Lâm. Tại đó Sư tu học với Thiền sư Trí Đồng (?). Vào tuổi mười chín, sau khi thọ cụ túc giới, Sư hành cước du phương khắp xứ. Thoạt tiên Sư đến tu học với Thiền sư Viên Chiếu. Không thành công với vị thầy này, Sư tiếp tục hành cước du phương và cuối cùng gặp gỡ và trụ lại tu tập với Thiền sư Lương Sơn. Sư ở lại với Lương Sơn một thời gian dài, thực chứng giác ngộ và trở thành Pháp tự của Lương Sơn. Khi Lương Sơn thị tịch, Sư đi đến núi Đại Dương ở Ứng Châu, bây giờ là thành phố Cảnh Sơn trong tỉnh Hồ Bắc, nơi đó Sư nhận tên núi của mình (Đại Dương). Sư nhận chức trụ trì một ngôi chùa. Trong giai đoạn từ năm 1008 đến 1016, Sư đổi tên từ Cảnh Huyền sang Cảnh Nham (?). Trong cuộc đời của Sư, Sư đã chứng kiến cảnh Tào Động tông suy tàn. Vào tuổi tám mươi, Cảnh Huyền tuyệt vọng vì Tào Động không có Pháp tự nối truyền và sẽ phải chấm dứt khi Sư thị tịch. Sư bèn đi một bước hết sức bất thường là tuyển một vị sư nổi bật của tông Lâm Tế là Phúc Sơn Pháp Nguyên để giao cho Phúc Sơn dòng truyền thừa Pháp của tông Tào Động. Rồi sau đó Cảnh Huyền thị tịch. Thế là yếu chỉ giáo pháp của Tào Động truyền cho Phúc Sơn, một vị thầy nổi tiếng của tông Lâm Tế. Sau nhiều năm, Phúc Sơn gặp được Đầu Tử Nghĩa Thanh, một vị Tăng xuất chúng và là "Pháp Khí" đức độ. Phúc Sơn đã truyền lại cho Đầu Tử những gì mà mình thừa hưởng từ Đại Dương Cảnh Huyền. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Đại Dương Cảnh (Cảnh Đại Dương): Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển XIV, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Kinh Huyền Đại Dương (943-1027): “Thế nào là cảnh Đại Dương?” Sư đáp: “Hạc côi vượn lão kêu hang dội, từng gậy trúc lạnh lửa khói xanh.” Vị

sư hỏi: “Thế nào là người trong cảnh?” Đại Dương Kính Huyền hỏi: “Làm gì? Làm gì?”

Chiếu Kiến Phụ Mẫu Vị Sanh Thì: Lần đầu tiên gặp gỡ Lương Sơn, Đại Dương Kính Huyền hỏi: “Thế nào là đạo tràng vô tướng?” Lương Sơn chỉ Bồ Tát Quan Âm, nói: “Cái này là do Ngô Xứ Sĩ vẽ.” Đại Dương Kính Huyền suy nghĩ để tiến ngữ. Lương Sơn nhanh nhẩu nói: “Cái này có tướng, cái kia không tướng.” Đại Dương Kính Huyền như đó tỉnh ngộ, liền lễ bái. Lương Sơn hỏi: “Sao không nói lấy một câu?” Đại Dương Kính Huyền thưa: “Nói thì chẳng từ, sợ e trên giấy mực.” Lương Sơn cười, bảo: “Lời này vẫn còn ghi trên bia.” Đại Dương Kính Huyền dâng kệ rằng:

“Ngã tích sơ cơ học đạo mê
 Vạn thủy thiên sơn mịch kiến tri
 Minh chiêm biện cổ chung nan hội
 Trực thuyết vô tâm chuyển cánh nghi.
 Mong sư điểm xuất Tần thời cảnh
 Chiếu kiến phụ mẫu vị sanh thì
 Như kim giác liễu hà sở đắc
 Dạ phóng ô kê đới tuyết phi .

(Con xưa học đạo cứ sai lầm. Muôn núi ngàn sông kiếm thấy nghe. Luận cổ bàn kim càng khó hội

Nói thẳng vô tâm lại sanh nghi. Nhờ thầy chỉ rõ thời Tần kính. Soi thấy cha mẹ lúc chưa sanh. Hiện nay giác ngộ đâu còn đắc. Đêm thả gà đen trong tuyết bay). Lương Sơn bảo: “Có thể làm hưng thịnh tông Tào Động.”

Diệu Thừa Không Thể Tìm Thấy Trên Ngôn Cú!: Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển XIV, một hôm, Thiền Sư Kính Huyền Đại Dương (943-1027) thượng đường thị chúng: "Đỉnh cao vạn bộ và một con đường dốc đứng lên đỉnh, bao quanh đầy đao, kiếm và băng tuyết! Ai có thể đi trên con đường này? Câu của Diệu Thừa không thể tìm thấy trên đường của ngôn cú. Còn về tối thắng Pháp môn, ngay cả Duy Ma Cật cũng phải ngậm kín môi. Vì lý do này, mà tổ Bồ Đề Đạt Ma từ tây đến, diện bích chín năm, và do đó cho phép chúng ta học được pháp môn này. Ô, hãy nhìn xem cách mà lão Tăng tiếp tục mang nó đến cho mấy ông mãi đến ngày nay! Hãy cẩn trọng!"

Đáy Biển Đại Dương Bụi Hồng Dầy, Trên Đỉnh Tu Di Nước Chảy Ngang!: Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển XIV, một hôm, có một vị

Tăng hỏi Thiền Sư Kính Huyền Đại Dương (943-1027): “Thế nào là câu Đại Dương thấu pháp thân?” Sư đáp: “Đáy biển đại dương bụi hồng dấy, trên đỉnh Tu Di nước chảy ngang.” Kỳ thật, có nhiều tuyên bố mang tính phi lý trong Thiền. Vài người còn cho rằng Thiền vô lý cứng ngắt và điên rồ. Qua những câu hỏi rõ ràng là vỡ vụn và không hợp lý, Thiền muốn chúng ta có được một quan điểm hoàn toàn mới, để dễ dàng nhìn thấu vào những huyền diệu của đời sống và bí mật của thiên nhiên. Việc này là vì Thiền đã đi đến kết luận rằng tiến trình lý luận thông thường rất cuộc không có sức mạnh cho chúng ta cái thỏa mãn sau cùng về những nhu cầu sâu thẳm của tâm linh.

Gia Phong Đại Dương: Theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển XIV, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Kính Huyền Đại Dương (943-1027): “Thế nào là gia phong Đại Dương?” Đại Dương Kính Huyền đáp: “Bình đầy nghiêng chẳng đổ, khắp nơi chẳng người đối.”

Hiện Thân Của Thể Minh Vô Tận: Theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển XIV, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Kính Huyền Đại Dương (943-1027): “Cái gì là một câu hiện thân của thể minh vô tận?” Đại Dương Kính Huyền nói: “Khi ngón tay chỉ vào hư không, trời đất xoay chuyển. Xoay đường (trên đường trở về), một con ngựa đá trôi lên từ miệng lộng.”

Đại Dương Kính Huyền: Khắp Cả Hư Không Người Đã Hoàn Toàn Đến Không Tồn Tại!: Theo Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển XIV, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Kính Huyền Đại Dương (943-1027): “Cái gì là một người đã hoàn toàn đến?” Đại Dương Kính Huyền nói: “Khắp cả hư không chuyện đó không tồn tại.” Vị Tăng lại hỏi: “Cái gì là pháp thân thanh tịnh?” Đại Dương Kính Huyền nói: “Bạch ngư phun bạch lụa. Hắc mã cưỡi quạ đen.”

Zen Master T'a-Yang Jing-Hsuan's Methods of Sudden Teachings

Zen master Jing-Xuan was born in 943 in Hubei Province. He was a disciple of Zen master Liang-Shan-Yuan-Kuan, a transmitter of the Caodong lineage. He left lay life to enter Chongxiao Temple in Jinling. There he studied under Zen master Zhitong. At the age of nineteen, after ordination, he left Jinling and traveled widely throughout the

country. He first studied under Zen master Yuan-jiao. Unsuccessful with that teacher, he continued his travels and eventually met and studied under Liangshan. He remained with Liangshan for a long period, realizing enlightenment and becoming his Dharma heir. When Liangshan died, Ching-hsuan traveled to Mt. Ta-yang in Yingzhou, now the city of Jingshan in Hubei Province, where he assumed his mountain name. Ching-hsuan assumed the abbacy of the temple. During the period 1008-1016, Ching-hsuan changed his name from Ching-hsuan to Chingyen. During Ching-hsuan's life, the Caodong school of Zen experienced serious decline. At the age of eighty. Ching-hsuan despaired that the Caodong Zen line had no worthy heirs and would cease to exist when he died. He then took the highly unusual step of enlisting the assistance of the eminent Linji lineage teacher Fushan Fayuan, entrusting to him the Dharma transmission of the Caodong school. Ching-hsuan then passed away, and the essential teachings of Caodong remained with Fushan, who was a famous master of Linji Zen. After many years, Fushan encountered Touzi Yiqing, an exceptional young monk and worthy "Dharma vessel." To him, Fushan transmitted the heritage that he previously inherited from Ta-yang Ching-hsuan. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

T'a-Yang's State of Being: According to Wudeng Huiyuan, volume XIV, one day, a monk asked T'a-Yang: "What is T'a-Yang's state of being?" T'a-Yang said: "A gaunt crane and an old ape call across the valley in harmony. A slender pine and the cold bamboo are enveloped in blue mist." The monk said: "What about the person in that state?" T'a-Yang said: "What are you doing? What are you doing?"

Illuminating the Time Before My Parents' Birth: Upon T'a-Yang's first meeting with Liang-Shan, T'a-Yang asked: "What is the formless place of realization?" Liang-Shan pointed to a painting of Kuan-Yin and said: "This was painted by Wu-Chu." T'a-Yang was about to speak when Liang-Shan cut him off, saying: "Does this have form? Where is the form?" At these words, T'a-Yang awakened. He then bowed. Liang-Shan said: "Why don't you say something?" T'a-Yang said: "It's true I don't speak, and I fear putting it to brush and paper." Liang-Shan laughed and said: "Engrave the words on a stone memorial." T'a-Yang then offered the following verse:

“Formerly my means of studying the Way was confused,
 Seeking understanding among myriad streams
 and countless mountains.
 But immediate clarity is not found by sorting through the past.
 Directly speaking “no mind” engendered more delusion.
 Then, a teacher revealed my situation upon leaving Qin,
 Illuminating the time before my parents’ birth.
 And now, everything realized, what has been attained?
 The night frees crow and cock to fly with the snow.”

Liang-Shan said: “Here the T’ong-Shan line is entrusted.” In time, Jing-Xuan’s reputation spread widely.

The Wondrous Vehicle Cannot Be Found on the Path of Words!: According to the Wudeng Huiyuan, Volume XIV, one day, T’a-Yang entered the hall and addressed the monk, saying, “A ten thousand-foot-high peak and a precipitous path to the top, beset with swords, knives and ice! Who can walk this path? The phrase of the wondrous vehicle cannot be found on the path of words. As to unsurpassed Dharma gate, even Vimalakirti remained close-lipped. For this reason, Bodhidharma came from the west, sat facing a wall for nine years, and thus allowed us to learn of it. Oh, look how I’m carrying on today! Take care!”

Red Dust Rises from the Bottom of the Sea, Rivers Flow Sideways at Mountain Sumeru’s Summit!: According to the Wudeng Huiyuan, Volume XIV, one day, a monk asked T’a-Yang: “What is a phrase that penetrates the dharmakaya?” T’a-Yang said: “Red dust rises from the bottom of the sea. Rivers flow sideways at Mountain Sumeru’s summit!” In fact, there are many irrational statements in Zen. Some may declare Zen irrevocably insane or silly. Through these apparent trivialities and irrationalities, Zen wants us to acquire an entirely new point of view whereby to look into the mysteries of life and the secrets of nature. This is because Zen has come to the definite conclusion that the ordinary logical process of reasoning is powerless to give final satisfaction to our deepest spiritual needs.

Family Customs and Habits: According to Wudeng Huiyuan, volume XIV, one day, a monk asked T’a-Yang: “What is the master’s family style (family tradition)?” T’a-Yang said: “A full pitcher that can’t be emptied. Across the great earth, no one hungry.”

Embodiment of Infinite Clarity: According to the Wudeng Huiyuan, Volume XIV, one day, a monk asked T'a-Yang: "What is a phrase that embodies infinite clarity?" T'a-Yang said, "When the finger points at emptiness, heaven and earth revolve. On the returning path, a stone horse emerges from a gauze basket."

Throughout Vast Emptiness No Such A Person Who Has Completely Arrived!: According to the Wudeng Huiyuan, Volume XIV, one day a monk asked, "What is the person who has 'completely arrived'?" T'a-Yang said, "Throughout vast emptiness no such thing exists." The monk asked, "What is the pure dharmakaya?" T'a-Yang said, "A white ox spits up white silk. A black horse rides a crow."

Chương Bốn Mươi
Chapter Forty

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Hương Nghiêm Trí Nhàn

Hương Nghiêm Trí Nhàn (?-898) là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ chín. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Hương Nghiêm Trí Nhàn; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XI và Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển IX: Thiền Sư Hương Nghiêm Trí Nhàn, quê ở Thanh Châu (bây giờ thuộc tỉnh Sơn Đông), là đệ tử của Tổ Bách Trượng Hoài Hải. Trước khi đến với Bách Trượng, Hương Nghiêm đã dành nhiều thì giờ học tứ thư ngũ kinh (Khổng học) cũng như kinh điển truyền thống của Phật giáo, và Sư đã được tiếng là bác học. Sư lưu giữ những bản ghi chép lại về những gì mình đã học và nổi tiếng là người có sẵn câu trả lời cho mọi câu hỏi. Khi Bách Trượng qua đời, Sư sang tiếp tục công quả với Tổ Quy Sơn và trở thành đệ tử của Thiền Sư Qui Sơn (Linh Hựu cũng là một cao đệ của Tổ Bách Trượng). Sau khi Bách Trượng thị tịch, Hương Nghiêm trình diện Qui Sơn, người được tuyên bố là nối pháp thầy Bách Trượng, và mặc dầu có lẽ hai người cùng tuổi, Hương Nghiêm yêu cầu Qui Sơn nhận mình làm đệ tử. Tuy nhiên, Qui Sơn e dè không muốn chấp nhận lời yêu cầu này, vì vậy Qui Sơn bảo: “Ta nghe nói ông ở chỗ Thiền Sư Bách Trượng hỏi một đáp mười, hỏi mười đáp trăm, đó là người thông minh lanh lợi, ý tưởng là cội gốc sanh tử. Giờ đây ta không hỏi người những gì người nhớ từ kinh điển, mà thử nói một câu khi cha mẹ chưa sanh xem?” Sư bị một câu hỏi này làm mờ mịt không đáp được. Trở về liêu, sư soạn hết sách vở đã học qua, tìm một câu đáp trọn không thể có. Sư than: “Bánh vẽ chẳng no bụng đói.” Đến cầu xin Qui Sơn nói pháp, Qui-Sơn bảo: “Nếu ta nói cho người, về sau người sẽ chửi ta; ta nói là việc của ta đâu can hệ gì đến người?” Sư bèn đem những sách vở đã thu thập được đồng thời đốt hết, coi như bánh vẽ ăn mấy cũng chẳng no. Sư nói: “Đời này chẳng học Phật pháp nữa, chỉ làm Tăng thường làm việc cơm cháo, khỏi nhọc

tâm thần.” Sư khóc từ giả Qui-Sơn ra đi. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Cảnh Hương Nghiêm: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI và Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển IX, một hôm, có một vị Tăng hỏi: "Thế nào là cảnh của Hương Nghiêm?" Hương Nghiêm (?-898) đáp: "Không bón phân cho hoa lá cỏ cây."

Hương Nghiêm Kích Trúc: Hương Nghiêm ném gạch chạm bụi tre. Công án nói về cơ duyên ngộ Thiền của Thiền sư Hương Nghiêm khi Sư ném một miếng gạch chạm vào bụi tre. Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển IX, khi Hương Nghiêm đi đến Nam Dương chỗ di tích Quốc Sư Huệ Trung, sư trụ tại đây. Một hôm nhưn cuộc cỏ trên núi, lượm hòn gạch ném trúng cây tre vang tiếng. Sư chợt tỉnh ngộ phá lên cười. Sư trở về tắm gội thấp hương nhắm hướng Qui Sơn đánh lễ, ca tụng rằng: “Hòa Thượng từ bi ơn như cha mẹ, khi trước nếu vì con nói rồi thì làm gì có ngày nay.” Sư làm bài kệ:

“Nhất kích vong sở tri
 Cánh bất giả tu trì
 Động dung dương cổ lộ
 Bất đọa thiếu nhiên cơ.”
 (Một tiếng quên sở tri
 Chẳng cần phải tu trì
 Đối sắc bày đường xưa
 Chẳng rơi cơ lặng yên).
 “Xứ xứ vô túng tích
 Thịnh sắc ngoại oai nghi
 Chư nhưn đạt đạo giả
 Hàm ngôn thượng thượng cơ.”
 (Nơi nơi không dấu vết
 Oai nghi ngoài sắc thịnh.
 Những người bậc đạt đạo
 Đều gọi thượng thượng cơ).

Cảnh Nghèo Của Hương Nghiêm: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, Thiền Sư Hương Nghiêm Trí Nhàn (?-898) tùy cơ dạy chúng những lời đơn giản. Sư để lại hơn hai trăm bài tụng đối cơ ứng dụng không theo qui luật như những bài kệ vừa kể trên, các nơi truyền bá rất thịnh hành. Thiền sư Hương Nghiêm Trí Nhàn thường nói đến cái nghèo là sự cần thiết cho sự tu hành như sau:

“Năm trước nghèo chưa thật nghèo
 Năm nay nghèo mới thật nghèo
 Năm trước nghèo không đất cắm dùi
 Năm nay nghèo dùi cũng không có nốt.”

Một Thiền sư khác đã bình giảng bài kệ nghèo của Thiền sư Hương Nghiêm như sau:

“Không dùi không đất chữa rằng nghèo
 Còn biết mình nghèo tức chấp nghèo.
 Rốt ráo nghèo là như thế ấy:
 Bỏ dùi chưa thấy một ai nghèo.”

Dù thế nào đi nữa, thì chính cái nghèo đã giúp cho Hương Nghiêm có một cuộc sống tu hành tốt đẹp và cuối cùng trở thành một trong những Thiền sư nổi tiếng trong Thiền tông Trung Hoa.

Ngộ Tổ Sư Thiền!: Một hôm, Hương Nghiêm (?-898) phái một vị Tăng đến chỗ Qui Sơn và đọc bài kệ của mình. Qui Sơn nghe xong, nói với Ngưỡng Sơn: “Kẻ này đã triệt ngộ.” Ngưỡng Sơn thưa: “Đây là máy tâm ý thức trước thuật được, đợi con đến nơi khám phá mới chắc.” Ngưỡng Sơn đến thăm sư, bảo: “Hòa Thượng khen ngợi sư đệ đã phát minh đại sự, thử nói tôi nghe?” Sư đọc bài tụng trước cho Ngưỡng Sơn nghe.

Ngưỡng Sơn bảo: “Sư đệ ngộ Như Lai thiên mà chưa ngộ Tổ Sư thiên.” Sư lại nói bài kệ:

“Ngã hữu nhất cơ
 Thuần mục thị y
 Nhược nhơn bất hội
 Biệt hoán Sa Di.”
 (Ta có một cơ, chớp mắt chỉ y
 Nếu người chẳng hội,
 Riêng gọi Sa Di).

Ngưỡng Sơn gật đầu và về thưa lại Qui-Sơn: “Đáng mừng! Sư đệ Trí Nhân đã ngộ Tổ Sư Thiên.”

Hương Nghiêm Nguyên Mộng: Hương Nghiêm đoán mộng, công án nói về Thiền sư Hương Nghiêm và Ngưỡng Sơn đoán về giấc mộng của thầy mình là Quy Sơn Linh Hựu. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển IX, một hôm, trong giấc ngủ trưa, Thiền sư Quy Sơn có một giấc mộng, vì vậy Quy Sơn bèn kêu hai đệ tử Hương Nghiêm và Ngưỡng Sơn lại để đoán mộng. Ngưỡng Sơn không nói một lời, mà chỉ

bưng đến thau rửa mặt và một cái khăn; trong khi Hương Nghiêm thì mang đến cho Quy Sơn một tách trà. Thiền sư Quy Sơn bình luận rằng kiến giải của hai đệ tử này còn hơn cả kiến giải của ngài Xá Lợi Phất nữa. Bằng những cơ duyên như thế mà các Thiền sư tùy cơ ứng biến chứ không phải là một lối đoán ngôn trù tượng đặt vào một vật được lựa chọn tùy ý để thuyết minh quan điểm của mình. Thật vậy, trong Truyền Đăng Lục, quyển XI và Ngũ Đẳng Hội Nguyên, quyển IX, Thiền sư Hương Nghiêm Trí Nhà luôn dạy chúng: "Đạo do ngộ mà đạt, chẳng tại ngữ ngôn. Đó là cái thấy miên mật rở rở chưa từng cách rời, chẳng nhọc tâm ý. Tạm nhờ hồi quang phản chiếu. Những ai hằng ngày vận dụng công phu trọn vẹn trong ngữ ngôn để đạt ngộ chỉ là kẻ mê tự trái mà thôi."

Hương Nghiêm Thượng Thọ: Công án Hương Nghiêm Leo Cây. Theo thí dụ thứ 5 của Vô Môn Quan, một hôm Thiền Sư Hương Nghiêm thượng đường dạy chúng: "Ví như người leo lên cây cao, dưới là vực thẳm ngàn thước. Người ấy miệng ngậm cành cây, chớ không đạp chỗ nào, tay không bám vào đâu. Chợt có người đến hỏi: "Ý Tổ Sư từ Ấn Độ sang." Nếu mở miệng đáp thì mất mạng nát thân, bằng chẳng đáp thì phụ lòng người hỏi. Chính khi ấy phải làm sao?" Khi ấy có Thượng Tọa Chiêu bước vào thưa: "Chẳng hỏi khi đã leo lên cây, lúc chưa leo lên cây thì thế nào?" Sư bèn hỏi thầy Tăng: "Từ đâu đến?" Thầy Tăng đáp: "Từ Qui Sơn đến." Sư hỏi: "Gần đây Hòa Thượng ở Qui Sơn có lời dạy gì?" Thầy Tăng đáp: "Khi có người hỏi ý chỉ của Tổ sư từ Tây lại là gì thì Hòa Thượng đưa cây phất tử lên." Sư bèn hỏi: "Các huynh đệ ở đó hiểu ý chỉ của Hòa Thượng ra sao?" Thầy Tăng đáp: "Họ diễn giải rằng Hòa Thượng muốn nói 'tức sắc minh tâm, phụ vật hiển lý.'" Sư bảo: "Hiểu thì phải hiểu ngay. Nếu không hiểu, lý luận có ích gì?" Thầy Tăng liền hỏi sư hiểu Hòa Thượng Qui Sơn như thế nào?" Sư bèn đưa cây phất tử lên, đoạn ngài cười ha hả. Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng dầu có tài biện luận khúc chiết trôi chảy đến đâu đều cũng bằng thừa. Giảng được một tạng kinh lớn cũng vô ích. Nếu đáp được chỗ ấy thì bạn khởi dậy cuộc sống cho người đã chết trước kia, và diệt con đường của người sống trước kia. Còn nếu như chưa đáp được thì chờ sau này hỏi Di Lặc.

Như Nhân Lạc Hạ Tâm Tĩnh, Khẩu Hàm Thọ Chi, Đáp Bất Đáp Tha Sở Vấn?: Công án của Thiền sư Hương Nghiêm, nói về một người

rớt xuống giếng sâu (có tài liệu nói vực sâu), miệng chỉ ngậm được một cành cây, có nên đáp hay không đáp câu hỏi của người khác? Một hôm, Thiền sư Hương Nghiêm (vào thế kỷ thứ IX) thượng đường dạy chúng: "Ví như có người lơ lửng trên miệng vực sâu muôn trượng, răng cắn vào một cành cây, chân thõng giữa hư không, hai tay không níu vào đâu được. Và lúc ấy có người qua đó hỏi vọng lên: 'Tổ Đạt Ma qua Trung Hoa có ý nghĩa gì?' Nếu người trên cây mở miệng ra trả lời thì rơi mất mạng trong vực sâu. Nếu không trả lời thì phụ lòng người hỏi. Trong phút giây nguy kịch khó xử ấy, người ấy phải làm sao?" Hương Nghiêm đặt vấn đề phủ nhận tất cả đối thể một cách bức bách không sao né tránh được. Người bị treo trên miệng vực sâu là người bị kẹt trong tình thế tiến thoái lưỡng nan giữa cái chết và cái sống, không còn biện luận gì được để thối thác. Chúng ta có thể giải thích công án thú vị này theo hai cách. Thứ nhất, nó tiêu biểu cái kỹ thuật mà các Thiền sư thường sử dụng để bó buộc đệ tử thối lui vào ngõ bí của con đường mà tư tưởng thường lệ và những liên tưởng của người ấy luôn luôn tuân theo, như thế đặt ra một hoàn cảnh khiến người đệ tử không còn cách nào để cho phép tư tưởng của mình tác động được. Rồi bằng cách xô đẩy người đệ tử một bước xa hơn nữa vào một vùng bất tri, Thiền sư có thể khai mở huệ nhãn của đệ tử. Thứ nhì, nếu chúng ta nhìn công án này theo phép ẩn dụ, nó nhắc nhở chúng ta đến bản chất luôn luôn nắm giữ hay chấp trước của tâm thức con người. Quả đúng rằng con người chúng ta lúc nào cũng cần phải có một cái gì đó để ôm giữ hay bám víu. Hình như chúng ta không thể nghĩ rằng tâm thức có thể tác động mà không có đối tượng để suy tưởng. Chúng ta chưa từng có thể suy tưởng hay hoạt động mà không có một đối tượng trong bất kỳ khoảnh khắc nào. Hơn thế nữa, trong hầu hết các trường hợp, chúng ta phải có hơn một đối tượng để nắm giữ hay chấp trước. Nếu mất đi đối tượng này chúng ta luôn nhờ đến đối tượng khác. Nhưng các vị Thiền sư không cho phép chúng ta có bất cứ cơ hội nào để nắm bắt một đối tượng khác. Các Thiền sư luôn luôn xô đẩy chúng ta đến đường cùng, nơi chúng ta không có gì để nắm bắt hay chấp trước, hoặc trốn tránh. Chính ở đây, vào cái lúc tuyệt vọng này, chúng ta phải vứt bỏ cái thói quen chấp trước, nhảy ra khỏi chiến hào cuối cùng của con đường tư tưởng và đầu hàng với hai bàn tay không, không có gì để ôm giữ, để đạt đến sự giải thoát lớn trong kiếp nhân sinh. Trong hai trường hợp của Nam Tuyên và Ngưỡng Sơn, đồ chúng không cứu nổi mạng con mèo, không bảo vệ được tấm gương

quý, chỉ vì tâm họ chưa cởi bỏ được nếp trí thức nên không mở được một lối thoát giữa mê đồ do hai sư phụ Nam Tuyên và Ngưỡng Sơn chủ tâm gài vào. Nhưng trong trường hợp này, mạng sống của chính mình, phải tính làm sao đây? Hãy lắng nghe cái này! Tương truyền ở một tiền kiếp đức Phật nhảy vào miệng quỷ la sát, đổi mạng sống để được nghe trọn bài kệ chánh pháp. Thiền, cốt thực tế, muốn chúng ta phát tâm đại hùng đại lực và cao rộng như vậy, dám thí mạng sống nhị nguyên để đổi lấy giác ngộ và yên vui vĩnh viễn. Vì Thiền nói cánh cửa chỉ mở ra khi hùng tâm ấy phát hiện.

Tiên Đà Bà: Hương Nghiêm Trí Nhàn (?-898) là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ chín. Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Hương Nghiêm Trí Nhàn; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Truyền Đăng Lục, quyển XI và Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển IX: Thiền Sư Hương Nghiêm Trí Nhàn, quê ở Thanh Châu (bây giờ thuộc tỉnh Sơn Đông), là đệ tử của Tổ Bách Trượng Hoài Hải. Khi Bách Trượng qua đời, ngài sang tiếp tục công quả với Tổ Quy Sơn và trở thành đệ tử của Thiền Sư Qui Sơn (Linh Hựu cũng là một cao đệ của Tổ Bách Trượng). Một hôm, có một vị Tăng hỏi: "Thế nào là Tiên Đà Bà (tiên đà bà theo tiếng Phạn là một loại mật ngữ của Phật. Từ "tiên đà bà" dùng cho bốn nghĩa: muối, chén, nước, và ngựa; chỉ một kẻ bề tôi hiểu được mật ngữ của đại thân; khi vua tắm mà đòi lấy tiên-đà-bà thì liền dâng nước; khi vua ăn mà đòi tiên-đà-bà thì liền dâng muối; khi vua ăn xong mà đòi tiên-đà-bà thì liền dâng tách để uống trà, khi vua muốn đi du ngoạn mà đòi tiên-đà-bà liền dâng ngựa)?" Hương Nghiêm gõ sòng Thiền và nói: "Lại đây!"

Tử Thốt Mâu Trác: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XI, Thiền Sư Hương Nghiêm Trí Nhàn (?-898) thường dạy chúng: "Mục đích của Thiền là nhằm đưa hành giả tới giác ngộ, nhưng cái giác ngộ đó phải được tìm thấy từ bên trong hành giả chứ không phải từ bên ngoài hay từ những gì mà người khác đạt được. Lão Tăng muốn so sánh sự liên hệ giữa một vị Thiền sư và người đệ tử của mình với một con gà mái và gà con chưa nở còn nằm trong trứng. Chính con gà con chưa nở phải cố gắng thoát ra khỏi vỏ bằng cách mổ nó từ bên trong. Chỉ khi nào con gà con trong trứng có được tiến triển nào đó thì gà mẹ bên ngoài có thể giúp mổ bên ngoài vỏ trứng. Cũng giống như vậy, khi người đệ tử sẵn sàng, vị Thầy sử dụng thứ mà Phật giáo gọi là phương

tiện thiện xảo giúp cho đệ tử đạt đến vòng rào cuối cùng. Phương tiện thiện xảo được sử dụng với người đệ tử này không nhất thiết thích hợp với người khác; sự lựa chọn phương tiện thiện xảo được sử dụng bởi vị Thầy bắt buộc phải theo đúng cái giai đoạn thiền tập và những điều kiện đặc biệt của sự tầm cầu giác ngộ của người đệ tử." Thiền Sư Hương Nghiêm đã làm một bài kệ về Tử Thốt Mẫu Trác như sau:

“Tử thốt mẫu trác
 Tử giác mẫu xác
 Tử mẫu câu vong
 Ứng duyên bất thát.”

(Con kêu mẹ mỗ, con biết xác mẹ. Con mẹ đều quên, hợp duyên chẳng lố).

Zen Master Hsiang-Yen Chih-Hsien's Methods of Sudden Teachings

Zen Master Hsiang-Yen-Zhi-Hsien, name of a Chinese Zen monk in the ninth century. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is some interesting information on him in The Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XI and in Wudeng Huiyuan, Volume IX: Zen master Hsiang-Yen-Zhi-Hsien was born in Shing-Chou (now in Shan-T’ung Province), was a disciple of Zen master Pai-Ch’ang-Huai-Hai. Before coming to Pai-chang, Hsiang-yen had devoted himself to the study of the Chinese classics as well as the traditional Buddhist scriptures, and he acquired a reputation for scholarship. He kept copious notes on his studies and was known to have a ready answer to every question he was asked. After the master’s death, he went to Kwei-Shan (who was also a senior disciple of Pai-Ch’ang. After Pai-chang died, Hsiang-Yen presented himself to Kuei-shan, who had been declared the master's dharma successor, and even though they were probably about the same age, Hsiang-Yen asked to be accepted as a disciple. Kuei-shan, however, was reluctant to grant the request, so Kwei-Shan said to Hsiang-Yen: “I’ve heard that you are an intelligent monk at Pai-Zhang, responding ten times for what you’re asked. Now I’m not asking you about what recorded or what can be learned from the scriptures! You must say

something from the time before you were born and before you could distinguish objects. I want to record what you say.” Hsiang-Yen was confused and unable to answer. He sat in deep thought for some time and then mumbled a few words to explain his understanding. But Kwei-Shan couldn’t accept this. Hsiang-Yen said: “Then would the master please explain it?” Kwei-Shan said: What I might say would merely be my own understanding. How could it benefit your own view?” Hsiang-Yen returned to the monk’s hall and search through the books he had collected, but he couldn’t find a single phrase that could be used to answer Kwei-Shan’s question. Hsiang-Yen then sighed and said: “A picture of a cake can’t satisfy hunger.” He then burned all his books and said: “During this lifetime I won’t study the essential doctrine. I’ll just become a common mendicant monk, and I won’t apply my mind to this any more.” His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

Hsiang-Yen's Great Situation: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XI and in Wudeng Huiyuan, Volume IX, a monk asked Hsiang-Yen, "What is Hsiang-Yen's great situation?" Hsiang-Yen Chih-Hsien said, "Don't fertilize the flowers and trees."

Hsiang-Yen's Sound of a Bamboo: The koan about the potentiality and conditions of awakening of Zen master Hsiang-Yen when he threw a small piece of the tile and it struck a stalk of bamboo. According to Wudeng Huiyuan, volume IX, when Hsiang-Yen left Kwei-Shan, he then went traveling and eventually resided at Nan-Yang, the site of the grave of National Teacher Nan-Yang Hui-Zhong. One day as Hsiang-Yen was scything grass, a small piece of the tile was knocked through the air and struck a stalk of bamboo. Upon hearing the sound of the tile hitting the bamboo, Hsiang-Yen instantly experienced vast enlightenment. Hsiang-Yen then bathed and lit incense. Bowing in the direction of Kwei-Shan, he said: “The master’s great compassion exceeds that of one’s parents! Back then if you had explained it, then how could this have come to pass?” Hsiang-Yen then wrote a verse:

“One strike and all knowledge is forgotten.
 No more the mere pretense of practice.
 Transformed to uphold the ancient path,
 Not sunk in idle devices.”

“Far and wide, not a trace is left.
 The great purpose lies beyond sound and form.
 In every direction the realized Way,
 Beyond all speech, the ultimate principle.”

Hsiang-Yen's Poverty: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, to all of his disciples, Zen Master Hsiang-Yen provided his teachings in a clear and direct manner. He left more than two hundred verses such as these above mentioned ones that were composed to meet the situations he encountered. These unmetered verses were popular throughout the country. Zen master Hsiang-Yen Chih-Hsien always talked about the poverty as a 'must' for his life of cultivation as follows:

“My last year's poverty
 Was not poverty enough,
 My poverty this year
 Is poverty indeed;
 In my poverty last year
 There was room for a gimlet's point,
 But this year even the gimlet is gone.”

Later, there was a Zen master who commented on this verse of poverty by Hsiang-Yen in the following verse:

“Neither a gimlet's point nor the room for it;
 But this is not yet real poverty:
 As long as one is conscious of having nothing,
 There still remains the guardian of poverty.
 I am lately poverty-stricken in all conscience,
 For from the very beginning
 I do not see even the one that is poor.”

No matter what happened, poverty was the main reason to cause Hsiang-Yen to have a good life of cultivation and finally he became one of the most famous Zen masters in Chinese Zen sect.

Has Realized the Zen of the Ancestors!: One day, Hsiang-Yen Chih-Hsien dispatched a monk to take the verse to Kwei-Shan and recite it. Upon hearing it, Kwei-Shan said to Yang-Shan: “This disciple has penetrated!” Yang-Shan said: “This is a good representation of mind function. But wait and I'll personally go and check out Hsiang-Yan's realization.” Later Yang-Shan met with Hsiang-Yen and said:

“Master Kwei-Shan has praised the great matter of your awakening. What do you say as evidence for it?” Hsiang-Yen then recited his previous verse. Yang-Shan said: “I grant that you have realized the Zen of the Tathagatas. But as for the Zen of the Ancestors, you haven’t seen it in your dreams.” Hsiang-Yen then composed another verse that said:

“I have a function
It’s seen in the twinkling of an eye.
If others don’t see it,
They still can’t call me a novice.”

When Yang-Shan heard this verse, he reported to Kwei-Shan: “It’s wonderful Hsiang-Yen has realized the Zen of the Ancestors!”

Hsiang-Yen's Interpreting of Master Kuei-shan's Dream: The koan about Zen masters Hsiang-Yen's and Yang-shan's interpreting of Kuei-shan's dream. According to The Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume IX, one day, Zen master Kuei-shan had a dream in his afternoon nap, so he called two of his disciples Hsiang-Yen and Yang-shan to come and asked them to interpret his dream. Yang-shan did not say a word, but brought him a wash-basin of water and a towel; while Hsiang-Yen brought him a cup of tea. Kuei-shan commented that these two disciples' understanding was even better than that of Sariputra's. On such occasion, these Zen masters adapt themselves to the circumstances, not using any abstract assertion on an object deliberately chosen for the illustration of his point. In fact, in the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XI and in Wudeng Huiyuan, Volume IX, Zen master Hsiang-Yen always addressed the monks, saying, "The Way is attained by means of enlightenment and is not found in words. It is mysterious and majestic, and without the slightest breach. Don't belabor your mind! Just turn the light inward. Those disciples using total effort every day in words to realize enlightenment are just backward and confused."

Hsiang-Yen's Up a Tree: According to example 5 of the Wu-Men-Kuan, one day, Hsiang-Yen entered the hall and addressed the monks, saying: “Talking about this, you could compare it to a person who has climbed a tree and is grasping a branch, supported only by his teeth. His feet are hanging freely, as are his hands. Suddenly someone down on the ground yells out to him: ‘What is the meaning of the First

Ancestor coming from the west?' To not answer isn't acceptable, but if he does so he'll fall, and so lose his life. At this very moment what can he do?" At that time a monk named Tiger Head Zhao came forth from the congregation and addressed Hsiang-Yen, saying: "Leaving aside the question of the tree top, I ask the master to comment about before climbing the tree." Hsiang-Yen asked the monk: "Where are you from?" The monk replied: "From Kwei-Shan." Hsiang-Yen asked: "There was once a monk who asked Wei-Shan concerning the Patriarch's idea of coming to China, and how did Kwei-Shan reply?" The monk said: "Kwei Shan gave no answer but held up his baton." Hsiang-Yen asked: "Now, how do you understand the meaning of Kwei-Shan's action?" The monk replied: "The master's idea is to elucidate mind along with matter, to reveal truth by means of an objective reality." Hsiang-Yen said: "Your understanding is alright as far as it goes. But what is the use of hurrying so to theorize?" The monk now turned around and asked: "What will be your understanding about Kwei-Shan?" Hsiang-Yen held up his stick like the other master, then laughed: "Ha! Ha!" According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, Zen practitioners should always remember that even if your eloquence flows like a river, it is all in vain. Even if you can expound cogently upon the whole body of Buddhist literature, that too is useless. If you can respond to this dilemma properly, you give life to those who have been dead and kill those who have been alive. If you can't respond, you must wait and ask Maitreya about it.

A Man Who Is Falling Down a Deep Well, Hanging From a Branch by His Teeth; Respond or Not Respond to a Question?: One day, Zen master Hsiang-yen (in the ninth century) entered the hall and addressed his monks, saying, "It is like a man over a precipice one thousand feet high, he is hanging himself there with a branch of a tree between his teeth; the feet are far off the ground, and his hands are not taking hold of anything. Suppose another man coming to him to propose a question, 'What is the meaning of the first patriarch coming over here from the West?' If this man should open the mouth to answer, he is sure to fall and lose his life; but if he would make no answer, he must be said to ignore the inquirer. At this critical moment what should he do?" Hsiang-yen is putting the negation of opposites in a most graphically illustrative manner. The man over the precipice is caught in

a dilemma of life and death, and there can be no logical quibblings. This interesting koan can be interpreted in two ways. First, it is typical of the technique often used by Zen masters to compel the disciple to retreat to the dead end of the tracks which his habitual thinking and associations have always followed, thus setting up a condition in which he has no way of allowing his thoughts to function. Then, by pushing the disciple one step beyond to the unknown, the Master may open his wisdom eye. Second, if we look upon this koan metaphorically, it reminds us of the ever-grasping or clinging nature of the human mind. It is indeed true that we as humans must have something to hold or to cling to all the time. It seems unthinkable to us that the mind can function without having an object to think about. Never for one moment can we do without an object to make mental or physical activity possible. Furthermore, on most occasions we must have more than one object to grasp or cling to. If we lose one we can always resort to another. But Zen masters will not allow us to have any chance to grasp on another object. Zen masters always drive us to the absolute dead-end state, where we have nothing to grasp, cling to, or escape from. It is right here, at this very point of desperation, that we must give up habit of clinging, and it is right here that we must withdraw from the last ditch of our thought-track and surrender, with both hands empty, with nothing to hold on to for the Absolute Great Release. In two cases of Nan-ch'uan and Yang-shan, the monks failed to save the innocent victim or the precious treasure, simply because their minds were not yet free from intellectualism and were unable to break through the entanglements purposely set up by Nan-ch'uan in one case and by Yang-shan in this case. But in this very case, how about one's own life? Listen to this! The Buddha in one of his former lives is said to have thrown himself down into the maw of a man-devouring monster, in order to get the whole stanza of the truth. Zen, being practical, wants us to make the same noble determination to give up our dualistic life for the sake of enlightenment and eternal peace. For it says that its gate will open when this determination is reached.

Saindhava: Zen Master Hsiang-Yen-Zhi-Hsien, name of a Chinese Zen monk in the ninth century. We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is some interesting information on him in *The Records of the Transmission of the Lamp* (Ch'uan-Teng-Lu),

Volume XI and in Wudeng Huiyuan, Volume IX: Zen master Hsiang-Yen Chih-Hsien was born in Shing-Chou (now in Shan-T'ung Province), was a disciple of Zen master Pai-Ch'ang-Huai-Hai. After the master's death, he went to Kwei-Shan, who was also a senior disciple of Pai-Ch'ang. Another monk asked, "What is a 'saindhava'?" (the term "saindhava" used for four meanings; a minister of state in personal attendance on the king: salt, cup, water, and horse.) Hsiang-Yen struck the meditation platform and said, "Come here!"

The Chick Pecks from Within, the Hen from Without: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XI, Zen Master Hsiang-Yen-Zhi-Hsien often told his assembly: "The goal of Zen is to bring the practitioner to awakening, but that awakening must be sought within oneself rather than outside of oneself or from something acquired from another. I would like compare the relationship between the Zen master and his student to that of a hen and a chick still in its egg. It is the chick that must strive to break free of the shell, pecking at it from within. Only when the chick makes some progress can the hen assist by pecking at the outside of the shell. Similarly, when the student is ready, the Zen master makes use of what Buddhism calls skillful means to assist him to attain the final breakthrough. The skillful means used with one student are not necessarily appropriate to another; the choice of skillful means employed by the master is dictated by the stage the student is at and the particular conditions of that student's quest for awakening." Then, he formed a verse:

"The chick pecks from within,
The hen from without.
The chick breaks free through the shell.
When hen and chick are both gone,
The function has not gone astray.
Singing the same song,
The mystical voice goes on alone."

Chương Bốn Mười Một

Chapter Forty-One

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Vân Môn Văn Yển

Vân Môn Văn Yển (864-949) là tên của một vị Thiền sư Trung Hoa vào thế kỷ thứ mười. Hiện nay chúng ta có khá nhiều tài liệu chi tiết về Thiền Sư Vân Môn Văn Yển; tuy nhiên, có một số chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong bộ Truyền Đăng Lục, quyển XIX: Thiền Sư Vân Môn, tên thật là Trương Tuyết Phong, sanh năm 864, sanh ra trong một gia đình rất nghèo tại vùng mà bây giờ thuộc Hàng Châu. Khi còn trẻ, thoát tiên ông vào tu với một vị Luật sư tên Trí Thành. Sau khi làm thị giả cho vị Sư này trong nhiều năm. Vân môn đã học hết giáo lý Luật Tông và bắt đầu tu tập nơi khác. Mặc dầu thoát tiên ông đạt ngộ với Mục Châu, ông thường được người đời công nhận là môn đồ và người kế vị Pháp của Tuyết Phong Nghĩa Tôn, là thầy của Hương Lâm Trừng Viễn, Động Sơn Thủ Sơ, và Ba Lăng Hảo Kiếm. Ông là một thiền sư nổi tiếng vào cuối đời nhà Đường, một người giống như Lâm Tế, sử dụng ngôn ngữ và chiến thuật mạnh bạo để tác động môn sinh đạt tự ngộ. Ông đã sáng lập ra Vân Môn Tông. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Ai Người Không Bệnh?: Một hôm, Thiền sư Vân Môn hỏi một vị Tăng: “Việc của ông bây giờ là gì?” Vị Tăng đáp: “Săn sóc người bệnh.” Vân Môn hỏi: “Ông có biết có người không bao giờ bệnh hay không?” Vị Tăng đáp: “Con không hiểu.” Vân Môn nói: “Dầu ông nói 'có' hay dầu ông nói 'không' cũng như 'Tôi không hiểu' mà thôi.” Vị Tăng im lặng. Vân Môn nói: “Tại sao ông không hỏi lão Tăng?” Vị Tăng hỏi: “Ai là người không bao giờ bệnh?” Vân Môn chỉ ngay một ông Tăng đứng gần mình. Kỳ thật trong kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa thì Bồ Tát không hề sợ hãi bởi vì không có bệnh hoạn trong cảnh giới giác ngộ. Và Vân Môn muốn nhắc với vị Tăng là hãy như ông Tăng không nói không hỏi gì cả này.

Sư Tử Long Vàng: Theo Bích Nham Lục, tấc 39, một vị Tăng hỏi Vân Môn: "Thế nào là Pháp thân thanh tịnh?" Vân Môn đáp: "Hoa

Thước Lan." Vị Tăng lại hỏi: "Khi ấy thì sao?" Vân Môn đáp: "Sư tử lông vàng." Trong đồng bụi bặm thấy được Phật. Thuật ngữ này biểu thị tính bình đẳng của vạn hữu kể cả Phật tính. Nói cách khác, tâm, Phật, và chúng sanh, tam vô sai biệt.

Tám Pháp Môn Thiết Yếu: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, tông Vân Môn có tám Pháp môn cần thiết. Thứ nhất là Huyền, lời nói và sự tư duy bất khả tư nghì. Thứ nhì là Tùng, tùy duyên mà cứu độ đệ tử và chúng sanh. Thứ ba là Chân yếu, hiểu rõ giáo lý tông chỉ. Thứ tư là Đoạt, cho phép hành giả có giới với những vọng tưởng để cắt đứt vọng. Thứ năm là Hoặc, không bị ràng buộc bởi ngôn ngữ. Thứ sáu là Quá, phương thức giáo hóa nghiêm khắc, không cho hành giả né tránh mà phải đi thẳng vào công phu thiền tập. Thứ bảy là Tang, giúp hành giả xa lìa hai kiến giải sai lầm bao gồm: không thể soi thấu bản tánh thanh tịnh của chính mình và chấp trước kiến giải của mình. Thứ tám là Xuất, tạo điều kiện cho hành giả có cơ hội hoát nhiên khế ngộ.

Chỗ Nào Là Trọng Yếu Nhất?: Một hôm, Thiền sư Vân Môn Văn Yển thượng đường thị chúng, nói: "Khi chiếc áo cà sa bị xé làm hai, rách làm ba mảnh, chỗ nào là chỗ trọng yếu nhất? Lấy mấy miếng ấy lên từng miếng một rồi đem chúng lại đây cho lão Tăng." Rồi thay mặt thỉnh chúng Sư nói: "Trên, giữa, dưới."

Chung Thanh Thất Điều: Nghe tiếng chuông liền mặc áo An Đà Hội, thí dụ thứ 16 của Vô Môn Quan, ngày nọ Vân Môn nói: "Thế giới rộng lớn như vậy, sao nghe chuông lại mặc áo thất điều?" Tuy Vân Môn là người biết xử dụng những lời dạy sinh động của các thầy xưa, nhưng ông tỏ ra rất ngờ vực những từ ngữ được viết ra, những từ này dễ đọc nhưng không phải lúc nào người ta cũng hiểu được ý nghĩa sâu sắc của chúng. Vì thế ông cấm không cho đệ tử viết lại những lời của mình. Chính nhờ một môn đồ đã bất chấp sự cấm đoán, ghi lại những lời ông dạy trên một chiếc áo dài bằng giấy khi dự các buổi giảng , mà nhiều châm ngôn và lời giải thích bất hủ của đại sư mới còn lại đến ngày nay. Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng trong tham thiền học đạo, kỵ nhất là việc theo tiếng đuổi màu. Dầu cho nghe tiếng mà ngộ đạo, thấy sắc mà sáng tâm, cũng là chuyện thường. Phải biết rằng người tu thiền phải cỡi tiếng, đạp màu, đâu đâu cũng rõ, chi chi cũng hay. Tuy vậy, hãy thành thật với chính mình thử hỏi xem tiếng đến bên tai hay tai qua bên tiếng? Khi bạn đã

đạt đến chỗ cả im lẫn tiếng đều quên thì thế nào? Chỗ này nếu tai mà nghe ắt khó hiểu được, còn lấy mắt mà nghe thì mới được.

Cổ Phật Và Cây Cột Cái: Vân Môn: Cây trụ giữa đất trống, công án nói về cơ duyên Thiền sư Vân Môn Văn Yển dạy chúng trong thí dụ thứ 83 của Bích Nham Lục. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm, Thiền sư Vân Môn Văn Yển (864-949) thượng đường dạy chúng: "Cổ Phật cùng cột cái tương giao là cơ thứ mấy?" Nói xong Vân Môn tự đáp: "Núi Nam khởi mây, núi Bắc rơi mưa." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Đại sư Vân Môn xuất phát hơn tám mươi vị thiện tri thức. Bảy mươi năm sau khi Sư thị tịch, người ta khai thác thấy thân nghiêm nhiên như xưa. Chỗ thấy của Sư minh bạch cơ cảnh chớp nhoáng, Đại phạm buông lời, nói riêng, thay nói, hẳn là cao vót. Công án này như chọi đá nháng lửa, tự lòn điển chớp, quả là thần ra quỷ vào. Tạng Chủ Khánh nói: "Một đại tạng giáo lại có ba loại thuyết thoại chẳng?" Hiện nay đa phần người ta nhằm trên tình giải làm kế sống, nói: "Phật là bậc Đạo Sư của tam giới, là Từ Phụ của bốn loài, đã là Cổ Phật vì sao lại cùng cột cái tương giao?" Nếu hiểu thế ấy, chọt dò tìm chẳng được. Có người bảo trong cái không nói ra. Đâu chẳng biết bậc tông sư thuyết thoại tuyệt ý thức, tuyệt tình lượng, tuyệt sanh tử, tuyệt pháp trần, vào chánh vị lại chẳng còn một pháp. Ông vừa khởi đạo lý so tính, liền bị trói tay trói chân. Hãy nói cổ nhân kia ý thế nào? Chỉ khiến tâm cảnh nhất như, tốt xấu phải quấy lay động kia chẳng được, nói có cũng được, nói không có cũng được, có cơ cũng được, không cơ cũng được, đến trong đây nhịp nhịp đều là lệnh. Ngũ Tổ tiên sư nói: "Cả thầy Vân Môn xưa nay mật nhỏ, nếu là sơn Tăng chỉ nói với Sư cơ thứ tám." Vân Môn nói: "Cổ Phật cùng cột cái tương giao là cơ thứ mấy?" Khoảng một chốc, hãy nhằm bao trùm trước mặt. Vị Tăng hỏi: "Chưa biết ý chỉ thế nào?" Vân Môn đáp: "Một sợi dây bán ba mươi xu." Sư có con mắt định càn khôn. Đã không có người hội, sau lại tự thay nói: "Núi Nam khởi mây, núi Bắc rơi mưa." Vì kẻ hậu học mở một lối vào. Do đó Tuyết Đậu chỉ niêm Sư ở chỗ định càn khôn khiến người thấy. Nếu phạm suy tính, bày mũi nhọn ấy đối mặt lầm qua. Chỉ cốt nguyên vẹn tông chỉ Vân Môn và rõ cái cơ cao vót.

Vân Môn Cước Bả (Vân Môn Bị Dập Chân): Công án về cơ duyên giác ngộ của Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949). Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, cơ duyên giác ngộ của Vân Môn giới học thiền đều được biết đến. Khi tìm đến "tham độc" với Mục Châu,

người sau này trở thành Thầy của ông, Vân Môn gõ cánh cửa nhỏ bên cạnh cổng lớn đi vào chùa Mục Châu. Mục Châu gọi ra: “Ai thế?” Vân Môn đáp: “Văn Yển.” Mục Châu thường không cho ai “độc tham” trừ phi người ấy có nhiệt tình. Tuy nhiên, ông cảm thấy hài lòng với cách gõ cửa của Vân Môn, chứng tỏ Vân Môn rất hăng say nỗ lực vì đạo và chấp nhận cho Vân Môn “độc tham.” Vân Môn vừa bước vào thì Mục Châu nhận ra ngay phong thái của Vân Môn, bèn nắm vai bảo Vân Môn: “Nhanh lên, nói đi, nói đi!” Nhưng Vân Môn vẫn chưa ngộ nên không thể đáp ứng được. Để đẩy tâm Vân Môn đến chỗ giác ngộ, đột nhiên Mục Châu đẩy Vân Môn qua cánh cửa đang hé mở và đóng sầm cánh cửa vào chân của Vân Môn, hét: “Đồ vô tích sự,” cùng với tiếng kêu: “Úi chà!” Mục Châu liền đẩy Vân Môn ra khỏi cửa, cánh cửa đóng sập lại làm cho một bàn chân của Vân Môn bị kẹt lại trong đó và gãy đi. Trong cơn đau ngất, tâm của Vân Môn lúc ấy đã trống rỗng mọi tư niệm, bỗng nhiên giác ngộ. Trường hợp của sư không phải là một biệt lệ, vì trước đó nhị Tổ Huệ Khả cũng đã từng chặt một cánh tay khi đứng trong tuyết lạnh, và Đức Khổng Phu Tử cũng từng nói “Sớm nghe được đạo, chiều đầu có chết cũng cam.” Trên đời này quả có nhiều người coi trọng chân lý hơn thân mạng.

Được Bệnh Tương Ứng Điều Phục (Thuốc Bệnh Trị Nhau): Theo thí dụ thứ 87 của Bích Nham Lục, một hôm, Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949) dạy chúng: "Thuốc bệnh trị nhau, cả đại địa đều là thuốc, cái gì là chính mình." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Vân Môn nói thuốc bệnh trị nhau, cả đại địa đều là thuốc, cái gì là chính mình, các người lại có chỗ xuất thân chẳng? Trong mười hai giờ xem xét lấy, vách đứng ngàn năm. Đức Sơn gậy đánh như mưa rơi. Lâm Tế hét tợ sấm vang; tạm gác lại. Thích Ca tự Thích Ca, Di Lặc tự Di Lặc. Người chưa biết chỗ rơi, thường bảo thuốc bệnh hợp nhau hiểu lấy. Thế Tôn 49 năm hơn ba trăm hội, ứng cơ nói giáo đều là hợp bệnh cho thuốc, giống như đem viên mật ngọt nhét trong trái đắng, gạt lọc nghiệp căn của các ông, khiến sạch trơn thông dong. Cả quả đất là thuốc, ông nhằm chỗ nào cắm mỏ? Nếu cắm được mỏ, cho ông có chỗ chuyển thân nhả hơi, liền diện kiến Vân Môn. Nếu ông ngó ngoái lại trừ trừ, hẳn là cắm mỏ chẳng được, Vân Môn ở dưới gót chân của ông. Thuốc bệnh trị nhau, cũng chỉ là lời nói tầm thường. Nếu ông chấp có, vì ông nói không, nếu ông chấp không, vì ông nói có, nếu ông chấp chẳng có chẳng không vì ông quét bụi dẹp phân. Hiện kim thân tượng

sáu, vừa hiện vừa mất. Hiện nay cả đại địa sum la vạn tượng cho đến chính mình đồng thời là thuốc, ngay khi đó gọi cái gì là chính mình? Ông một bề gọi là thuốc, đến đức Phật Di Lạc ra đời cũng chưa mộng thấy Vân Môn. Cứu cánh thế nào? Biết lấy ý đầu lưỡi câu, chớ nhận trái cân bàn. Bồ Tát Văn Thù một hôm sai Thiện Tài đi hái thuốc, dặn: "Chẳng phải thuốc hái đem về." Thiện Tài xem khắp đều là thuốc, trở lại bạch: "Cả thấy đều là thuốc." Văn Thù bảo: "Là thuốc hái đem về." Thiện Tài bèn cầm một cọng cỏ đưa Văn Thù. Văn Thù đưa lên bảo chúng: "Thuốc này hay giết người cũng hay cứu người." Câu thuốc trị bệnh nhau này rất khó khản, Vân Môn ở trong thất, bình thường dùng để tiếp người. Trưởng lão Kim Nga một hôm đến phỏng vấn Tuyết Đậu. Sư là hàng tác gia, chính là bậc tôn túc trong tông Lâm Tế. Hai vị luận câu "Thuốc trị bệnh nhau" suốt đêm, đến mặt trời lên mới tột lý. Đến trong đây học hiểu so sánh suy nghĩ thấy sử dụng không đến.

Vân Môn Đại Ngộ: Đại Ngộ tiêu biểu hay cách nói khác cho một câu nói hay câu trả lời mà người phê bình thêm vào để hoàn tất một công án. Thuật ngữ có nghĩa là "chữ đưa ra để thế cho chữ khác" và ám chỉ đặc biệt cho những trường hợp trong đó người phê bình đưa ra câu trả lời của chính mình khi người đệ tử trong cuộc tham vấn không trả lời được. Thuật ngữ được dùng trong hai loại trả lời mà những vị thầy thường đưa ra theo truyền thống trong những công án đã được biên soạn sẵn. Một kiểu khác là đưa ra câu trả lời thay thế, một lời nói với ý kiến khác hơn là ý trong câu trả lời của người đệ tử. Thuật ngữ "Daigo" nguyên thủy chỉ cho những lời phê bình phát ra tự nhiên từ những vị thầy trong những cuộc vấn đáp với đệ tử của họ. Nếu những đệ tử không đáp được câu hỏi, vị thầy sẽ đưa ra lời bình để giúp cho đệ tử. Trong Bích Nham Lục, tấc 86, Vân Môn tự trả lời cho câu hỏi của mình thay cho những đệ tử. Khi ngài hỏi: "Mỗi người tự có ánh sáng của chính mình, nhưng nếu cố gắng tìm kiếm, thì tất cả đều là đen tối. Ánh sáng này là cái gì?" Trong chúng hội không ai trả lời được. Đoạn Vân Môn đưa ra hai câu đáp: "Sảnh đường và cổng tự viện," và "Dầu cho người ta có thưởng thức một thứ gì đó cũng chẳng bằng chẳng thưởng thức thứ gì cả."

Đạo Nhất Thuyết: Theo thí dụ thứ 15 của Bích Nham Lục, một ông Tăng hỏi Thiền Sư Vân Môn Văn Yến (864-949): "Khi chẳng phải cơ trước mắt, cũng chẳng phải sự trước mắt thì thế nào?" Vân Môn đáp: "Đạo Nhất Thuyết." Vân Môn là một thiền sư nổi tiếng vào cuối đời

nhà Đường, một người giống như Lâm Tế, sử dụng ngôn ngữ và chiến thuật mạnh bạo để tác động môn sinh đạt tự ngộ. Những câu trả lời và châm ngôn của Vân Môn rất được coi trọng trong truyền thống nhà Thiền. Không một thầy nào được dẫn ra nhiều như ông trong các sưu tập công án. Những lời của ông bao giờ cũng có đủ ba điều kiện của một châm ngôn Thiền có hiệu quả. Thường thì những câu trả lời của ông đáp ứng đúng những câu hỏi đặt ra như “cái nắp vừa khít cái hộp.” Những câu trả lời của ông có sức mạnh như một lưỡi kiếm sắc bén chọc thủng sự mù quáng, những ý nghĩ và tình cảm nhị nguyên của học trò. Những câu trả lời của ông thích hợp với trình độ hiểu và với trạng thái ý thức chốc lát của người nghe một cách tự nhiên, giống như “hết đợt sóng này đến đợt sóng khác.” Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, trong thí dụ thứ 15 của Bích Nham Lục, vị Tăng đến hỏi Vân Môn quả là hàng tác gia khéo nói thế ấy. Ở đây gọi là trình giải, cũng gọi là tàng phong. Nếu không phải Vân Môn thì chẳng kham đáp được. Vân môn có thủ đoạn này, kia đã đem hỏi đến thì đây bất đắc dĩ phải đáp. Vì sao? Vì hàng tác gia Tông sư như gương sáng trên đài. Hồ đến hiện hồ, Hán đến hiện Hán. Cổ nhân nói: "Muốn được thân thiết, chớ đem hỏi đến hỏi." Tại sao? Vì hỏi ở chỗ đáp, đáp tại chỗ hỏi. Từ trước chư Thánh đâu từng có một pháp cho người. Trong kia có thiền có đạo cho ông chẳng? Nếu ông chẳng tạo nghiệp địa ngục tự nhiên chẳng chiêu quả địa ngục. Nếu ông chẳng tạo như thiên đường thì chẳng thọ quả thiên đường. Tất cả nghiệp duyên đều tự làm tự chịu. Người xưa đã vì ông phân biệt giải nói rõ ràng. Nếu luận việc này chẳng ở trong ngôn cú, lại đâu cần Tổ sư từ Thiên Trúc qua đây?

Đối Nhất Thuyết (Vân Môn Giáo Lý Một Đời): Theo thí dụ thứ 14 của Bích Nham Lục, một ông Tăng đến hỏi Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949): "Thế nào là giáo lý một đời?" Vân Môn đáp: "Đối nhất thuyết." Tuy Vân Môn là người biết sử dụng những lời dạy sinh động của các thầy xưa, nhưng ông tỏ ra rất ngờ vực những từ ngữ được viết ra, những từ này dễ đọc nhưng không phải lúc nào người ta cũng hiểu được ý nghĩa sâu sắc của chúng. Vì thế ông cấm không cho đệ tử viết lại những lời của mình. Chính nhờ một môn đồ đã bất chấp sự cấm đoán, ghi lại những lời ông dạy trên một chiếc áo dài bằng giấy khi dự các buổi giảng, mà nhiều châm ngôn và lời giải thích bất hủ của đại sư mới còn lại đến ngày nay. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, qua thí dụ 14, Vân Môn muốn nhấn nhủ trong dòng thiền gia muốn biết

nghĩa Phật tánh phải quán thời tiết nhân duyên, gọi đó là "truyền riêng ngoài giáo lý, riêng truyền tâm ấn, chỉ thẳng tâm người, thấy tánh thành Phật." Ông già Thích Ca bốn mươi chín năm ở đời, ba trăm sáu mươi hội bàn đốn tiệm quyền thật, gọi đó là giáo lý một đời. Vị Tăng này đưa ra câu hỏi Vân Môn thế nào là giáo lý một đời. Tại sao Vân Môn không vì ông Tăng ấy mà giải thích rành rẽ, lại chỉ nói "Đối Nhất Thuyết"? Bình thường Vân Môn trong một câu phải đủ ba câu, nghĩa là câu phú cái càn khôn, câu tùy ba trục lãng, câu tiết đoạn chúng lưu. Buông đi giữ lại tự nhiên một cách phi thường như chặt đinh cắt sắt. Vân Môn làm cho người khác không thể hiểu hay mừng tượng ra được ông. Một đại tạng giáo chỉ tiêu có ba chữ. Bốn phương tám hướng không có chỗ nào cho ông đào xới. Nhiều người hiểu lầm nói: "Việc đối cơ nghi một thời nên nói thế." Lại có người khác nói: "Sum la vạn tượng đều là sở ẩn của một pháp, nên nói 'đối nhất thuyết'." Lại có người khác nữa nói: "Chỉ là nói một pháp kia." Quả thực không có gì dính dáng. Chẳng những không hiểu lại vào địa ngục nhanh như tên bắn. Đâu chẳng biết cổ nhân ý không như thế. Vì thế nói: "Tan xương nát thịt chưa đủ đền, một câu rõ thấu vượt trăm ức," thật là phi thường. Thế nào là giáo lý một đời? Chỉ tiêu được một câu "Đối Nhất Thuyết." Nếu ngay đó tiến được liền về nhà ngồi an ổn. Nếu chưa tiến được, hãy tiếp tục dụng công tu hành hoặc mười năm, hoặc hai mươi năm, hoặc cả đời như các bậc cổ đức đã từng làm trong quá khứ.

Đông Sơn Hành Tại Thủy Ba Thượng (Núi Đông Đi Trên Sóng Nước): Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Vân Môn: "Chỗ mà từ đó chư Phật đến là chỗ nào?" Vân Môn đáp: "Đông Sơn hành tại thủy ba thượng." Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, "Núi Đông Đi Trên Sóng Nước", đây là một trong những công án mà Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949) trao cho đệ tử xuất sắc của mình. Đây là loại công án ở mức độ nào đó khó hiểu và khó giải thích. Những Thiền Tăng mô tả loại công án này như là loại "bất khả thể nhập," giống như "những rặng núi bạc và những bức tường sắt." Nói đúng ra, loại này chỉ có thể được hiểu bởi những hành giả có trình độ cao mà trực giác sâu xa của họ tương xứng với trực giác của những người đề ra công án, như thế họ mới có thể nhận thức được trực tiếp và rõ ràng ý nghĩa của công án mà không cần phải nhờ đến phỏng đoán hay phân tích. Nếu hành giả sẵn sàng không sợ hiểu lầm thì những công án loại này có thể

không phải là tuyệt đối không thể hiểu hoặc không thể giải thích được, nhưng đây không phải là điều mong muốn của nhiều hành giả tu Thiền.

Hoán Viễn: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XXII, Hương Lâm Trùng Viễn (908-987) bắt đầu học Thiền vào năm 19 tuổi. Hương Lâm phục vụ bên cạnh Vân Môn mười tám năm. Vân Môn luôn gọi: “Thị giả Viễn!” Lúc mà Hương Lâm đáp lời gọi thì Vân Môn lại hỏi: “Ấy là gì?” Mỗi lần Hương Lâm đều đưa ra lời bình diễn tả ý của mình, và cố hết sức mình để trả lời Vân Môn, nhưng chẳng bao giờ được sự đồng thuận của Vân Môn. Sư đã mất mười tám năm thiền quán trên câu hỏi “Ấy là gì?” Cuối cùng Sư đến gặp Vân Môn và tuyên bố: “Bây giờ thì con hiểu.” Vân Môn nói: “Được lắm. Đừng nói với lão Tăng, chỉ cần diễn tả ra sự hiểu biết của ông là đủ.” Hương Lâm im lặng và một thoáng suy nghĩ. Vân yêu cầu Hương Lâm tọa thiền thêm ba năm nữa và cuối cùng đạt được đại giác. Về sau này, Sư tuyên bố: “Ta không là một khối cho đến khi ta bốn mươi tuổi.”

Hoàn Phạn Tiên Lai (Trả Lại Tiên Ăn Ở): Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949): “Đầu thu cuối hạ có người hỏi cái gì là Thiền, phải trả lời làm sao?” Vân Môn đáp: “Đại chúng lui rồi!” Vị Tăng lại hỏi: “Chẳng hay lỗi ở chỗ nào?” Vân Môn đáp: “Trả tiền cơm 90 ngày tiền ăn ở cho lão Tăng (Hoàn ngã cửu thập nhật phạn tiền lai).” Hôm khác, có một vị Tăng hỏi: “Nếu cha mẹ không cho xuất gia thì làm cách nào để xuất gia?” Vân Môn đáp: “Cạn.” Vị Tăng nói: “Con không lãnh hội.” Vân Môn nói: “Sâu.”

Vân Môn Hồ Bỉnh: Theo thí dụ thứ 77 của Bích Nham Lục, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949): “Thế nào là nói siêu Phật việt Tổ?” Vân Môn đáp: “Bánh hồ.” Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, khi vị Tăng hỏi Vân Môn: “Thế nào là nói siêu Phật việt Tổ?” Vân Môn đáp: “Bánh hồ.” Nghe có cảm giác rợn người, tóc gáy dựng đứng chẳng? Hàng thiền khách hỏi Phật hỏi Tổ, hỏi thiền hỏi đạo, hỏi hương thượng hưởng hạ xong, lại chỗ không thể đặt thành câu hỏi, mà hỏi siêu Phật việt Tổ. Vân Môn là tác gia, nước dài thì thuyền cao, đất nhiều thì Phật lớn, đáp rằng: “Bánh hồ.” Đáng gọi là nói không luống rỗng, công chẳng uổng bầy. Vân Môn dạy chúng: “Ông chớ khởi liễu, nghe người nói đến ý Tổ sư liền hỏi đạo lý siêu Phật việt Tổ.” Ông hãy nói thế nào là Phật? Thế nào là Tổ? Rồi sẽ hỏi siêu Phật việt Tổ. Như hỏi ra khỏi tam giới, ông đem tam giới lại xem? Có cái thấy

nghe hiểu biết gì cách ngại được ông? Có thỉnh sắc Phật pháp gì cho ông nên liễu? Liễu cái bát gì? Do kiến giải gì làm sai thù? Cổ Thánh kia có làm gì được ông? Thân đi ngang là vật, nói cả thân toàn chơn, mọi vật thấy thể không thể được. Tôi nói với ông thẳng đó là việc gì? Sớm đã chôn vùi rồi vậy. Hiểu được lời này liền biết được bánh hồ. Ngũ Tổ nói: "Phân lừa sánh hạ hương." Nên nói: "Cắt thẳng cội nguồn Phật đã ẩn, vạch lá tìm cành tôi chẳng hay." Đến trong đây muốn được thân thiết chớ đem hỏi đến hỏi. Xem vị Tăng này hỏi thế nào là siêu Phật việt Tổ. Vân Môn nói: "Bánh hồ." Lại biết hổ thẹn chăng? Lại hiểu ló đuôi chăng? Có một nhóm người Đổ Soạn nói Vân Môn thấy thỏ thả chim ưng, nên nói bánh hồ. Nếu thế ấy đem bánh hồ cho là siêu Phật việt Tổ làm chỗ thấy, làm sao có con đường sống? Chớ khởi bánh hồ hội, lại chẳng khởi siêu Phật việt Tổ hội, mới là con đường sống. Sánh với "Ba cân gai," "Biết đánh trống" cùng một loại. Tuy nhiên, chỉ nói bánh hồ quả là thật khó thấy. Người đời sau phần nhiều khởi đạo lý nói: "Nói thô và lời tế đều về đệ nhất nghĩa." Nếu hiểu thế ấy, hãy đi làm Tọa chủ, một đời gầy dựng được nhiều tri nhiều giải. Hiện nay thiền khách nói: "Khi siêu Phật việt Tổ thì chư Phật đạp tại gót chân, Tổ sư cũng đạp tại gót chân." Vì thế Vân Môn chỉ nhằm kia nói bánh hồ. Đã là bánh hồ hà hiểu siêu Phật việt Tổ, thử tham kỹ xem?

Khai Mở Đệ Tam Nhãn (Mở Ra Con Mắt Thứ Ba): Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm, một vị lão Thiền sư đưa cây gậy lên trước Tăng chúng và nói: "Chư Tăng, mấy ông có thấy không? Nếu nói thấy, thì mấy ông thấy cái gì? Mấy ông sẽ nói 'Nó là cây gậy phải không?' Nếu nói như vậy thì mấy ông là phạm phu, không có Thiền. Nhưng nếu mấy ông nói: 'Không thấy cây gậy,' thì lão Tăng nói: 'Ở đây lão Tăng cầm cây gậy, làm sao mấy ông có thể phủ nhận sự kiện?'" Không có hý luận trong Thiền. Cho đến khi nào hành giả chúng ta mở con mắt thứ ba ra thì sẽ thấy được điều bí mật ở nơi sâu thẳm nhất, nếu không thì chúng ta sẽ không bao giờ hiểu được các bậc cổ đức nói gì. Con mắt thứ ba ấy là gì trong vấn đề thấy cây gậy lại không thấy cây gậy? Do đâu mà hành giả chúng ta lãnh hội được những việc không hợp với lý luận này? Thiền nói rằng: "Đức Phật thuyết pháp bốn mươi chín năm, mà chưa từng chuyển động tướng lưỡi rộng dài." Làm sao người ta có thể nói mà không chuyển động cái lưỡi cho được? Tại sao phải nghịch lý như vậy chứ? Lời giải thích được Thiền sư Huyền Sa Sư Bị đưa ra như sau: "Tất cả những người đạo cao đức trọng nói là tiếp

vật lợi sinh, nhưng khi họ gặp ba loại bệnh, thì họ đối xử với chúng như thế nào? Người mù không thể thấy cây gậy hay cái vô được đưa ra; người điếc không thể nghe được lời giảng dẫu hay thế mấy; người câm không thể nói được dẫu có bị thúc ép thế mấy. Nhưng nếu những người này không được lợi lạc, thì cuối cùng Phật pháp tốt ở chỗ nào?" Cuối cùng thì lời giải thích của Thiền sư Huyền Sa Sư Bị chẳng đi đến đâu. Có lẽ lời bình của Thiền sư Phật Nhãn sẽ làm sáng tỏ hơn về vấn đề này. Một hôm, Thiền sư Phật Nhãn thượng đường thị chúng: "Mấy ông mỗi người đều có hai lỗ tai, nhưng đã từng nghe được gì? Mỗi người đều có một cái lưỡi, nhưng đã từng nói được gì? Đã không nói, không nghe, không thấy, vậy ở đâu ra sắc, thanh, hương, và vị? Hay là ở đâu ra thế giới này?" Nếu chúng ta vẫn còn mờ mịt với bình luận này, chúng ta hãy xem thử lời giải thích của Thiền Sư Vân Môn Văn Yến (864-949), một trong những vị đại Thiền sư, có thể giúp gì cho chúng ta. Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Vân Môn để được ngộ về lời dạy của Huyền Sa. Vân Môn bảo: "Ông lẽ lạy đi!" Vị Tăng bắt đầu lạy, Vân Môn liền lấy cây gậy đẩy vị Tăng ra, Vị Tăng bèn bước lui lại. Vân Môn nói: "Vậy thì ông không mù." Vân Môn lại gọi vị Tăng ra phía trước, vị Tăng tiến lại gần ở trước. Vân Môn bèn nói: "Vậy thì ông không điếc." Cuối cùng Vân Môn nói: "Ông có hiểu không?" Vị Tăng đáp: "Bạch thầy, con không hiểu." Vân Môn nói: "Vậy thì ông đâu có câm." Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Thiền Học Nhập Môn," với những lời bình giải và động tác này, chúng ta vẫn còn dong ruổi trong lãnh vực "chưa lãnh hội" sao? Nếu vậy, thì cũng không còn cách gì khác hơn là việc trở về với câu kệ ban đầu:

"Tay không cầm cây cước,
Đi bộ cỡi lưng trâu."

Khai mở đệ tam nhãn trong Thiền là hành giả phải thấy rằng cuộc sống này phải được sống như chim bay trong không trung hay như một con cá lội trong nước, không cần bất cứ một sự chuẩn bị nào cho cuộc sống như vậy. Chỉ cần có sự chuẩn bị kỹ càng thì ngay lập tức con người bị quyết định, anh ta không còn tự do nữa. Bạn không sống được cuộc đời mà bạn phải sống, bạn phải chịu đựng khổ sở dưới những hoàn cảnh nghiệt ngã; bạn cảm thấy bị thứ gì đó kềm hãm, và bạn mất đi sự độc lập của mình. Thiền muốn bảo tồn sức sống của bạn, sự tự do vốn có của bạn, và trên hết là tính hoàn chỉnh sẵn có trong bạn.

Khoái Tiệp Nan Phùng (Cơ Hội Tốt Ngàn Năm Khó Gặp): "Cơ hội tốt ngàn năm khó gặp" là công án nói về cơ duyên tiếp dẫn đệ tử của Thiền sư Vân Môn Văn Yến (864-949). Trong thí dụ thứ 54 của Bích Nham Lục, Thiền sư Vân Môn hỏi một vị Tăng: "Vừa rời chỗ nào?" Vị Tăng thưa: "Tây Thiên." Vân Môn hỏi: "Gần đây Tây Thiên có ngôn cú gì?" Vị Tăng liền xòe ngửa hai bàn tay. Vân Môn đánh cho một tát tai. Vị Tăng thưa: "Thoại đầu của con còn." Vân Môn lại xòe ngửa hai bàn tay. Vị Tăng không nói được. Vân Môn liền đánh nữa. Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Vân Môn hỏi một vị Tăng: "Vừa rời chỗ nào?" Vị Tăng thưa: "Tây Thiên." Cái này là đương diện thoại, giống như điện chớp. Vân Môn lại hỏi: "Gần đây Tây Thiên có ngôn cú gì?" Đây cũng chỉ là thuyết thoại bình thường. Vị Tăng này quả thật là một bậc tác gia, lại lật ngược để nghiệm Vân Môn, liền xòe ngửa hai bàn tay. Nếu là người tầm thường gặp phải cái nghiệm này, liền thấy tay chân rối loạn. Vân Môn có cơ chọi đá nháng lửa, làn điện chớp, liền đánh một tát. Vị Tăng nói đánh tức là phải, làm gì được của con. Thấy cơ hội ngàn năm một thuở cho vị Tăng này có chỗ chuyển thân, nên Vân Môn buông ra xòe ngửa hai bàn tay. Vị Tăng không nói được. Vân Môn liền đánh nữa. Xem Vân Môn tự là tác gia, đi một bước biết chỗ rơi một bước, khéo xem trước lại giỏi ngó sau, chẳng mất đường lối. Vị Tăng này chỉ khéo xem trước, mà chẳng giỏi ngó sau. Về sau Thiền sư Tuyết Đậu có làm bài kệ:

"Hổ đầu hổ vĩ nhất thời râu
 Lầm lẫm oai phong tứ bách châu
 Khước vấn bách tri hà thái hiểm
 Sư vân: phóng quá nhất trước."

(Đầu cọp đuôi cọp một thời râu. Lầm lẫm oai phong châu bốn trăm. Lại hỏi tại sao mà quá hiểm. Sư rằng: phóng qua một nước). Thiền sư Tuyết Đậu tụng thoại này rất dễ hiểu đại ý, chỉ tụng cơ phong của Vân Môn. Vì thế nói: "Đầu cọp đuôi cọp một thời râu." Cổ nhân nói: "Chận đầu cọp râu đuôi cọp, câu thứ nhất rõ tông chỉ." Tuyết Đậu chỉ căn cứ theo những dữ kiện căn bản của công án. Sư thích cách mà Vân Môn chận đầu cọp lại khéo nắm đuôi cọp. Vị Tăng xòe ngửa hai tay, Vân Môn liền đánh là chận đầu cọp. Vân Môn xòe ngửa hai tay, vị Tăng không nói được, Vân Môn lại đánh, đó là nắm đuôi cọp. Đầu đuôi đồng râu, mắt như sao băng, tự nhiên chọi đá nháng lửa, tự làn điện xẹt. Liền được "Lầm lẫm oai phong châu bốn trăm", khiến cho cả thế

giới gió thổi vèo vèo. "Lại hỏi tại sao mà quá hiểm", quả là có chỗ nghiệm. Tuyết Đậu nói: "Phóng qua một nước." Hãy nói xem hiện nay khi chẳng phóng qua một nước lại là sao? Người cả thế giới đều phải ăn gậy. Hàng Thiên hòa tử ngày nay đều nói: "Khi Vân Môn xòe ngửa hai tay, cũng là trả lại cho kia bốn phận thảo liệu." Giống thì cũng giống, phải thì chưa phải. Vân Môn không thể chỉ thế ấy bảo ông dừng lại, vẫn còn có việc khác bên cạnh đó.

Lãng Tử Hôi Dầu: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, Thiền sư Vân Môn Văn Yến (864-949) bắt đầu nghiên cứu Khổng học và kinh điển Phật giáo vào năm 14 hay 15 tuổi. Tuy nhiên, vào tuổi 22, ông có quyết định thay đổi cả cuộc đời. "Cho dầu ta có đọc hết hiển kinh và mật kinh trên đời," Vân Môn nhớ lại "điều này giúp ích gì cho ta khi đứng trước lằn ranh sanh tử?" Sau đó, ông như một lãng tử hôi dầu, ông từ bỏ hết sách vở và buông bỏ lối học từ chương. Tiếp theo sau đó, ông tìm đến một thiền sư, người đã dạy cho ông cách tu tham công án. Vân Môn từ chối: "Tôi không muốn tham công án. Tôi tự biết lòng mình đã nguội lạnh như một đống tro tàn, Tôi không còn chút hoài nghi nào cả. Trong cuộc sống thường ngày, cái gì đang hiện hữu? Nó thật là có hay là không? Chỉ cần kiên trì tự hỏi lòng mình như vậy, thế là đủ." Vị thiền sư nói: "Nếu hành trì như thế, ông phải cẩn thận, vì không sớm thì muộn ông sẽ trở thành kẻ ngoại giáo!" Vân Môn nói lại: "Dầu có trở thành một kẻ ngoại giáo, tôi cũng sẽ đạt được an lạc và tự tại!" Thế rồi Vân Môn tiếp tục thiền định nhất tâm trong hai năm. Một ngày khi đang nhặt củi khô trong rừng, ông chợt cảm thấy cả thế gian kể cả chính mình đều cùng sụp đổ. Ngay lúc đó, ông đạt được niềm an lạc vô biên trong lòng. Sau đó, Vân Môn nhớ lại: "Dầu ta đã đạt được an lạc và hạnh phúc đúng theo những gì đã nói trong kinh điển. Còn cái gì là 'giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự' mà chư Phật và chư Tổ đã ấn tâm cho nhau từ nhiều đời nay?" Thế là Vân Môn lại nỗ lực tham thiền thêm hai năm nữa cho đến khi chứng ngộ được ý chỉ Thiền tông, đạt đến tâm giải thoát viên mãn. Khi Vân Môn sắp thị tịch, ông đã từ biệt chúng đệ tử bằng những lời này: "Ta có bốn điều truyền lại cho các con. Thứ nhất, hãy vượt lên trên mọi vướng mắc tâm linh, và dựa vào chân như Phật tánh nơi mình. Thứ nhì, hãy xả bỏ thân tâm đi để tâm lực thoát ly sanh tử. Thứ ba, hãy thực hiện tâm chứng của mình trong cuộc sống cá nhân. Thứ tư, hãy trui rèn trí tuệ của mình trong khói bụi trần lao." Vân Môn đã để lại bài kệ phó chúc như sau:

"Lời cuối trong cuộc đời
Sáng rực cả bầu trời
Chói ngời cả mặt đất."

Vân Môn Lộ Tự: Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Vân Môn: "Nếu giết cha mẹ, có thể sám hối trước chư Phật. Nếu giết Phật giết Tổ thì sám hối ở đâu?" Thiền sư Vân Môn nói: "Đã lộ rồi!" Thiền sư Vân Môn thường dùng một chữ đơn giản hay nhất tự quan để nói về ý chỉ Thiền. Đây là một chữ bí mật để trả lời cho một câu hỏi, đòi hỏi công phu thiền quán mới hiểu được. Đây là thiền hay phương pháp thiền. Đây là loại thiền tập suy tưởng bằng cách xem một từ ngữ nói ra của thiền sư như là một công án. Thiền sư Trung quốc Vân Môn Văn Yển rất nổi tiếng về những công án "Thiền một từ" của mình trong truyền thống nhà Thiền.

Lục Bất Thân (Lục Căn Bất Thân Lục Trần Lục Thức): Theo thí dụ thứ 47 của Bích Nham Lục, một vị Tăng hỏi Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949): "Thế nào là Pháp thân?" Vân Môn đáp: "Sáu chẳng thân." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Vân Môn nói sáu chẳng thân hẳn là khó nắm. Nếu nhắm khi điềm ứng chưa phân nắm được, đã là đầu thứ hai. Nếu nhắm khi điềm ứng đã sanh tiến được, lại rơi vào đầu thứ ba. Nếu nhắm trên ngôn cú biện minh, chợt dò tìm chẳng được. Cứu cánh cái gì là Pháp thân? Nếu là hàng tác gia vừa nghe cử lên liền đứng dậy đi ra. Nếu chờ suy độn cơ, hãy lắng nghe xử phân. Thượng Tọa Phù ở Thái Nguyên trước là giảng sư, một hôm lên tòa giảng về Pháp thân, nói: "Đọc cùng tam tể, ngang khắp mười phương." Có một thiền khách ở dưới tòa nghe liền bật cười. Phù xuống tòa, hỏi: "Vừa rồi tôi có chỗ nào dở, mong thiền giả vì tôi mà chỉ cho." Thiền khách nói: "Tọa Chủ chỉ giảng được bên lượng của Pháp thân, mà chẳng thấy Pháp thân." Thượng Tọa Phù hỏi: "Cứu cánh thế nào mới phải?" Thiền khách bảo: "Hãy tạm bãi giảng, ngồi trong thất, ất được tự thấy." Thượng Tọa Phù làm như lời thiền khách. Một đêm ngồi yên lặng bỗng nghe đánh chuông canh năm, hốt nhiên đại ngộ, liền chạy gõ cửa thiền khách, nói: "Tôi ngộ rồi." Thiền khách hỏi: "Ông thử nói xem?" Thượng Tọa Phù nói: "Kể từ ngày nay tôi chẳng nắm cái lỗ mũi của cha mẹ sanh ra." Trong kinh nói: "Chơn Pháp thân Phật ví như hư không, ứng vật hiện hình như trăng trong nước." Lại vị Tăng hỏi Giáp Sơn: "Thế nào là Pháp thân?" Giáp Sơn đáp: "Pháp thân không tướng." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là Pháp Nhãn?" Giáp Sơn đáp: "Pháp Nhãn

không tỳ." Vân Môn nói: "Sáu chẳng thấu." Công án này có người nói: "Chỉ là sáu căn sáu trần sáu thức, sáu cái này từ Pháp thân sanh, nên sáu căn thấu nó không được." Nếu tình giải như thế ấy, quả thực chẳng dính dáng, lại làm đổi lụy Vân Môn. Cần thấy liền thấy, không có chỗ cho ông đục đẽo. Trong kinh nói: "Pháp ấy chẳng phải chỗ suy nghĩ phân biệt hay hiểu." Vân Môn đáp câu hỏi phần nhiều gợi lên tình giải của người. Vì thế, trong một câu phải đủ ba câu, lại chẳng cô phụ lời hỏi của ông, hợp thời hợp tiết, một lời một câu, vẽ một chấm cũng có chỗ xuất thân. Cho nên nói: "Một câu thấu, ngàn câu muôn câu đồng thời thấu." Hãy nói là Pháp thân, là Tổ Sư? Tha người ba mươi gậy.

Luồng Bệnh Hành Giả: Công án nói về cơ duyên tiếp hóa người học của Thiền sư Vân Môn Văn Yến. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm Thiền sư Vân Môn thượng đường dạy chúng: "Ánh sáng không thấu thoát có hai thứ bệnh: Một là không rõ tất cả chỗ trước mắt còn có vật; hai là thấu được tất cả pháp là không, chỗ mờ mờ dường như còn có vật, cũng là ánh sáng không thấu thoát. Cũng như vậy, Pháp thân cũng có hai thứ bệnh: một là vì pháp chấp chưa quên, vẫn còn kiến giải, rơi ở bên mé Pháp thân; hai là dấu cho thấu qua được mà không thể buông hết, xét kỹ lại vẫn còn một chút hơi hám cũng là bệnh." Chúng ta có thể nói đa số các công án trong nhà Thiền đều dựa trên lập trường chân lý cứu cánh được biểu thị qua 'phủ nhận tuyệt đối' hay là 'minh giải bằng phủ nhận', một phương pháp được các thiền sư ưa chuộng nhất. Các thiền sư linh mãnh đã dùng những từ ngữ và các lối biểu hiện sinh động để giải minh chân lý Bát Nhã. Cách duy nhất để đạt ngộ mà các ngài đã dùng là phương cách đi xuyên qua bức tường chấp trước để cởi bỏ các khái niệm nhị nguyên. Trong Thiền, mục đích của việc thuyết giảng kinh điển chỉ là để giúp hành giả Thấu Thoát và đi đến giải thoát cuối cùng mà thôi.

Vân Môn và Mục Châu: Cơ duyên giác ngộ của Vân Môn giới học thiền đều được biết đến. Khi tìm đến "tham độc" với Mục Châu, người sau này trở thành Thầy của ông, Vân Môn gõ cánh cửa nhỏ bên cạnh cổng lớn đi vào chùa Mục Châu. Mục Châu gọi ra: "Ai thế?" Vân Môn đáp: "Văn Yến." Mục Châu thường không cho ai "độc tham" trừ phi người ấy có nhiệt tình. Tuy nhiên, ông cảm thấy hài lòng với cách gõ cửa của Vân Môn, chứng tỏ Vân Môn rất hăng say nỗ lực vì đạo và chấp nhận cho Vân Môn "độc tham." Vân Môn vừa bước vào thì Mục Châu nhận ra ngay phong thái của Vân Môn, bèn nắm vai bảo Vân

Môn: “Nhanh lên, nói đi, nói đi!” Nhưng Vân Môn vẫn chưa ngộ nên không thể đáp ứng được. Để đẩy tâm Vân Môn đến chỗ giác ngộ, đột nhiên Mục Châu đẩy Vân Môn qua cánh cửa đang hé mở và đóng sầm cánh cửa vào chân của Vân Môn, hét: “Đồ vô tích sự,” cùng với tiếng kêu: “Úi chà!” Mục Châu liền đẩy Vân Môn ra khỏi cửa, cánh cửa đóng sập lại làm cho một bàn chân của Vân Môn bị kẹt lại trong đó và gãy đi. Trong cơn đau ngất, tâm của Vân Môn lúc ấy đã trống rỗng mọi tư niệm, bỗng nhiên giác ngộ. Trường hợp của sư không phải là một biệt lệ, vì trước đó nhị Tổ Huệ Khả cũng đã từng chặt một cánh tay khi đứng trong tuyết lạnh, và Đức Khổng Phu Tử cũng từng nói “Sớm nghe được đạo, chiều dẫu có chết cũng cam.” Trên đời này quả có nhiều người coi trọng chân lý hơn thân mạng.

Nhận Tông Ấn Từ Tuyết Phong: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, Mục Châu hướng dẫn cho Vân Môn đến gặp Tuyết Phong. Khi Thiền Sư Vân Môn (864-949) đến trang sở của Tuyết Phong, thấy một vị Tăng, bèn hỏi: “Hôm nay Thượng Tọa lên núi chẳng?” Vị Tăng đáp: “Lên.” Sư nói: “Có một nhơn duyên nhờ hỏi Hòa Thượng Đường Đầu mà không được nói với ai, được chẳng?” Vị Tăng bảo: “Được.” Sư nói: “Thượng Tọa lên núi thấy Hòa Thượng thượng đường, chúng vừa nhóm họp, liền đi ra đứng nắm cổ tay, nói: “Ông già! Trên cổ mang gông sao chẳng cởi đi?” Vị Tăng ấy làm đúng như lời sư dạy. Tuyết Phong bước xuống tòa, thò ngực ông ta, bảo: “Nói mau! Nói mau! Vị Tăng nói không được. Tuyết Phong buông ra, bảo: “Chẳng phải lời của người.” Vị Tăng thưa: “Lời của con.” Tuyết Phong gọi: “Thị giả! Đem dây và gậy lại đây.” Vị Tăng thưa: “Chẳng phải lời của con, là lời của một Hòa Thượng ở Chiết Trung đang ngụ tại trang sở dạy con nói như thế.” Tuyết Phong bảo: “Đại chúng! Đến trang sở rước vị thiện tri thức của năm trăm người lên.” Hôm sau, sư lên Tuyết Phong. Tuyết Phong vừa thấy liền hỏi: “Nhơn sao được đến chỗ ấy?” Sư bèn cúi đầu. Từ đây khế hợp ôn nghiên tích lũy. Tuyết Phong thầm trao tông ấn cho sư.

Vân Môn Nhất Khúc: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Vân Môn: “Cái gì là khúc Vân Môn?” Vân Môn trả lời: “Ngày hai mươi lăm tháng chạp (là ngày gần cuối năm!)” Trong dân ca Trung Hoa, Vân Môn là tên một khúc nhạc xưa của Trung Hoa. Thiền tông dùng từ này để diễn tả chỗ thâm sâu không thể diễn tả được như tiếng quát lớn của Vân Môn: “Quan”.

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, Thiền Sư Vân Môn Văn Yến (864-949) thường quát lớn: "Quan!" Quan theo nghĩa đen là cửa ải vùng biên giới giữa hai nước để kiểm soát khách lữ hành và hành lý của họ. Tuy nhiên, trong trường hợp này, chữ "Quan" của Vân Môn chỉ là một thán từ, nó không cho phép bất cứ sự phân tách hay giải thích bằng tri thức nào cả. Hành giả tu Thiền chân chánh phải nên nhớ rằng không thể nào bình giảng gì khác hơn được tiếng quát ấy của Vân Môn. Nếu chúng ta cố gắng gán cho chữ "Quan" ấy một khái niệm tri thức ắt lạc mất ngàn trùng trên mây xanh. Và nếu như chúng ta cố hiểu Vân Môn bằng tri thức thì chúng ta sẽ phải khóc thầm cho con cháu chúng ta về sau này.

Nhất Tự Quan: Thuật ngữ Thiền của Nhật Bản có nghĩa là “Rào cản bằng chỉ một từ ngữ.” Đây là loại công án chỉ với một từ ngữ. Những thoại đầu một chữ nổi tiếng là chữ “Vô” của Thiền sư Triệu Châu Tông Thâm và chữ “Thôi” của Thiền Sư Vân Môn Văn Yến (864-949), rút từ công án thứ 8 của Bích Nham Lục: "Vào cuối mùa an cư kiết hạ, Thúc Nham nói với các nhà sư tụ tập lại để nghe mình giảng pháp rằng: 'Trong cả mùa hè, ta hưởng về các con, hỏi các thầy tu trẻ và già; hãy nhìn xem Thúc Nham có còn đủ lông mày hay không!' Bảo Phước nói: 'Bọn kẻ cướp trong lòng bao giờ cũng thấy sợ cả.' Trường Khánh nói: 'Lông mày đã mọc rồi!' Vân Môn thốt lên: 'Thôi!'" Vì độc âm, nên lời gọn ý mạnh, một chữ buông ra là vô số nghĩa được gợi lên, thêm vào đó ý lại hóa ra mơ hồ thành một lợi thế hiển nhiên. Thiền tận dụng tánh chất thiếu chân xác ấy của ngôn ngữ luyện thành một lợi khí đặt vào tay các thiền sư. Không phải Thiền muốn tối nghĩa, muốn đánh lạc hướng, trái lại là khác, nhưng sự thật thì một khi rời khỏi môi, chỉ một tiếng đơn âm thích đáng ấy đủ sống động lên tất cả ý nghĩa, gánh trọn tất cả giang sơn Thiền.

Nhất Tự Thiền: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Vân Môn Văn Yến (864-949): "Cái gì là Thiền?" Vân Môn đáp: "Đúng." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là đạo?" Vân Môn đáp: "Đạt được." Hôm khác, có một vị Tăng hỏi: "Nếu cha mẹ không cho xuất gia thì làm cách nào để xuất gia?" Vân Môn đáp: "Cạn." Vị Tăng nói: "Con không lãnh hội." Vân Môn nói: "Sâu." Cũng theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, Thiền sư Vân Môn được coi là một trong những cao thủ của kỹ thuật "Nhất Tự Quan". Một vị Tăng hỏi Vân Môn: "Thế nào là gương báu Vân Môn?" Sư đáp:

"Tổ." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là con đường thẳng đi đến chỗ Vân Môn?" Sư đáp: "Thân." Vị Tăng lại hỏi: "Trong ba thân Phật, thân nào nói pháp?" Sư đáp: "Yếu." Vị Tăng hỏi tiếp: "Cổ đức có nói 'rõ rồi nghiệp chướng hóa thành không, chưa rõ nợ xưa đành trang trải'. Tôi không biết Nhị Tổ rõ hay chưa?" Sư đáp: "Xác." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là con mắt của chánh pháp?" Sư đáp: "Phổ." Vị Tăng hỏi: "Thế nào là Đạo?" Sư đáp: "Khứ." Vị Tăng hỏi: "Giết cha giết mẹ thì đến trước Phật sám hối, còn giết Phật giết Tổ thì sám hối ở đâu?" Sư đáp: "Lộ." Vị Tăng lại hỏi: "Vì sao nếu cha mẹ không chịu thì không đi tu được?" Sư đáp: "Thiền." Vị Tăng nói: "Con không hiểu." Sư nói: "Thâm." Thiền sư không cần nói quanh co, họ thường nói thẳng và nói ít nhưng đập ngay vào trung tâm của vấn đề. Một chữ bí mật để trả lời cho một câu hỏi, đòi hỏi công phu thiền quán mới hiểu được. Đây là thiền hay phương pháp thiền. Thuật ngữ nhà Thiền của Nhật Bản có nghĩa là "Thiền một từ." Đây là loại thiền tập suy tưởng bằng cách xem một từ ngữ nói ra của thiền sư như là một công án. Thiền sư Trung quốc Vân Môn Văn Yển rất nổi tiếng về những công án "Thiền một từ" của mình trong truyền thống nhà Thiền.

Nhật Nhật Thị Hảo Nhật (Ngày Nào Cũng Là Ngày Tốt): Công án nói về cơ duyên vấn đáp giữa Thiền sư Mục Châu và Vân Môn Văn Yển trong Bích Nham Lục, tấc 6. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949) dạy: "Ngày mười lăm về trước chẳng hỏi ông; ngày mười lăm về sau nói cho một câu xem?" Rồi Vân Môn cũng tự trả lời cho mọi người: "Mỗi ngày đều là ngày tốt." Câu này thông suốt cổ kim, từ trước đến sau đồng thời ngời dứt. Sơn Tăng (Tuyết Đậu) nói thoại như thế cũng là theo lời sanh hiểu, người giết không bằng tự giết, vừa khởi đạo lý là rơi hầm rớt hố. Vân Môn trong một câu đều đầy đủ ba câu trong tông chỉ nhà người. Như thế nói một câu cần thiết phải qui tông, nếu không như thế tức là Đổ Soạn. Việc này không cho nhiều luận thuyết. Song người chưa thấu cần phải như thế, nếu người đã thấu liền thấy ý chỉ cổ nhân.

Vân Môn Nội Châu: Theo thí dụ thứ 62 của Bích Nham Lục, Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949) dạy chúng: "Trong càn khôn giữa vũ trụ, ở trong có hòn ngọc báu ẩn tại hình sơn, cầm lồng đèn đến trong điện Phật, đem ba cửa đến trên lồng đèn." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Vân Môn nói trong càn khôn giữa vũ trụ, ở trong có hòn ngọc báu ẩn tại hình sơn, hãy nói Vân Môn ý tại càn khôn, hay ý tại

lồng đèn? Đây là mấy câu trong Luận Bảo Tạng của Tăng Triệu Pháp Sư, Vân Môn trích ra dạy chúng. Khi Triệu Công ở vườn Tiêu Dao thời Hậu Tần làm luận, viết kinh Duy Ma Cật, mới biết Lão Trang chưa phải hay tốt. Triệu Công lễ Cưu Ma La Thập làm thầy, lại đến tham vấn Bồ Tát Bạt Đà Ba La ở chùa Ngõa Quan, vốn là đệ tử được truyền tâm ấn của vị Tổ thứ 27 ở Ấn Độ. Triệu Công thâm nhập được chỗ sâu kín. Một hôm, Triệu Công bị nạn sắp bị hành hình, xin hẹn lại bảy ngày viết xong bộ luận Bảo Tạng. Vân Môn trích bốn câu trong bộ luận dạy chúng. Đại ý nói làm sao lấy được hòn ngọc báu ẩn trong ẩm giới. Lời nói trong luận cùng lối thuyết thoại trong tông môn phù hợp nhau. Cảnh Thanh hỏi Tào Sơn: "Lý thanh hư khi cứu cánh không thân, thì thế nào?" Tào Sơn đáp: "Lý tức như thế, sự lại làm sao?" Cảnh Thanh thưa: "Như lý như sự." Tào Sơn bảo: "Lừa một mình Tào Sơn thì được, đối với con mắt chư Thánh thì thế nào?" Cảnh Thanh thưa: "Nếu không có con mắt chư Thánh, đâu biết chẳng thế ấy." Tào Sơn bảo: "Quan chẳng cho lọt mũi kim, huống là xe ngựa lén qua." Vì thế nói: "Trong càn khôn giữa vũ trụ, trong có hòn ngọc báu ẩn tại hình sơn." Đại ý nói người người đầy đủ, mỗi mỗi viên thành. Vân Môn trích ra dạy chúng đã là thập phần hiện thành, không thể giống như Tọa Chủ lại vì ông chú giải. Sư vẫn mở lòng từ bi, vì ông chú cước nói: "Cầm lồng đèn đến trong điện Phật, đem ba cửa đến trên lồng đèn." Thử hỏi Vân Môn nói thế ấy, ý tại chỗ nào? Cổ nhân nói: "Thật tánh vô minh tức Phật tánh, thân không huyễn hóa tức Pháp thân." Lại nói: "Chính phàm tâm mà thấy Phật tâm." Hình sơn tức là tứ đại ngũ ấm. Trong có hòn ngọc báu ẩn tại hình sơn, như nói: "Chư Phật tại đầu tâm, người mê chạy ngoài tâm, trong ôm báu vô giá, chẳng biết một đời thôi." Lại nói: "Phật tánh rõ ràng hiển hiện, trụ tướng hữu tình khó thấy, nếu ngộ chúng sanh vô ngã, mặt ta nào khác mặt Phật. Tâm là tâm xưa nay, mặt là mặt thuở bé, kiếp thạch khá đổi dời, cái kia không cải biến." Có người chỉ nhận cái sáng tỏ linh minh là bảo, thế là chẳng được cái diệu của nó. Vì thế, động chuyển chẳng được, xô lăn chẳng đi. Cổ nhân nói: "Cùng thì biến, biến thì thông." Câu "Cầm lồng đèn đến trong điện Phật," nếu là thường tình còn có thể lường xét được. Câu "Đem ba cửa đến trên lồng đèn" lại lường xét được chăng? Vân Môn vì ông đả phá tình thức ý tưởng, được mất phải quấy rồi. Tuyết Đậu nói: "Tôi mến Thiều Dương mới định cơ, một đời vì người tháo đỉnh nhổ chốt." Lại nói: "Ngồi trên giường gỗ biết bao nhiêu, đao bén cắt đi khiến người mến." Vân Môn

nói cầm lồng đèn vào trong điện Phật, một câu này đã cắt đứt rồi vậy. Lại đem ba cửa đến trên lồng đèn, nếu luận việc này như chơi đá nháng lửa, tự lòn điển chớp. Vân Môn nói: "Nếu ông tương đương hãy tìm đường vào. Chư Phật như vi trần ở dưới gót chân ông, ba tạng thánh giáo ở trên đầu lưỡi ông, chẳng bằng ngộ đi thì tốt. Hòa Thượng con, chớ vọng tưởng, trời là trời, đất là đất, núi là núi, nước là nước, Tăng là Tăng, tục là tục." Sư im lặng giây lâu, nói tiếp: "Đem án sơn trước mặt lại cho ta xem?" Có vị Tăng bước ra hỏi: "Học nhưn khi thấy núi là núi, nước là nước thì thế nào?" Vân Môn bảo: "Ba cửa vì sao từ trong này qua, e ông chết đi." Sư bèn lấy tay vẽ một nét nói: "Khi biết được là thượng vị đề hồ, nếu biết chẳng được trở thành độc dược." Vì thế nói: "Liễu liễu, khi liễu không sở liễu huyền huyền, chỗ huyền cần phải che." Tuyết Đậu niêm rằng: "Trong càn khôn giữa vũ trụ trong có hòn ngọc báu ẩn tại hình sơn, treo ở trên vách, Đạt Ma chín năm chẳng dám để mắt nhìn thẳng, nay thiền Tăng cần thấy, nhằm ngay xương sống liền đánh." Xem Sư là bốn phận Tông sư trọn chẳng đem thật pháp trói buộc người. Huyền Sa nói: "Bủa vây chẳng chịu đứng, kêu gọi chẳng quay đầu; tuy vậy, thế ấy cũng là rùa linh kéo lê cái đuôi."

Pháp Thân Khiết Phạn: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Vân Môn: "Cái gì làm siêu việt pháp thân?" Vân Môn đáp: "Nói cho ông biết sự siêu việt không khó, nhưng ý ông muốn nói gì về pháp thân?" Vị Tăng nói: "Hòa Thượng, làm ơn xem xét câu hỏi của con!" Vân Môn đáp: "Hãy để qua một bên chuyện 'xem xét.' Làm sao pháp thân nói?" Vị Tăng đáp: "Như thế này đây! Như thế này đây!" Vân Môn nói: "Đó là thứ mà ông có thể học được từ sàng thiền. Cái mà lão Tăng đang hỏi bây giờ là 'Pháp thân có ăn vật thực hay không?'" Vị Tăng không có gì để nói. Hành giả tu Thiền nên luôn suy ngẫm về những vấn đề sau đây: "Cái gì đang ăn khi chúng ăn vật thực? Cái gì là tổng thể của chúng ta? Từ thân đến tâm cách nhau bao xa?" Vị Tăng không có lời nào để nói.

Phi Thệ Tục Phú: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, Thiền sư Vân Môn Văn Yến (864-949) thường nói một cách tích cực về an tâm lập mệnh và cái giàu phi thệ tục của ngài. Thay vì nói chỉ có đôi tay không, ngài lại nói về muôn vật trong đời, nào đèn trắng quạt gió, nào kho vô tận, thật quá đủ lắm rồi như chúng ta có thể thấy qua bài thơ sau đây:

Hoa xuân muôn đóa, bóng trắng thu

Hạ có gió vàng, đông tuyết rơi
 Tuyết nguyệt phong ba lòng chẳng chấp
 Mỗi mùa mỗi thú mặc tình chơi.

Theo Thiền sư D. T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, bài thơ này không ngụ ý tác giả ăn không ngồi rồi hay không làm gì khác, hoặc không có gì khác hơn để làm hơn là thưởng thức hoa đào nở trong nắng sớm, hay ngắm vầng trăng trong tuyết bạc đầu hiu. Ngược lại, ngài có thể đang hăng say làm việc, hoặc đang dạy đệ tử, hoặc đang tụng kinh, quét chùa hay đẩy cỗ như thường lệ, nhưng lòng tràn ngập một niềm thanh tịnh khinh an. Mọi mong cầu đều xả bỏ hết, không còn một vọng tưởng nào gây trở ngại cho tâm trí ứng dụng dọc ngang, do đó tâm của ngài lúc bấy giờ là tâm ‘không,’ thân là ‘thân nghèo.’ Vì nghèo nên ngài biết thưởng thức hoa xuân, biết ngắm trăng thu. Trái lại, nếu có của thế gian chồng chất đầy con tim, thì còn chỗ nào dành cho những lạc thú thần tiên ấy. Kỳ thật, theo sư Vân Môn thì sự tích trữ của cải chỉ toàn tạo nghịch duyên khó thích hợp với những lý tưởng thánh thiện, chính vì thế mà sư nghèo. Theo sư thì mục đích của nhà Thiền là buông bỏ chấp trước. Không riêng gì của cải, mà ngay cả mọi chấp trước đều là của cải, là tích trữ tài sản. Còn Thiền thì dạy buông bỏ tất cả vật sở hữu, mục đích là làm cho con người trở nên nghèo và khiêm cung từ tốn. Trái lại, học thức khiến con người thêm giàu sang cao ngạo. Vì học tức là nắm giữ, là chấp; càng học càng có thêm, nên ‘càng biết càng lo, kiến thức càng cao thì khổ não càng lắm.’ Đối với Thiền, những thứ ấy chỉ là khổ công bắt gió mà thôi.

Phường Bị Gạo Vô Dụng!: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm, Thiền sư Vân Môn (864-949) thượng đường nói: "Bồ Tát Văn Thân vô cơ biến thành một cây gậy gỗ." Nói xong, Sư đưa gậy vạch đất, rồi tiếp: "Chư Phật nhiều như vi trần hợp lại ở đây nói đủ thứ chuyện vô vấn." Rồi Sư hạ đường. Ngày kia, như thường lệ, Sư thượng đường để nói pháp. Một vị Tăng bước ra, vái lạy và bạch: "Xin Hòa Thượng một lời đáp." Sư gọi lớn: "Chư Tăng." Chư Tăng xoay lại nhìn Sư. Sư hạ đường. Có lần Sư thượng đường, im lặng giây lâu. Một vị Tăng bước ra, bái lạy. Sư hỏi: "Sao chậm vậy?" Vị Tăng toan đáp liền bị Sư mắng: "Rõ là phường bị gạo vô dụng." Đôi khi bài pháp của Sư còn đầy vẻ thất kính đối với đấng giáo chủ mà mình tin tưởng. Như có lần Sư nói: "Vua Tự Tại Thiên và lão già Thích Ca đứng trước sân bàn về Phật giáo. Sao mà rộn ràng vậy?" Lần khác Sư nói: "Những

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

Quan!: Nhân ngày hạ mạt, Thúy Nham nói với Tăng chúng: “Từ đầu mùa an cư đến nay, tôi vì chư huynh đệ nói khá nhiều. Coi thử lông mi của tôi còn không?” Thiền sư Bảo Phước, bạn đồng môn của Thúy Nham, có mặt lúc ấy, nói: “Làm giặc hồng nhân tâm.” Trong khi thiền sư Trường Khánh thì nói: “Mọc nhiều.” Còn Vân Môn (864-949) thì quát lớn: “Quan!” Quan theo nghĩa đen là cửa ải vùng biên giới giữa hai nước để kiểm soát khách lữ hành và hành lý của họ. Tuy nhiên, trong trường hợp này, chữ “Quan” của Vân Môn chỉ là một thán từ, nó không cho phép bất cứ sự phân tách hay giải thích bằng tri thức nào cả. Hành giả tu Thiền chân chánh phải nên nhớ rằng không thể nào bình giảng gì khác hơn được tiếng quát ấy của Vân Môn. Nếu chúng ta cố gắng gán cho chữ “Quan” ấy một khái niệm tri thức ắt lạc mất cả trời Thiền.

Vân Môn Quang Minh: Theo thí dụ thứ 86 của Bích Nham Lục, Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949) dạy: “Mỗi người trọn có ánh sáng hiện tại, khi xem thì chẳng thấy tối mù. Thế nào là ánh sáng của quý vị?” Nói xong Vân Môn lại tự đáp: “Kho trừ ba cửa.” Lại đáp: “Việc tốt chẳng bằng không.” Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, Vân Môn ở trong thất để lời tiếp người: “Cả thầy các ông dưới gót chân mỗi người có một đoạn ánh sáng soi thấu cổ kim, vượt hẳn thấy biết. Tuy nhiên ánh sáng vừa đến hỏi ra lại chẳng hội, há chẳng phải tối mù mù.” Lời nói này đến hai mươi năm trọn không có người hiểu được ý Sư. Sau Hương Lâm cầu xin thay đáp. Vân Môn đáp: “Kho trừ ba cửa.” Lại đáp: “Việc tốt chẳng bằng không.” Bình thường lời đáp thay chỉ là một câu, tại sao trong đây lại hai câu? Câu trước vì ông mở một con đường cho ông thấy. Nếu là kẻ kia, vừa nghe nói đến liền đứng dậy ra đi. Sư sợ người kẹt ở đây, lại nói: “Việc tốt chẳng bằng không.” Như trước vì ông quét sạch. Người ngày nay vừa nghe nói ánh sáng liền trốn tránh đôi mắt nói: “Trong kia là kho trừ, trong kia là ba cửa.” Vẫn không dính dáng. Vì thế nói: “Hiểu lấy ý đầu lưỡi câu, chớ nhận quả cân bàn.” Việc này không ở trên mắt, cũng chẳng ở trên cảnh, cần phải bật tri kiến, quên được mắt, sạch hết mọi thứ bày lộ lộ. Mỗi mỗi trên phần của người, hiện tại nghiên cứu lấy mới được. Vân Môn nói: “Trong ngày qua lại, trong ngày biện người, bỗng nhiên giữa đêm không mặt trời, mặt trăng, đèn, chỗ từng đến thì vẫn đến được, chỗ chưa từng đến lấy lại một vật, lại lấy được chẳng?” Trong Tham Đồng Khế nói: “Chính trong sáng có tối, chớ lấy tối xem nhau, chính trong tối

có sáng, chớ lấy sáng gặp nhau." Nếu ngồi dứt sáng tối, hãy nói là cái gì? Do đó nói: "Tâm hoa phát minh soi sáng cõi nước ở mười phương." Bàn Sơn nói: "Sách chẳng soi cảnh, cảnh cũng chẳng còn, sáng cảnh đều quên, lại là vật gì?" Lại nói: "Chính nơi thấy nghe chẳng thấy nghe, không còn thính sắc đáng trình anh, trong đây nếu liễu toàn vô sự, thể dụng ngại gì phân chẳng phân". Chỉ hiểu câu sau rồi, đến câu trước đạo chơi, cứu cánh chẳng ở trong ấy làm kế sống. Cổ nhân nói: "Lấy gốc không trụ lập tất cả pháp." Chẳng được đến trong này đùa quang ảnh đùa tinh hồn, lại chẳng được hiểu là vô sự. Cổ nhân nói: "Thà khởi chấp CÓ bằng núi Tu Di, chẳng nên chấp KHÔNG bằng hạt cải." Hàng nhị thừa phần nhiều hay rơi vào cái chấp này.

Sa Môn Hạnh: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một hôm Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949) hỏi Thiền sư Tào Sơn Bản Tịch: "Theo con, Sa môn là một nhà tu Phật giáo, từ bỏ gia đình, từ bỏ dục vọng, cố công tu hành và thanh bản tịnh chí. Theo Hòa Thượng, thế nào là Sa Môn hạnh?" Tào Sơn đáp: "Ăn cơm gạo của thường trụ." Vân Môn hỏi: "Khi đi như vậy thì thế nào?" Tào Sơn đáp: "Ông giữ lại được không?" Vân Môn nói giữ được. Tào Sơn hỏi: "Ông giữ thế nào?" Vân Môn thưa: "Chỉ ăn cơm và mặc áo, thì chỗ nào là khó?" Tào Sơn nói: "Sao ông không nói 'mang lông đội sừng'?" Vân Môn lễ bái rồi lui ra. Hôm khác, Vân Môn hỏi: "Người không thay đổi đến, Sư có tiếp không?" Tào Sơn nói: "Tào Sơn ta không rảnh cho loại đó." Có một vị Tăng hỏi: "Người xưa có nói: 'Người người đều có huynh đệ tại trần.' Thầy có thể trình bày cho con biết rõ hay không?" Tào Sơn nói: "Đưa bàn tay ông cho lão Tăng xem." Đoạn Tào Sơn chỉ vào những ngón tay và đếm: "Một, hai, ba, bốn, năm. Đủ cả mà."

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

Vân Môn: Tam Châm Ngôn: Vân Môn thuộc vào số các đại thiền sư đã xử dụng một cách có hệ thống những lời dạy của tiền bối làm phương pháp đào tạo đệ tử từ tập quán này mà có phương pháp "công

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

Vân Môn Tam Cú: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949) dạy: "Có ba câu yếu chỉ cho hành giả tu Thiền: Thứ nhất là hàm cái càn khôn, nghĩa là vạn hữu tự chúng đều là diệu thể chân như. Thứ nhì là tiết đoạn chúng lưu, nghĩa là chặt đứt con đường ngôn ngữ. Thứ ba là tùy ba trục lãng, nghĩa là tùy duyên mà cứu độ đệ tử và chúng sanh.

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

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

Vân Môn: Thất Thông: Theo Bích Nham Lục, Tắc 6, trong hai mươi năm, Thiền sư Linh Thọ Như Mẫn không bỏ nhiệm chức Thủ Tọa.

Sư thường nói: “Thủ Tọa của lão Tăng sanh,' hay nói 'Thủ Tọa của lão Tăng chẵn trâu.” Có khi Sư lại nói: “Thủ Tọa của lão tăng đi hành cước.” Bỗng một hôm, Sư cho đánh chuông kêu chúng ra trước tam quan đón Thủ Tọa. Chúng hội mớ hồ về chuyện này, nhưng Vân Môn thật sự đến trước cổng. Linh Thọ liền mời Vân Môn vào liêu Thủ Tọa nghỉ ngơi. Người đương thời gọi Linh Thọ bằng Thiền sư Tri Thánh, vì Sư biết trước việc quá khứ vị lai. Một hôm, khi làm Thủ Tọa ở chỗ Linh Thọ, Thiền sư Vân Môn khai đường thuyết Pháp, có quan Cúc Thường Thị đặt câu hỏi: “Trái Linh Thọ chín chưa?” Vân Môn đáp: “Có khi nào ông nghe nói là nó chưa chín đâu?” Về sau này, vua Lưu ở Quảng Đông, phong cho Linh Thọ làm Thiền sư Tri Thánh và cho rằng Linh Thọ đời đời chẳng mất thân thông; trong khi Vân Môn có ba đời làm vua nên mất thân thông.

Thẻ Lộ Kim Phong: Thí dụ thứ 27 của Bích Nham Lục. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949): "Khi lá rụng cành khô thì thế nào?" Vân Môn đáp: "Thân bày gió Thu." Thân bày gió thu, dụ cho sự tự tại của hành giả sau khi kiến tánh (tâm không bị ràng buộc bởi phiền não). Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, nếu nhằm trong ấy tiến được mới thấy chỗ vì người của Vân Môn. Kia nếu chẳng được thế, vẫn như xưa là kẻ chỉ nai cho là ngựa, mắt mờ tai điếc, người nào đến cảnh giới này. Hãy nói Vân Môn đáp thoại cho người, hay vì người thù xướng? Nếu nói Vân Môn đáp thoại cho người là nhận lầm trái cân bàn (với tiêu chuẩn cố định). Nếu nói Vân Môn vì người thù xướng thì nào có dính dáng gì. Đã chẳng thế ấy, cứu cánh thế nào? Nếu ông thấy được thấu thì lỗ mũi Thiền Tăng chẳng phải bị một cái véo. Nếu kia chẳng được thế, như xưa đi thẳng vào hang quỷ. Phàm là người dựng lập tông thừa, phải là toàn thân gánh vác, chẳng tiếc lông mày, nhằm miệng cọp nằm ngang, mặc cho nó lôi ngang kéo dọc. Nếu chẳng như thế thì đâu thể vì người được. Ông Tăng này đặt câu hỏi thật là hiểm hóc, nếu lấy việc tầm thường nhìn ông chỉ giống một vị Tăng nhàn rỗi. Nếu căn cứ vào dưới cửa Thiền Tăng, trong chỗ mạng mạch mà xem, quả thật có chỗ huyền diệu. Thử nói lá rụng cành khô là cảnh giới của người nào? Trong 'Thập Bát Vấn' của Phần Dương Thiện Châu, lối hỏi này là 'Biện chủ', cũng gọi là 'Tá sự vấn'. Vân Môn chẳng đời đời một mảy tơ, chỉ nhằm ông nói "Thân bày gió thu." Đáp rất hay, cũng chẳng cô phụ câu hỏi của người. Bởi vì chỗ hỏi kia có mắt sáng, chỗ đáp cũng đúng đắn.

Người xưa nói: "Muốn được thân thiết chớ đem hỏi đến hỏi." Nếu là tri âm, nói ra liền biết chỗ rơi. Chỉ trong câu của Vân Môn, phần nhiều thích gợi tình giải của người. Nếu dùng tình giải hiểu, chưa khỏi tan hết con cháu của ta. Vân Môn thích cỡi ngựa của kẻ trộm để đuổi trộm. Đâu chẳng thấy vị Tăng hỏi: "Thế nào là chỗ phi tư tưởng?" Vân Môn đáp: "Thức tình khó lường." Vị Tăng này hỏi: "Khi lá rụng cành khô thì thế nào?" Vân Môn đáp: "Thân bày gió thu." Trong câu quả thật chặt đứt yếu tâm, chẳng thông phạm thánh, phải hiểu Vân Môn cử một rõ ba, cử ba rõ một. Nếu ông hai câu đó mà tìm thì cũng như ông nhổ mũi tên sau ót vậy. Trong một câu của Vân Môn phải đủ ba câu: phú cái càn không; tùy ba trực lãng; cát tiệt chúng lưu, thì tự nhiên thích hợp. Hành giả tu thiền hãy thử nói trong ba câu này, Vân Môn dùng câu nào tiếp người?

Vân Môn Càn Thi Quyết: Que cứt của Vân Môn, thí dụ thứ 21 của Vô Môn Quan. Một ông Tăng hỏi Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949): "Phật là gì?" Vân Môn đáp: "Que cứt khô." Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, Vân Môn có thể nói là nghèo đến không dọn nổi bữa cơm chay, bận việc đến không có thì giờ thảo thư. Tiện tay vợ lấy que cứt, chống cửa đỡ nhà. Xem đó thì thấy ngay lẽ thịnh suy của Phật pháp. Đây là loại công án "mặc nhiên phủ nhận", nghĩa là, loại công án giải minh chân lý Thiền bằng lối phát biểu hư hóa hoặc phế bỏ. Với loại công án này, chúng ta thường cáo buộc các Thiền sư là phủ nhận. Nhưng kỳ thật họ chẳng phủ nhận gì cả, những gì họ đã làm chỉ nhằm để vạch rõ ra các ảo tưởng của chúng ta cho vô hữu là hữu, hữu là vô hữu, vân vân.

Vân Môn: Thiên Ngữ: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, ngày kia, Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949) thượng đường nói: "Trong tông môn tôi không có ngôn ngữ, vậy, đại ý của pháp Thiền là gì?" Tự nêu lên một câu hỏi, Sư dang đôi tay, không nói một lời, rồi quày quả hạ đường. Đó chính là một loại ngôn ngữ đặc biệt của các thiền sư, họ giải thích giáo lý giác ngộ bằng cách ấy; bằng cách ấy họ trình bày 'cảnh giới thánh trí tự giác' của kinh Lăng Già. Và đó là con đường duy nhất mở ra cho hành giả để chứng minh, nếu chứng minh được, sự tự giác của chư Phật, không phải bằng phương tiện lấy ngôn ngữ biện luận, cũng không phải bằng những phương tiện siêu nhiên, mà chính là trực tiếp bằng vào cuộc sống thường ngày. Vì cuộc sống tự nó rất cụ thể, không liên quan gì đến khái niệm được diễn tả bằng ngôn

ngữ hay hình tướng. Muốn hiểu cuộc sống ấy hành giả chúng ta tự mình phải thể nhập trong nó. Nếu chúng ta cắt nó ra từng phần, hay cắt vụn nó ra để quan sát đó là chúng ta giết chết nó. Khi chúng ta tưởng rằng chúng ta nắm được tinh hoa của đời sống thì đời sống không còn là đời sống nữa, nó đã chết mất rồi, chỉ còn lại các xác khô trơ trọi. Tóm lại, Thiền, trước hết và trên hết, là thân chứng cá nhân; nếu trong đời này có cái gì được gọi là triệt để duy nghiệm, cái ấy là Thiền. Không từ vốn liếng đọc tụng, học hỏi thông qua ngôn ngữ, hay trầm tư mặc tưởng nào có thể làm ra một thiền sư. Trong thiền, cuộc sống cần được nắm bắt trong dòng luân lưu của nó; chặn đứng nó lại để quan sát và phân tách là giết chết nó để chỉ ôm lấy một cái thầy ma lạnh ngắt mà thôi. Vì thế mọi sinh hoạt hằng ngày của hành giả đều phải trôi chảy bình thường như dòng đời của họ thì họ mới có thể có được tuyệt độ hiệu năng trong Thiền. Hơn thế nữa, đối với kiến thức siêu việt trong nhà Thiền, ngôn ngữ chỉ làm trở ngại cho tư tưởng; tất cả tạng Kinh Phật chỉ là những lời phê bình chú giải về vấn đề suy cứu cá nhân. Hành giả tu Thiền nên luôn nhắm vào việc trực tiếp giao cảm với tính chất bên trong của sự vật, coi những đồ phụ thuộc bên ngoài của sự vật là những mối trở ngại cho việc nhận thức sáng suốt chân lý.

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

Vân Môn Thoại Đọa: Vân Môn Sẩy Lời, thí dụ thứ 39 của Vô Môn Quan. Một ông Tăng hỏi Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949): "Quang minh tịch chiếu biến hà sa." Lời nói chưa dứt, Vân Môn vội hỏi: "Chẳng phải thơ của Tú Tài Trương Chuyết đó sao?" Ông Tăng đáp: "Phải." Vân Môn nói: "Sẩy lời rồi vậy!" Về sau Tử Tâm nhắc chuyện lại, bàn rằng: "Thử hỏi đâu là chỗ ông Tăng sẩy lời?" Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, nếu ở đây mà thấy được chỗ dụng bí hiểm của Vân Môn cùng chỗ sẩy lời của ông Tăng, thì có thể làm thầy ở hai cõi trời người. Còn nếu chưa rõ thì tự cứu mình cũng không xong.

Thuyết Giáo: Một hôm, Thiên sư Vân Môn thượng đường thị chúng, nói: “Trong Thiên Tông, làm thế nào để hoàng dương giáo pháp?” Rồi Sư thay mặt đại chúng trả lời: “Hu!” Vào một dịp khác, Sư nói: “Những điều tôi nói lên từ trước đến giờ rốt cuộc là gì?” Hôm nay không đành lòng được, tôi lại phải nói với mấy ông một lần nữa. Trong thế giới cao rộng như thế này, có cái gì làm chướng ngại hay ràng buộc mấy ông? Nếu có cái gì, dầu nhỏ như mũi kim nằm trên đường hoặc chướng ngại mấy ông, hãy gạt qua một bên cho tôi. Mấy ông bảo thế nào là Phật, thế nào là Tổ? Thế nào là núi sông đại địa, là mặt trăng mặt trời, ngôi sao? Thế nào là tứ đại, là ngũ uẩn? Tôi nói thế, chẳng qua chỉ là lời nói của một lão bà ở một cô thôn. nếu tình cờ tôi gặp một vị nào tinh thâm nghe tôi dạy mấy ông như vậy, chắc ông ta nắm lấy chân tôi ném xuống thang. Ông ta có gì trách cứ được không? Dầu sao, sao thế nào được? Mấy ông chớ vì lời tôi nói mà bị kéo, hoặc phiền trách vợ vắn. Trừ phi mấy ông thấu đáo tất cả, bằng không, không bao giờ làm thế được. Hễ mấy ông cố tình chấp vào lão Tăng là sa đọa mất, và gãy chân liền. Dầu vậy, tôi có gì đáng trách không? Vậy thì có vị nào muốn biết một đôi điều của tông môn tôi không? Xin bước ra đây để tôi hỏi thử. Sau đó mới có thể hỏi đầu, và dọc ngang khắp thế giới, đông tây tùy thích.” Một vị Tăng bước ra, toan mở miệng hỏi thì Sư đưa gậy đánh vào miệng, rồi hạ đường. Một hôm khác, Sư vào Đạ Ma đường thì nghe tiếng chuông, Sư nói: “Thế giới rộng như thế kia sao nghe chuông lại mặc áo thất điều vào?” Lần khác Sư chỉ nói: “Đừng thêm sương trên tuyết. Hãy giữ mình. Trân trọng!” Rồi bỏ đi. Có lần Sư bảo: “Coi kìa, Phật điện chạy tuốt vào Tăng đường.” Rồi sau đó, Sư nói thêm: “Người ta đánh trống ở Lạc Phố còn ở Triệu Châu người ta vũ.” Một hôm, Sư ngồi yên trên ghế trước mặt Tăng chúng, gậy lâu nói: “Mưa mãi thế này, không một ngày nắng ráo!” Lần khác, Sư nói: “Coi kìa, không còn gì là sinh khí hết.” Nói xong, Sư làm như té, hỏi: “Hiểu không? Không hiểu thì hỏi cây gậy này nó dạy cho.” Nhiều khi những lời pháp ngắn gọn và vô lý kiểu này của thiên sư làm cho người sơ cơ không hiểu gì hết. Nhưng theo Thiên, những nhận xét kiểu này phô diễn một chân lý một cách rõ ràng và thẳng thắn nhất. Một khi những phương thức hợp lý thông thường không thể dùng để viện dẫn được, thì vì nhu cầu mà vị thiên sư phải nói lên những cảm nghĩ diễn ra tận thâm tâm, nên ngài không thể diễn cách nào khác hơn là tối nghĩa và tượng trưng làm choáng váng người sơ cơ. Dầu vậy, chính các thiên sư vẫn

luôn ưu ái và nhiệt tâm; và nếu mấy ông có lời trách móc xa xôi nào khi bị quả mắng thì ba chục gậy sẽ giáng xuống đầu mấy ông.

Thước Lan Hoa: Theo thí dụ thứ 39 của Bích Nham Lục, một vị Tăng hỏi Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949): "Thế nào là Pháp thân thanh tịnh?" Vân Môn đáp: "Thước Lan Hoa." Vị Tăng lại hỏi: "Khi thế ấy thì sao?" Vân Môn đáp: "Sư tử lông vàng." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, các ông biết chỗ hỏi của vị Tăng và chỗ đáp của Vân Môn chẳng? Nếu hiểu được thì hai miệng đồng không có một cái lưỡi. Nếu chẳng biết chưa khỏi lầm lẫn. Có vị Tăng hỏi Huyền Sa: "Thế nào là Pháp thân thanh tịnh?" Huyền Sa đáp: "Mủ giọt giọt." Người đủ con mắt Kim Cang mời thử biện xem? Vân Môn không đồng người khác, có khi nắm đứng vách cao ngàn trượng, không có chỗ cho ông nghĩ suy, có khi vì ông mở một con đường đồng chết đồng sống. Ba tấc lưỡi của Vân Môn rất sâu kín. Có người nói đó là lối đáp tín thể (tín màu sắc). Nếu hiểu thế ấy, thử nói Vân Môn rơi tại chỗ nào? Cái này là việc ở trong thất, chớ nhằm ra ngoài suy tính. Vì thế, Bách Trượng nói: "Sum la vạn tượng, tất cả ngữ ngôn, đều xoay về nơi mình, khiến lẫn trùng trục, nhằm chỗ sống linh động." Lại nói: "Nếu nghĩ nghĩ suy tìm, liền rơi vào câu thứ hai." Vĩnh Gia nói: "Pháp thân ngộ rồi không một vật, bản nguyên tự tánh thiên chơn Phật." Vân Môn nghiệm vị Tăng này, vị Tăng này cũng là người ở trong thất của Sư, là người tham cứu đã lâu, biết được việc trong thất của Sư, nên tiến ngữ: "Khi thế ấy đi thì sao?" Vân Môn bảo: "Sư tử lông vàng." Hãy nói là chấp nhận y hay chẳng chấp nhận y, là bao y hay biếm y? Nham Đầu nói: "Nếu luận chiến thì mỗi người ở chỗ chuyển." Lại nói: "Kia tham câu sống chẳng tham câu chết. Câu sống tiến được thì vĩnh kiếp chẳng quên, câu chết tiến được thì tự cứu chưa xong." Lại có vị Tăng hỏi Vân Môn: "Phật pháp như trăng trong nước phải chăng?" Vân Môn đáp: "Sóng trong không dường thông." Vị Tăng thưa: "Hòa Thượng từ đâu mà được?" Vân Môn đáp: "Hỏi lại thì đâu đến." Vị Tăng thưa: "Chính khi đi thế ấy là sao?" Vân Môn đáp: "Đường núi cống trùng điệp. Phải biết việc này chẳng ở trên ngôn cú, như chọi đá nháng lửa, tự làn điển chớp, nắm được nắm chẳng được chưa khỏi tan thân mất mạng."

Tiếng Chuông Và Tính Không Chân Thật: Một hôm, khi thấy một vị Tăng đang đánh chuông, Thiền sư Vân Môn hỏi: "Ai làm chuông này vậy?" Vị Tăng không trả lời, ngay đó Thiền sư Vân Môn nói: "Ông hỏi lão Tăng đi, lão Tăng sẽ trả lời ông." Vị Tăng hỏi và Thiền sư nói:

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

Vân Môn Tô Lư (Tố Lô): Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm, Thiền sư Vân Môn Văn Yến (864-949) thượng đường thị chúng, nói: “Trên cánh đồng vung rãi những xác chết; chỉ có những ai vượt qua được rừng gai mới là tác gia đích thực (trong Thiền, đồng bằng tiêu biểu cho Thiền không làm gì cả; rừng gai là ẩn dụ cho phương sách giảng dạy của vị Thiền sư).” Lúc đó có một vị Tăng bước tới và nói: “Nếu là vậy, thì thủ tòa có kỹ xảo đích thực.” Vân Môn nói: “Tố Lô! Tố Lô! (lời chú có nghĩa là 'Ra ngoài, ra ngoài' hay 'Đi tới, đi tới,' với ý định kêu gọi sự trợ giúp từ chư Phật hay chư Bồ Tát trong việc đuổi ma đuổi quỷ)”

Tổng Thể Trọn Vẹn: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm có một vị Tăng đến diện kiến Thiền Sư Vân Môn Văn Yến (864-949) và nói: 'Giả thiết như Đại sư gặp một người vừa mù, vừa câm vừa điếc. Vì anh ta không thấy được những cử chỉ, hoặc nghe được những lời giảng của Đại sư và cũng không hỏi được Đại sư một câu, đối với anh ta, Đại sư thật là vô dụng. Đại sư không thể cứu vớt anh ta, vậy Đại sư hãy nhìn nhận mình là một vị thầy vô giá trị.' 'Hãy vái chào ta đi!' Đại sư nói. Nhà sư thẳng thốt tuân lệnh, đứng dậy, cúi mình vái chào và thẳng người chờ nghe câu trả lời. Thay vì trả lời, Vân Môn vung cây gậy lên làm cho vị Tăng phải nhảy lui. 'Tốt, như vậy, người không mù. Bây giờ hãy bước lại gần đây.' Vị Tăng làm theo lời yêu cầu của Vân Môn. 'Tốt, như vậy, người cũng không điếc. Người đã hiểu chưa?' 'Thưa Đại sư, hiểu cái gì ạ?' 'A! Người cũng không câm.' Nghe thế, vị Tăng giác ngộ, như người vừa tỉnh giấc ngủ dài... Công án này cho thấy luận thuyết căn bản của Thiền trong bản chất tinh túy, mỗi người trong chúng ta không thiếu một thứ gì, và giống như một vòng tròn, không thể thêm vào hoặc bớt đi một chút gì. Mỗi người chúng ta là một tổng thể trọn vẹn, đầy đủ, hoàn hảo và mọi vật khác cũng vậy.

Ngay cả một người mù, dẫu mù lòa, vẫn không khiếm khuyết một điều gì."

Tông Môn Lão Tăng Ngang Dọc Tự Do!: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm, Thiền sư Vân Môn (864-949) thượng đường dạy chúng: "Tông môn tôi ngang dọc tự do, nắm bỏ tùy lúc." Một vị Tăng bước ra hỏi: "Thế nào là bỏ?" Sư đáp: "Đông đi Xuân lại." Vị Tăng lại hỏi: "Khi Đông đi Xuân lại thì như thế nào?" Sư đáp: "Gậy vác ngang vai, Đông Tây Nam Bắc, mặc tình đập vào gốc mục." Như vậy, chúng ta có thể nói một cách cả quyết rằng trong Thiền không có cái gì là khuôn phép hết, mỗi người tùy tiện giải quyết nỗi khó khăn riêng theo mỗi cách khác nhau.

Trần Trần Tam Muội: Theo thí dụ thứ 50 của Bích Nham Lục, một vị Tăng hỏi Thiền Sư Vân Môn Văn Yến (864-949): "Thế nào là trần trần tam muội?" Vân Môn đáp: "Cơm trong bát, nước trong thùng." Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, các ông lại định đúng được chẳng? Nếu các ông định đúng được thì lỗ mũi Vân Môn ở trong tay các ông. Nếu định đúng chẳng được thì lỗ mũi các ông ở trong tay Vân Môn. Vân Môn có câu chặt đĩnh cắc sắt, trong một câu đủ ba câu. Có người hỏi đến liền nói, cơm trong bát, mỗi hạt đều tròn; nước trong thùng, mỗi giọt đều ướt. Nếu hiểu thế ấy, chẳng thấy chỗ Vân Môn đoan đích vì người.

Trí Của Bạc Cổ Đức: Trong Thiền, có loại câu hỏi đặc ra lời nói của một bậc lão túc. Một nhà sư hỏi Vân Môn: "Trùng mắt lên mà cũng không thấy bờ mé thì làm sao?" Vân Môn bảo: "Xem kìa?"

Trụ Trụợng: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XIX, một hôm, Thiền Sư Vân Môn Văn Yến (864-949) thượng đường, giờ gậy lên nói với một nhóm đồ chúng: "Toàn thể núi sông thế giới đều nằm trong cây trụ trụợng này cho sống hoặc giết chết." Một vị Tăng bước ra hỏi: "Thế nào là giết?" Sư đáp: "Nó đang chết." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là cho sống?" Sư đáp: "Ông nên làm chủ." Vị Tăng lại hỏi: "Khi không giết chết, không cho sống, thì thế nào?" Vân Môn đứng dậy, đọc: "Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa." Ở đây, cái có và cái không của lý luận nhị nguyên thường được các thiền sư diễn tả bằng những chữ đối đãi thông thường như 'giết chết' và 'cho sống', 'cướp lấy' và 'ban cho', 'khẳng định' và 'phủ định'. "Tối sơ nhất cú" là vậy. Đây là tổng đề của Vân Môn, cụ thể hòa đồng cả chánh đề và phản đề, thoát ngoài tứ cú không áp dụng vào đâu được. Vào hôm khác, Vân Môn (864-949) thượng đường, giờ

gậy lên nói với một nhóm đồ chúng: "Cái gì đây? Nếu nói là cây gậy, mấy ông đọa ngay địa ngục; nếu chẳng phải là cây gậy thì là cái gì?" Ý tưởng của Vân Môn cốt giữ cho đầu óc chúng ta thoát ngoài những ràng buộc nhị nguyên và triết lý hư tưởng. Lúc đó nếu có một vị Tăng bước đến, nắm cây gậy trong tay Vân Môn và ném xuống đất. Đó có phải là câu trả lời chẳng? Đó có phải là thủ đoạn đáp lại lời hăm dọa "đọa ngay địa ngục" của Vân Môn chẳng? Đó có phải là con đường thoát ngoài bốn mệnh đề của "tứ cú", siêu lên nếp tư tưởng luận lý chẳng? Tóm lại, con đường tự do giải thoát là như vậy chẳng? Trong Thiền không có cái gì là khuôn phép hết, mỗi người tùy tiện giải quyết nỗi khó khăn riêng theo mỗi cách khác nhau. Đó là chỗ bắt nguồn độc đáo của Thiền, đầy sinh khí và sáng tạo.

Trụ Trượng Hóa Long: Theo thí dụ thứ 60 của Bích Nham Lục, một hôm, Thiền Sư Vân Môn Văn Yến (864-949) cầm cây gậy chỉ chúng nói: "Cây gậy hóa làm rồng, nuốt hết càn khôn rồi vậy, núi sông đất liền chỗ nào được?" Theo Viên Ngộ trong Bích Nham Lục, như Vân Môn nói cây gậy hóa làm rồng, nuốt hết càn khôn rồi vậy, núi sông đất liền chỗ nào được? Nếu nói có ắt mù, nếu nói không ắt chết, lại thấy Vân Môn chỗ vì người chẳng? Trả cây gậy lại cho ta. Người thời nay chẳng hội chỗ riêng bày của Vân Môn, lại nói tức sắc minh tâm, gá vật bày lý. Như đức Phật Thích Ca 49 năm thuyết pháp, không thể không biết cái nghị luận này, cơ sao lại đưa cành hoa, Ca Diếp cười chum chim? Ông già này lại hồ đồ nói: "Ta có chánh pháp nhãn tạng niết bàn diệu tâm, phân phó cho Ma Ha Ca Diếp." Lại đâu cần riêng truyền tâm ấn. Quý vị đã là khách dưới của Tổ Sư, lại rõ được riêng truyền tâm ấn chẳng? Trong ngực nếu có một vật thì núi sông đất liền quả nhiên hiện tiền; trong ngực nếu không một vật thì bên ngoài toàn không mảy tơ, nói gì lý cùng trí hiệp, cảnh cùng thân hội. Cơ sao? Bởi một hội thì tất cả hội, một sáng thì tất cả sáng. Trường Sa nói: "Người học đạo mà chẳng biết chơn, chỉ vì từ xưa nhận thức thần, vô lượng kiếp nay gốc sanh tử, kẻ sĩ liền gọi người xưa nay." Nếu chợt đập tan ấm giới, thân tâm nhất như, ngoài thân không thừa, vẫn chưa được một nửa, nói gì là tức sắc minh tâm, gá vật bày lý. Cổ nhân nói: "Một hạt bụi vừa dấy, đại địa toàn trâu." Hãy nói cái nào là một hạt bụi? Nếu biết được hạt bụi này thì biết được cây gậy. Vừa nắm cây gậy đưa lên liếc thấy tung hoành diệu dụng. Nói thoại thế ấy, sớm thành sẵn bìm rồi, hướng lại là hóa làm rồng. Tạng Chủ Khánh nói: "5048 quyển lại

có nói thoại thế ấy chẳng?" Vân Môn có khi nhằm chỗ cây gậy nắm lấy thì toàn cơ đại dụng, vì người một cách linh động. Ba Tiêu dạy chúng: "Lỗ mũi của thiền Tăng trợn ở trên đầu cây gậy." Vĩnh Gia cũng nói: "Chẳng phải tiêu hình việc truyền rỗng, gậy báu Như Lai còn dấu vết." Thuở xưa Như Lai ở chỗ Phật Nhiên Đăng nói: "Chỗ này nên cất chùa." Khi ấy có một vị thiền tử bèn cặm một cọng cỏ, nói: "Cất chùa xong." Quý vị hãy nói tin tức này từ chỗ nào được? Tổ Sư nói: "Đầu gậy thủ chứng, dưới hét thừa đương." Hãy nói thừa đương cái gì? Chợt có người hỏi thế nào là cây gậy? Phải chăng liền nhào lộn? Phải chăng liền vỗ tay? Thấy đều là đùa tinh hồn, tức cười không dính dáng.

Tu Di: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển XVII, một hôm, thiền sư Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949) thượng đường nói: "Mấy ông khá tìm ra con đường vào. Chư Phật nhiều như vi trần nằm dưới gót chân mấy ông. Ba tạng thánh giáo nằm trên đầu lưỡi mấy ông. Tuy nhiên, khi ngộ là xong hết. Mấy ông chớ nghĩ nhầm. Trời là trời, đất là đất, núi là núi, nước là nước, tăng là tăng, tục là tục." Giây lâu Sư nói tiếp: "Mang ngọn Tu Di vào đây ta xem thử!" Hôm khác, có một vị Tăng hỏi Sư: "Khi không một niệm khởi lên có gì sai trái hay không?" Thiền sư Vân Môn cũng đáp: "Mang ngọn Tu Di vào đây ta xem thử!"

Vẫn Còn Ở Trong Hang Ổ Như Trước Đây: Trong Thiền, người tu hành chưa đạt đến cảnh giới giác ngộ thì vẫn còn bị cảnh giới mê vọng làm khốn đốn. Theo thí dụ thứ 6 của Bích Nham Lục, một hôm Thiền Sư Vân Môn Văn Yển (864-949) dạy: "Ngày mười lăm về trước chẳng hỏi ông; ngày mười lăm về sau nói cho một câu xem?" Rồi Vân Môn cũng tự trả lời cho mọi người: "Mỗi ngày đều là ngày tốt." Vân Môn trong một câu đều đầy đủ ba câu trong tông chỉ nhà người. Như thế nói một câu cần thiết phải qui tông, nếu không như thế tức là Đổ Soạn. Việc này không cho nhiều luận thuyết. Song người chưa thấu cần phải như thế, nếu người đã thấu liền thấy ý chỉ cổ nhân. Kỳ thật "Thong dong dẫm đạp lên tiếng suối reo" chẳng phải vậy? "Phỏng xem vẽ được dấu chim bay" cũng chẳng phải vậy? "Cỏ xanh rì" cũng chẳng phải vậy? "Khói phủ ngang đầu" cũng chẳng phải vậy? Tuy tất cả đều chẳng phải, chính là "Không sanh bên núi hoa rơi loạn." Cần phải chuyển qua bên kia mới được. Đâu chẳng thấy tôn giả Tu Bồ Đề ngồi yên trong núi, chư Thiên mưa hoa tán thán. Tôn giả hỏi: "Trong không trung ai làm mưa hoa tán thán?" Chư Thiên nói: "Tôi là trời Đế Thích." Tôn giả

hỏi: "Tại sao ông tán thán?" Trời Đế Thích nói: "Tôi tôn trọng tôn giả nói Bát Nhã Ba La Mật Đa hay." Tu Bồ Đề nói: "Tôi đối với Bát Nhã chưa từng nói một lời, ông vì sao tán thán?" Đế Thích nói: "Tôn giả không nói, tôi không nghe, không nói không nghe là chân Bát Nhã." Đế Thích lại làm chấn động đại địa và mưa hoa khắp trời. Thiền sư Tuyết Đậu cũng làm bài kệ:

"Vũ quá vân ngưng hiểu bán khai
Sổ phong như họa bích thoi ngôi
Không sanh bất giải nham trung tọa
Nặc đắc thiên hoa động địa lai."

(Mưa tạnh mây ngưng sáng nửa trời. Vẽ ra mấy ngọn núi chập chùng. Không sanh chẳng hiểu ngôi trong núi. Thâm được Thiên hoa tán khắp nơi). Trời Đế Thích mưa hoa khắp đất, ngay điểm này còn chỗ nào cho mấy ông trốn lánh? Tuyết Đậu lại nói:

"Ngã khủng đào chi đào bất đắc
Đại phương chi ngoại giai sung tặc
Mang mang nhiều nhiều tri hà cùng
Bát diện thanh phong nặc y ngặc."

(Ta ngại trốn đi trốn chẳng được. Bên ngoài đại phương đều đầy ngất. Lãng xăng rồi rắm biết sao cùng. Tắm hưởng gió lành thấm mặc áo). Dầu được lột trần sạch sẽ, trọn không và thanh tịnh, không một mảy may lầm lỗi, đây cũng chưa phải là cứu cánh. Cuối cùng là cái gì? Hãy xem kỹ câu này: "Ta khảy móng tay; Hư không thật thấm hại!" Tiếng Phạn "Thuấn Nhã Đa" một cách tương đối có nghĩa là Hư Không. Vì thể không thân, xúc chạm hào quang Phật soi mới hiện được thân. Khi mấy ông giống như "Thuấn Nhã Đa", chính là khi Tuyết Đậu khéo khảy móng tay cũng phải buồn thảm. Tuyết Đậu lại nói: "Chớ có động thủ!" Khi mấy ông động thủ thì sao? Thì cũng giống như mấy ông ngủ mở mắt giữa trời dưới ánh mặt trời sáng rực.

Zen Master Yun-Men Wên-Yen's Methods of Sudden Teachings

Zen Master Yun-Men-Wen-Yen, name of a Chinese Zen master in the tenth century. We do have pretty much detailed information on this Zen Master; however, there is some interesting information on him in

the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX: Zen master Wen-Men, his name was Chang-Hsueh-Feng, was born in 864, from a very poor family, at a place which is now called Hangzhou. As a young man, he first entered monastic life under a Vinaya master named Zhicheng. After serving as that teacher's attendant for many years. Yunmen exhausted the teachings of the Vinaya and set off to study elsewhere. Even though he first attained realization under Muzhou, he is generally recognized as a student and dharma successor of Hsueh-Feng-I-Ts'un, and the master of Hsiang-Lin-Ch'eng-Yuan, Tung-Shan-Shou-Chu, and Pa-Ling-Hao-Chien. He was a noted monk during the end of the T'ang dynasty, who, like Lin-Ji, used vigorous language and jarring tactics to bring his disciples to self-awakening. He founded the Cloud-Gate Sect. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

Who Is That Never Becomes Sick?: One day, Zen master Yun Men asked a monk: "What is your business now?" The monk said: "Nursing the sick." Yun Men asked: "Do you know that there is one who never gets sick?" The monk said: "I do not understand." Yun Men said: "Whether you say 'yes' or whether you say 'no,' it is all the same thing as 'I do not understand.'" The monk was silent. Yun Men said: "Why don't you ask me?" The monk asked: "Who is it that never becomes sick?" Yun Men pointed at a monk who happened to be near him. As a matter of fact, according to the Prajna-paramita Sutra, the Bodhisattva is not to become frightened about sickness for there is no such thing as sickness in the realm of enlightenment. And Yun Men wanted to remind the monk try to be as the monk who stood next to him, the one who said nothing, who asked nothing.

A Golden-Haired Lion: According to the The Pi-Yen-Lu, example 39, a monk asked Yun-mên, "What is the Pure Body of Reality?" Yun-mên said, "A flowering hedge." The monk asked, "What is it like when one goes on in just such a way?" Yun-mên said, "A golden-haired lion." He sees the sixteen-foot golden body of Buddha in a heap of dust, mottled and mixed up, what is it?. This term shows the equality of everything including the Buddha-nature. In other words, mind, Buddha, and all the living, these three are not different.

The Eight Essential Things of the Yun Men Sect: According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XIX, There are

eight essential things that help practitioners to achieve enlightenment in the Yun-men Sect. First, speeches and thoughts are inconceivable. Second, save students and sentient beings in accordance with their levels. Third, thoroughly understand the teaching methods of the sect. Fourth, not allowing practitioners to have time with deluded thoughts so they can cut away delusions. Fifth, not be attached to speeches and words. Sixth, with strict methods of instructions, practitioners cannot beat around the bushes but to go straight to zen practice. Seventh, help practitioners get rid of the two wrong views: Cannot thoroughly see one's own pure nature, and being attached to one's own views. Eighth, create opportunities for practitioners to achieve sudden enlightenment.

Where Is the Most Important Part?: One day, Zen master Yun-men entered the hall and addressed the assembly, saying, "When the robe is split in two, torn in three, where then is the eye of the needle (in Zen, the eye of the needle means the essence or the most important part)? Pick the pieces up one by one and bring them here to me." On behalf of the audience he said, "Above, between, below."

Putting on Seven-Piece Robe at the Sound of the Bell: Putting on a seven-piece robe when hearing the sound of the bell, example 16 of the Wu-Men-Kuan, one day, Yun-men said, "See how vast and wide the world is! Why do you put on your seven-piece robe at the sound of the bell?" Yun-Men, who made such skillful use himself of the words of the ancient masters, was at the same time very mistrustful of the written word, which could all too easily be understood literally but not really grasped. Thus he forbade his students to write his sayings down. Owing to one of his followers, who attended his discourses wearing a paper robe on which he took notes in spite of the ban, that many of the imperishable sayings and explanations of the great Ch'an master have been preserved. According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, Zen practitioners should always remember that in training the Way, don't be victimized by sounds; don't follow up on forms. You may have realization on hearing a sound or enlightenment on seeing a form, that's natural. But don't you know that true Zen practitioners can ride sounds and veil forms? They see all and sundry clearly; they handle each and every thing deftly. Perhaps you are such a person. However, let's be honest with ourselves, does the sound come to the ear, or does the ear go to the sound? And if you have transcended sound and silence, what

do you say at such a point? If you listen with your ear, it is hard to understand. If you hear with your eye, you are intimate at last.

Ancient Buddhas and the Pillar: Yun Men's Ancient Buddhas and the Pillar, the koan about the potentiality and conditions that Zen master Yun-men Wen-yen taught his assembly in example 83 of the Pi-Yen-Lu. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, one day, Zen master Yun Men entered the hall and addressed the community, saying, "The ancient Buddhas and the pillar merge' what level of mental activity is this?" He himself said on their behalf, "On South Mountain clouds gather, on North Mountain rain falls." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, Great Master Yun Men produced more than eighty men of knowledge. Seventeen years after he passed on, when they opened his tomb and beheld him, his body was not decomposed, but upright and sound formerly. The field of his vision had been bright and clear, his mentality and perspective swift. All his instructions, alternative remarks, and words spoken on behalf of others were direct, solitary, and steep. This present case is like sparks struck from stone, like flashing lightning; in fact, it's "a spirit appearing and a demon disappearing." Librarian Ch'ing said, "Is there such talk in the whole great treasury of the Teachings?" People these days make their living on emotional interpretations and say "Buddha is the guide for the three realms, the compassionate father of the four others of living beings. Why then do the ancient Buddhas merge with the pillar?" If you understand this way, you'll never be able to find it. Some call Yun Men's saying "Calling out from within nothingness." They are far from knowing that the talk of the teaching masters of our schoolcuts off conceptual consciousness, cuts off emotional evaluation, cuts off birth and death, and cuts off the defilement of doctrine, enters the correct state without retaining anything at all. As soon as you rationalize and calculate, you tie your hands and feet. But tell me, what was old Yun Men's meaning? Just make mind and objects a single thusness; then good and bad, right and wrong, won;t be able to shake you. Then it it will be all right whether you say "there is" or "there isn't"; then it will be all right whether you have mental activity or you don't. When you get here, each and every clap of the hands is the true imperative. My late teacher Wu Tsu said, "Yun Men, supposedly so great, really didn't

have much guts." If it were me, I just would have told him, "The eighth level of mental activity." He said, "The ancient Buddhas and the pillar merge; what level of mental activity is this?" In that moment he wrapped it all up in front of you. When a monk asked him what this meant, Yun Men said, "one belt worth thirty cents." He has the eye to judge heaven and earth. Since no one understood, afterwards he himself spoke on their behalf: "On South Mountain clouds gather, on North Mountain rain falls." Thus he opened up a route of entry for future students. That's why Hsueh Tou picks out the place where he settles heaven and earth to make people see. But as soon as you blunder into calculation, you stumble past and miss it, though it's right in front of you. You simply must go to the source of Yun Men's fundamental meaning to clearly understand his lofty mind.

Yun Men's Broken Leg: The koan about the potentiality and conditions of enlightenment of Zen master Yun-mên. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, the circumstances of Yun-Men's enlightenment are known to all Zen practitioners. Seeking "private consultation" with Mu-Chou, who became his master later on, Yun-Mên rapped on the little door on the side of the large gateway leading to Mu-Chou's temple. Mu-Chou called out: "Who is it?" Yun Mên answered, "Wen-Yen" Mu-Chou, whose habit it was to refuse "private consultation" to all but the most ardent truth-seekers, felt satisfied from Yun-Mên's knock and the tone of his voice that he was earnestly striving for truth, and admitted him. Scarcely had he entered when Mu-Chou, perceiving the state of his mind, seized him by the shoulders and demanded: "Quick, say it, say it!" But Yun-Men not yet understanding, could not respond. To jolt his mind into understanding, Mu-Chou suddenly shoved him out through the partly opened door and slammed it on his leg, shouting: "You good-for-nothing!" With a cry of "Ouch!" While the door was hastily shut, one of Yun-Men's legs was caught and broken. Yun-Mên, whose mind at that moment was emptied of every thought. The intense pain resulting from this apparently awakened the poor fellow to the greatest fact of life. He suddenly became enlightened. The realization now gained paid more than enough for the loss of his leg. He was not, however, a sole instance in this respect, there were many such in the history of Zen who were willing to sacrifice a part of the body for the

truth, i.e., Hui-K'o, the second patriarch, who cut his hand while standing in the snow. Confucius also said: "If a man understands the Tao in the morning, it is well with him even when he dies in the evening." In this life, some would feel indeed that truth is of more value than their own lives.

Medicine and Disease Subdue Each Other: According to example 87 of the Pi-Yen-Lu, one day, Yun Men, teaching his community, said, "Medicine and disease subdue each other: the whole earth is medicine; what is your self?" According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, do all of you have a way to get out? Twenty-four hours a day, concentrate on "towering like a mile-high wall." Te Shan's blows fall like rain, Lin Chi's shouts roll like thunder; putting this aside for the moment, Sakyamuni is himself Sakyamuni and Maitreya is himself Maitreya. Those who don't know what it comes down to frequently understand by calling it "medicine and disease merging with each other." For forty-nine years, in more than three hundred assemblies, the World Honored One adapted to potential to set up the teachings; all of this was giving medicine in accordance with the disease, like exchanging sweet fruit for bitter gourds. Having purified your active faculties, he made you clean and free. "The whole earth is medicine." Where will you sink your teeth into this? If you can sink your teeth in, I'll grant that you have a place to turn around and show some life; then you see Yun Men in person. If you look around and hesitate, you won't be able to get your teeth into it; Yun Men is the one under your feet. "Medicine and disease subdue each other." This is just an ordinary proposition. If you cling to existence, he speaks of nonexistence for you; if you are attached to nonexistence, he speaks of existence for you. If you are attached to neither existence nor nonexistence, he manifests the sixteen-foot golden body for you in a pile of crap and rubbish, appearing and disappearing. Right now this whole great is a profuse array of myriad forms, up to and including one's own self. At once it's medicine; at such time, what will you call your self? If you only call it medicine, even by the time Maitreya Buddha is born down here, you still won't have seen Yun Men even in dreams. Ultimately, how is it? "Perceive the meaning on the hook; don't stick by the zero point of the scale." One day Manjusri ordered Sudhana to pick medicinal herbs. He said, "If there is something that is not medicine, bring it to me."

Sudhana searched all over, but there was nothing that was not medicine. So he went back and told Manjusri, "There is nothing that is not medicine." Manjusri said, "Gather something that is medicine." Sudhana then picked up a blade of grass and handed it to Manjusri. Manjusri held it up and showed it to the assembly, saying, "This medicine can kill people and it can also bring people to life." This talk of medicine and disease subduing each other is extremely difficult to see. Yun Men often used it in his room to guide people. One day Elder Chin O called on Hsueh Tou. Chin O was an adept, an honorable worthy of the Yun Men succession. They discussed this statement "medicine and disease subdue each other" all night until dawn before they were finally able to exhaust its excellence. At this point no learned interpretations, thought or judgment can be employed.

Yun Men's Great Enlightenment: Daigo or Great Realization, a symbolization or an alternative saying or answer that a commentator appends to a kôan to complete the case. The term literally means "words offered in place of another" and refers specifically to cases in which the commentator provides an answer of his own devising when the disciple in the original exchange (mondo) was unable to reply. The term is used for one of two basic kinds of answers that masters would traditionally provide for kôan in compilations of historical cases. The other major style of appended answer is the betsugo (alternative answer), a saying with a different opinion. The term "Daigo" originally referred to the spontaneous comments that masters made during actual question-and-answer sessions with their disciples. If the students failed to respond to a question, the master would make a comment in their stead. In the Pi-Yen-Lu, case 86, for example, Yun men answered his own question in place of his students. When he asked, "Each person possesses their own light, but if one tries to search for it, all is darkness. What is this light?" He received no response. Then he gave two answers, "The monastery halls and gate," and "Even something one enjoys is not better than nothing."

Upside-Down Statement: According to example 15 of the Pi-Yen-Lu, a monk asked Yun-men, "When it's not the present intellect and it's not the present phenomenon, what is it?" Yun-men said, "An upside-down statement." Yun-men was a noted monk during the end of the T'ang dynasty, who, like Lin-Ji, used vigorous language and jarring

tactics to bring his disciples to self-awakening. Master Yun-Men's sayings and answers are highly prized in Ch'an tradition. No other master's words are so frequently cited in the great koan collections as his. It is said that his words always fulfill three important qualifications of a "Zen word." Usually his answers correspond to the question posed "the way a lid fits a jar." These answers have the power to cut through the delusion of his students' dualistic way of thinking and feeling like a sharp sword. His answers follow the capacity for understanding and momentary state of mind of the questioner "as one wave follows the previous one." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, in example 15 of the Pi-Yen-Lu, the monk (who asked Yun-men) is unquestionably an adept, to know how to pose questions like this. The question by the monk in this case is a question to demonstrate understanding, and it can also be called a question with a concealed barb. For anyone but Yun-men, there would have been no way to cope with this monk. Yun-men possesses such ability that he cannot but reply once the question is raised. Why? An expert teaching master is like a bright mirror on its stand; if a foreigner comes a foreigner is reflected, and if a native comes a native is reflected. An ancient said, "If you want to attain intimate understanding, don't use a question to ask a question. Why? Because the answer is where the question is." Since when have the sages from past times ever had anything to give to people? Where is there Ch'an or Tao that can be given to you? If you don't do hellish deeds, naturally you will not bring on hellish results. If you don't create heavenly conditions, naturally you won't receive heavenly rewards. All circumstances of activity are self-made and self-received. The ancient Yun-men clearly tells you, "When we discuss this affair, it's not in the words and phrases. If it were in words and phrases, doesn't the twelve part canon of the three vehicles have words and phrases? Then what further use would there be for the Patriarch's coming from the West."

Appropriate Statement: A monk asked Yun-men, "What are the teachings of a whole lifetime?" Yun-men said, "An appropriate statement." Yun-Men, who made such skillful use himself of the words of the ancient masters, was at the same time very mistrustful of the written word, which could all too easily be understood literally but not really grasped. Thus he forbade his students to write his sayings down.

Owing to one of his followers, who attended his discourses wearing a paper robe on which he took notes in spite of the ban, that many of the imperishable sayings and explanations of the great Ch'an master have been preserved. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, through example 14 of the Pi-Yen-Lu, Yun-men wanted to advise members of the Ch'an family, if you want to know the meaning of Buddha-nature, you must observe times and seasons, causes and conditions. This is called the special transmission outside the written teachings, the sole transmission of the mind seal, directly pointing to the human mind for the perception of nature and realization of Buddhahood. For forty-nine years old Sakyamuni stayed in the world; at three hundred and sixty assemblies he expounded the sudden and the gradual, the temporary and the true. These are what is called the teachings of a whole lifetime. In this case, the monk picked this out to ask, "What are the teachings of a whole lifetime?" Why didn't Yun-men explain for him in full detail, but instead said to him, "An appropriate statement"? As usual, within one sentence of Yun-men three sentences are bound to be present. These are called the sentence that encloses heaven and earth, the sentence that follows the waves, and the sentence that cuts off the myriad streams. He let go and gathers up; he is naturally extraordinary, like cutting nails or shearing through iron. He makes people unable to comprehend him or figure him out. The whole great treasure-house of the teachings just comes down to three words (an appropriate statement); there is no face or aspect in which you can rationalize this. People often misunderstand and say, "Buddha's preaching was appropriate to the conditions of one time." Or they say, "The multitude of appearances and myriad forms are all the impressions of a single truth," and call this "an appropriate statement." Then there are those who say, "It's just talking about that one truth." What connection is there? Not only do they not understand, they also enter hell as fast as an arrow flies. They are far from knowing that the meaning of that man of old is not like this. Therefore it is said, "Shattering one's bones and crushing one's body is still not sufficient recompense; when a single phrase is understood, you transcend ten billion." Undeniably extraordinary: "What are the teachings of a whole lifetime?" just boils down to his saying, "An appropriate statement." If you can grasp this immediately, then you can return home and sit in peace. If you can't

get it, continue to strive to cultivate ten years, twenty years or your whole life as our ancient virtues did in the past.

The Eastern Mountains Move Over the Waves: One day, a monk asked Yun Men: "What is the place from which all Buddhas come?" Yun Men replied: "East Mountain walks on the waves of the water." According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XIX, "The Eastern Mountains move over the waves," one of the koans that Zen master Yun-men gave to his outstanding disciples. This is a kind of koan which is somewhat difficult to understand and explain. Zen monks describe this type of koans as the "impenetrable type," like "silver mountains and iron walls." This can, strictly speaking, only be understood by advanced practitioners whose profound intuitions match those of the actors, thus enabling them to discern directly and clearly the meaning of the koan without resorting to guesses or analysis. If one is willing to risk missing the point, these koans may not be absolutely unintelligible or unexplainable, but this is not the desirability of many Zen practitioners.

Calls Attendant Ch'êng-Yuan: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XXII, Zen master Hsiang-lin Ch'êng-yuan began his study of Zen at the age of nineteen. Hsiang-lin served at Yun-Men's side for eighteen years. Yun-Men would always call, "Attendant Yuan!" The moment Hsiang-lin responded Yun-men would ask, "What is it?" Each time Hsiang-lin offered comments, expressed views, and tried his best to respond, yet he never achieved accord with Yun-Men. He spent eighteen years meditating on the question, "What is it?" Finally he went to Yun-men and declared, "Now I understand." Yun-men said, "Very well. Don't tell me, just demonstrate your understanding." Hsiang-lin remained silent and thought for just a second. Yun-men asked Hsiang-lin to spend another three years practicing sitting meditation and finally came to full awakening. He would later declare. "I wasn't until I was forty that I was of one piece."

Return to Me the Money for Your Room and Board: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, one day, a monk asked, "From the end of summer and beginning of autumn, if someone asks what is Zen, what should I respond?" Yun-Men said, "The assembly already retreated!" The monk

asked, "Where is the problem?" Yun-Men said, "Return to me the money for 90 days of your room and board." Another day, a monk asked, "If one's parents won't allow it then one can't leave home. How can one leave home?" Yun-Men said, "Shallow." The monk said, "I don't understand." Yun-Men said, "Deep."

Yun Men's Cake: According to example 77 of the Pi-Yen-Lu, a monk asked Yun Men, "What is talk that goes beyond Buddhas and Patriarchs?" Yun Men said, "Cake." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, this monk asked Yun Men "What is talk that goes beyond Buddhas and Patriarchs?" Yun Men said, "Cake." Do you feel your hairs standing on end with the chill? Patchrobed monks have asked about Buddhas and asked about Patriarchs, asked about Ch'an and asked about Tao, asked about facing upwards and facing downwards; there's nothing more that can be asked, yet this one posed a question and asked about talk that goes beyond Buddhas and Patriarchs. Yun Men was an adept: thus, when the water rises, the boats ride high, and when there is much mud the Buddha-image is big. So he answered saying "Cake." It can be said that the Way is not carried out in vain, that his effort is not wasted. Yun Men also taught the assembly saying, "Without any understanding, when you see people talking about the intent of the Patriarchal Teachers you immediately ask for theories of talk that goes beyond Buddhas and Patriarchs. But what do you call 'Buddhas,' what do you call 'Patriarchs,' that you immediately speak of talk that transcends Buddhas and Patriarchs? Then you ask about escape from the triple world, but you take hold of the triple world to see. What seeing, hearing, feeling and knowing are there to hinder you? What phenomena of sound and form are there that you can be made to understand? What 'bowl' do you know how to use? On what basis do you entertain views of differentiations? Those ancient sages can't do anything for you, though they extend themselves to help living beings. Even if they say that the whole Body is entirely real, that in everything we see the Essence; this is ungraspable. When I say to you, 'In fact, what concerns are there?' This has already buried it." If you can understand this statement, then you can recognize the "Cake." Wu Tsu said, "Donkey shit is like horse shit." This is what Yung Chia called "Going direct to the root source, as the Buddhas have sealed; picking through leaves and searching through twigs I cannot do." When you get

to this point, if you want to attain Intimacy, don't ask with questions. Observe how this monk asked, "What is talk that goes beyond Buddhas and Patriarchs?" and Yun Men said, "Cake." Does Yun Men know shame? Is he aware of indulging? There's a type of phoney person who says, "Yun Men saw the rabbit and released the hawk; thus he said, 'Cake.'" If you take such a view, that "Cake" is talk that goes beyond Buddhas and Patriarchs, how can there be a living road? Don't understand it as cake and don't understand it as going beyond Buddhas and Patriarchs; this, then, is the living road, Yun Men's "Cake" is the same as Tung Shan's "Three pounds of hemp" and Ho Shan's "Knowing how to beat the drum": though he just said "Cake," its reality is hard to see. Later people often made up rationalizations and said, "Coarse words and subtle talk all come back to the primary truth." If you understand in this fashion, just go be a lecturer and spend your life collecting much knowledge and many interpretations. Followers of Ch'an these days say, "When you go beyond the Buddhas and Patriarchs you are trampling both Buddhas and Patriarchs underfoot; that's why Yun Men just said to him, 'Cake.'" Since it's "Cake," how does this explain going beyond the Buddhas and Patriarchs? Try to investigate thoroughly and see.

To Open the Third Eye: According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XIX, one day, an old Zen master brought out his stick before an assemblage of monks and said, "O monks, do you see this? If you see it, what is it you see? Would you say, 'It is a stick'? If you do you are ordinary people, you have no Zen. But if you say, 'We do not see any stick,' then I would say, 'Here I hold one, and how can you deny the fact?'" There is no trifling in Zen. Until we, practitioners, have a third eye opened to see into the inmost secret of things, we cannot be in the company of the ancient sages. What is this third eye that sees the stick and yet sees it not? Where does one get this illogical apprehension of things? Zen says, "Buddha preached forty-nine years and yet his 'broad tongue' never once moved." Can one talk without moving one's tongue? Why this absurdity? The explanation given by Husan-sha (831-908) follows: "All those piously inclined profess to bless others in every possible way; but when they come across three kinds of invalids, how would they treat them? The blind cannot see even if a stick or a mallet is produced; the deaf cannot

hear however fine the preaching may be; and the dumb cannot talk however much they are urged to do so. But if these people severally suffering cannot somehow be benefited, what good is there after all in Buddhism?" The explanation does not seem to explain anything after all. Perhaps Fo-yen's comment may throw more light on the subject. One day, Fo-yen entered the hall and addressed his disciples, saying, "You each have a pair of ears; what have you ever heard with them? You each have one tongue; what have you ever preached with it? Indeed, you have never talked, you have never heard, you have never seen. From whence then do all these forms, voices, odors, and tastes come? Or where does this world come from?" If this remark still leaves us where we were before, let us see whether Zen master Yun-Men-Wen-Yen (864-949), one of the greatest Zen masters who ever lived, can help us. One day, a monk came to Yun-Men and asked to be enlightened upon the above remark by Hsuan-sha. Yun-Men ordered him first to salute him in the formal way. When the monk stood up after prostrating himself on the ground. Yun-Men pushed him with his stick, and the monk stepped back. Yun-Men said, "You are not blind, then." Yun-Men told the monk to come forward, which he did. The master said, "You are not deaf, then." Yun-Men finally asked the monk if he understood what all this was about, and the monk replied, "No, sir!" Yun-Men then concluded, "You are not dumb, then." According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "An Introduction To Zen Buddhism," with all these comments and gestures, are we still travelling through a "terra incognita"? If so, there is no other way but to go back to the beginning and repeat the stanza:

"Empty-handed I go,
and behold the spade is in my hand;
I walk on foot,
and yet on the back of an ox I am riding."

To open the third eye in Zen is that Zen practitioners should see that this life ought to be lived as a bird flies through the air or a fish swims in the water. There is not any elaboration for such a living. As soon as there are signs of elaboration, a man is doomed, he is no more a free being. You are not living as you ought to live, you are suffering under the tyranny of circumstances; you are feeling a constraint of some sort, and you lose your independence. Zen aims at preserving

your vitality, your native freedom, and above all the completeness of your being.

An Opportunity in a Thousand Years: "Good opportunities that are difficult to encounter in thousands of years," the koan about the potentiality and conditions of guiding disciples of Zen master Yun Men. In example 54 of the Pi-Yen-Lu, Yun Men asked a monk, "Where did you come here from?" The monk said, "Hsi Ch'an." Yun Men said, "What words and phrases are there at Hsi Ch'an these days?" The monk extended both hands; Yun Men slapped him once. The monk said, "I'm still talking." Yun Men then extended his two hands. The monk was speechless, so Yun Men hit him. According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, Yun Men asked this monk, "Where did you come here from?" The monk said, "Hsi Ch'an." This is direct face to face talk, like a flash of lightning. Yun Men said, "What words and phrases are there at Hsi Ch'an these days?" This too is just ordinary conversation. This monk, however, is also an adept; contrary to expectations, he goes to test Yun Men, he immediately extended his two hands. If it had been an ordinary person who met with this test, we would have seen him flustered and agitated. But Yun Men had a mind like flint struck sparks, like flashing lightning; immediately he slapped him. The monk said, "You may hit me all night, but nevertheless I'm still talking." Seeing the opportunity in a thousand years for this monk to have a place to turn around, so Yun Men opened up and extended his two hands. The monk was speechless, so Yun Men hit him. Look, since Yun Men is an adept, whenever he takes a step he knows where the step comes down. He knows how to observe in front and take notice behind, not losing his way. This monk only knows how to look ahead; he's unable to observe behind. Zen master Hsueh Tou had a verse:

"At once he takes the tiger's head and the tiger's tail
His stern majesty extends everywhere.
I ask back, 'Didn't you know how dangerous it was'?
Hsueh Tou says, 'I leave off.'"

Zen master Hsueh Tou's verse on this story is very easy to understand; its overall meaning is to praise the sharp point of Yun Men's ability. Thus he says, "At once he takes the tiger's head and the tiger's tail." An Ancient said, "Occupy the tiger's head, take the tiger's tail, then at the first phrase you'll understand the source meaning."

Hsueh Tou just settles the case on the basis of the facts. He likes the way Yun Men is able to occupy the tiger's head and also take the tiger's tail. When the monk extended his two hands and Yun Men immediately hit him, this was occupying the tiger's head. When Yun Men extended his two hands and the monk was speechless so that Yun Men hit him again, this was taking the tiger's tail. When head and tail are taken together, the eye is like a shooting star. Yun Men is naturally like stone-struck sparks, like flashing lightning; in fact, "His stern majesty extends everywhere." The wind whistles all over the world. I ask back, "Didn't you know how dangerous it was?" Unavoidably there was danger. Hsueh Tou says, "I leave off." But say, right now as I don't leave off, what will you do? Everyone in the world will have to take a beating. Followers of Ch'an these days all say that when Yun Men extended his two hands, the monk should have repaid him with some of his own provisions. This seems correct, but in reality isn't. Yun Men can't just get you to stop this way, there must be something else besides.

A Turn-About Vagabond: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, Zen master Yun-men (Ummon) began to study Confucian books and religious texts when he was fourteen or fifteen years old. At the age of twenty-two, however, he had a change of heart. "Even if I read every exoteric and esoteric book in existence," he reflected, "what good will that do on the border of life and death?" After that as a turn-about vagabond he gave away all of his books and abandoned academic studies. Subsequently Ummon went to see a Zen master, who taught him to work on koans. Ummon protested, "I don't want to work on koans. Just knowing for myself a state of total death and complete cessation, having become a pile of ashes, I do not entertain any doubts. In the course of daily activities, what is going on? Is it there? Is it not? As long as I ask myself this, that is enough." The Zen master said, "If you act like that, you will become a heretic." Ummon retorted, "Even if I become a heretic, it is enough to have attained peace of mind." Ummon continued to meditate single-mindedly for another two years. One day as he was gathering firewood in the forest, Ummon felt the whole world collapse, including himself. In that instant he attained cosmic joy. After that Ummon reflected, "Although I have attained my

own peace and happiness, this is no more than the principle of the standard canonical teachings. What about the Zen message that is specially transmitted outside of doctrine?" So he redoubled his efforts for another two years, until he finally discovered the living experience of Zen. Now his mind was completely released. When Ummon was about to die, he admonished his students in these terms: "I have four statements. First is to cut through all mental entanglements, to rely on universal truth and our own Buddha-nature. Second is to let go of body and mind, to shed birth and death. Third is to transcend the absolute, to establish an individual life. Fourth is to haul rocks and carry earth, to perpetuate the life of wisdom." Ummon's parting verse said,

"The last word
lights up the heavens
and lights up the earth."

Yun-Men's "Exposed": One day, a monk asked Zen master Yun-men, "If you kill your father and mother, you can repent in front of the Buddhas. If you kill the Buddhas and ancestors, where can you repent?" Yun-men said, "Exposed!" Zen master Yun Men always uses one word or one-word barrier to talk about the essential meaning of Zen. This is a cryptic single-word reply to a question, requiring meditation for its apprehension. "One-word Zen" in Japanese language is "Ichiji-Zen". This is a meditation practice in which a single word of a master is taken as a koan. Chinese Zen master Yun-Men-Wen-Yen was famous in Zen tradition for his "one-word Zen" koans.

Six Do Not Take It In: According to example 47 of the Pi-Yen-Lu, a monk asked Yun Men, "What is th Body of Reality?" Yun Men said, "Six do not not take it in." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, this is indeed hard to understand: even if you reach it before the first indications are distinct, this is already the secondary. If you understand after the first indications arise, then you've fallen into the tertiary. If you go to the words and phrases to discern his meaning, you will search without ever being able to find it. But ultimately, what do you take as the Body of Reality? Those who are adepts immediately get up and go as soon as they hear it raised. If on the other hand you linger in thought and hold back your potential, you should listen humbly to this treatment. The senior monk Fu of T'ai Yuan was originally a lecturer. One day when he had gone up to his seat to lecture, he spoke of the

Body of Reality saying, "Vertically it reaches through the three times, and horizontally it extends through the ten directions." There was a Ch'an traveller in the audience who let out a laugh as he heard this. Fu came down from his seat and said, "What was my shortcoming just now? Please, Ch'an man, explain so I can see." The Ch'an man said, "Lecturer, you only lecture on that which pertains to the extent of the Body of Reality; you don't see the Body of Reality." Fu said, "After all, what would be right?" The Ch'an man said, "You should temporarily stop lecturing and sit in a quiet room, You have to see it for yourself." Fu did as he said and sat quietly all night. Suddenly he heard them hitting the bell for the fifth watch: suddenly he was greatly enlightened. So he went and knocked on the Ch'an man's door saying, "I have understood." The Ch'an man said, "Try to say something so I can see." Fu said, "From today onwards I'll no longer twist these nostrils born of my parents." Again: in the scriptures it says, "The Buddha's true Body of Reality is like empty space. It manifests shapes in response to things like the moon reflected in the water." Again: a monk asked Chia Shan, "What is the Body of Reality?" Chia Shan said, "The Body of Reality has no form." The monk asked, "What is the Eye of Reality?" Chai Shan said, "The Eye of Reality has no flaws." Yun Men said, "Six do not take it in." Some say of this case, "This is just the six sense-organs, the six sense-objects, the six consciousnesses. These sixes all arise from the Body of Reality, so the six faculties cannot take it in." Intellectual interpretations such as this, though, are irrelevant. Moreover, they drag down Yun Men. If you want to see, then see: there's no place for your attempts to rationalize. Haven't you seen how it says in the scripture: "This Truth is not something that calculating thought and discrimination can understand." Yun Men's answers have often provoked people's intellectual interpretations. Thus in every phrase of Yun Men's there are inevitably three phrases present. Nor does he turn his back on your questions: responding to the time, adapting to the season, with one word, one phrase, one dot, one line, he indeed has a place to show himself. Thus it is said, "When a single phrase is penetrated, a thousand phrases, ten thousand phrases, are penetrated all at once." But say, is "Six do not take it in" the Body of Reality? Is it the Patriarchs? I give you thirty blows.

Practitioners with Two Kinds of Illness: The koan about the potentiality and conditions of receiving and instructing disciples of Zen master Wen Men. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, one day, Zen master Yun Men entered the hall and addressed the monks, saying, "The light that does not penetrate has two kinds of sickness: the first one is that one does not see clearly things in front; the other is that one penetrates and sees that all dharmas are empty, but things seem exist in vague places; that is still called a light that doesn't break through. In the same way, Dharmakaya also has two kinds of illness: the first illness is the view that clings to the dharma; the second one is the one that has penetrated, but not broken through all the way, it is still a kind of illness." We may say that the majority of Zen koans were based on approach in which the ultimate truth is expressed through absolute negation or illustration through negating, which is a favorite method used by Zen masters. The ingenious Zen masters used colorful phrases and expressions to illustrate the Prajna-truth. The only way that Zen masters used to obtain Enlightenment is to penetrate or break through the walls of clinging in order to strip off dualistic conceptions. In Zen, the purpose of preaching its theories in the sutras is merely to make practitioners break through and strip off so they can attain their final emancipation.

Yun-Mên and Mu-Chou: The circumstances of Yun-Mên's enlightenment are known to all Zen practitioners. Seeking "private consultation" with Mu-Chou, who became his master later on, Yun-Mên rapped on the little door on the side of the large gateway leading to Mu-Chou's temple. Mu-Chou called out: "Who is it?" Yun Mên answered, "Wen-Yen" Mu-Chou, whose habit it was to refuse "private consultation" to all but the most ardent truth-seekers, felt satisfied from Yun-Mên's knock and the tone of his voice that he was earnestly striving for truth, and admitted him. Scarcely had he entered when Mu-Chou, perceiving the state of his mind, seized him by the shoulders and demanded: "Quick, say it, say it!" But Yun-Mên not yet understanding, could not respond. To jolt his mind into understanding, Mu-Chou suddenly shoved him out through the partly opened door and slammed it on his leg, shouting: "You good-for-nothing!" With a cry of "Ouch!" While the door was hastily shut, one of Yun-Men's legs was caught and broken. Yun-Mên , whose mind at that moment was emptied of every

thought. The intense pain resulting from this apparently awakened the poor fellow to the greatest fact of life. He suddenly became enlightened. The realization now gained paid more than enough for the loss of his leg. He was not, however, a sole instance in this respect, there were many such in the history of Zen who were willing to sacrifice a part of the body for the truth, i.e., Hui-K'o, the second patriarch, who cut his hand while standing in the snow. Confucius also said: "If a man understands the Tao in the morning, it is well with him even when he dies in the evening." In this life, some would feel indeed that truth is of more value than their own lives.

Yun Men Received Affinity From Hsueh-Feng: According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XIX, Mu-Chou directed Yun-Men to go to see Xue-Feng. When Yun-Men arrived at a village at the foot of Mount Xue, he encountered a monk. Yun-Men asked him: "Are you going back up the mountain today?" The monk said: "Yes." Yun-Men said: "Please take a question to ask the abbot. But you mustn't tell him it's from someone else." The monk said: "Okay." Yun-Men said: "When you go to the temple, wait until the moment when all the monks have assembled and the abbot has ascended the Dharma seat. Then step forward, grasp your hands, and say: 'There's an iron cangue on this old fellow's head. Why not remove it?'" The monk did as Yun-Men instructed him. When Xue-Feng saw the monk act this way, he got down from the seat, grabbed the monk and said: "Speak! Speak!" The monk couldn't answer. Xue-Feng pushed him away and said: "It wasn't your own speech." The monk said: "It was mine." Xue-Feng called to his attendant: "Bring a rope and a stick." (in order to bind and beat the monk). The monk said: "It wasn't my question. It was from a monk in the village." Xue-Feng said: "Everyone! Go to the village and welcome the wrothy who will have five hundred disciples." The next day Yun-Men came up to the monastery. When Xue-Feng saw him he said: "How is it that you have reached this place?" Yun-Men then bowed his head. In this manner did the affinity (between Xue-Feng and Yun-Men) come about.

Yun Men's A Chinese Classical Music: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, one day, a monk asked Zen master Yun Men, "What is Yun-Men's tune?" Yun-Men answered, "The twenty-fifth day of the twelfth month (near

the end of the year)!" In Chinese folk-songs, Yun-men's tune is the name of a Chinese classical music. Zen uses this term to express the deepest and indescribable place like Yun Men's loud screaming: "Kwan". According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, Zen master Yun-men, one of the great Zen masters towards the end of the T'ang dynasty, often exclaimed, "Kwan!" Kwan literally means the gate on a frontier pass where travellers and their baggage are inspected. In this case, however, the term does not mean anything of the sort; it is simply "Kwan!", an exclamatory utterance which does not allow any analytical or intellectual interpretation. Sincere Zen practitioners should always remember when we try anything approaching a conceptual interpretation on the subject we shall be 'ten thousand miles away beyond the clouds'. And if we try to understand him intellectually, later we must silently mourn for our descendants.

One Word Barriers (Monosyllabic Word Barriers): A Japanese Zen term for "one-word barrier" is "ichiji-Kan". This is a koan with just "one-word." The famous koans of "one-word" are "Wu" of Zhao-Chou Ts'ung-Shen and "Stop" of Yun Men Wen Yen from the following koan, example 8 of the Pi-Yen-Lu: "Toward the end of the summer period Ts'ui-yen said in his instruction to the monks, 'The whole summer long I've spoken to you, you younger and older brothers; look here if Ts'ui-yen still has his eyebrows!' Pao-fu said, 'With people who steal, the heart is full of fear.' Ch'ang-ch'ing said, 'They've grown!' Yun-men said, 'Stop!' (stop in Japanese is kan, which means barrier)". Being monosyllabic, the language is terse and vigorous, and a single word is made to convey so much meaning in it. While vagueness of sense is perhaps an unavoidable shortcoming accompanying those advantages, Zen knows how to avail itself of it, and the very vagueness of the language becomes a most powerful weapon in the hand of Zen masters. They are far from wanting to be obscured and misleading, but a well-chosen monosyllable grows when it falls from their lips into a most pregnant word loaded with the whole system of Zen.

One-Word Zen: According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XIX, one day, a monk asked, "What is Zen?" Yun-Men said, "Yes." The monk asked, "What is Tao?" Yun-Men said, "Attain." Another day, a monk asked, "If one's parents won't allow it

then one can't leave home. How can one leave home?" Yun-Men said, "Shallow." The monk said, "I don't understand." Yun-Men said, "Deep." Also according to *The Records of the Transmission of the Lamp*, Volume XIX, Zen master Yun-men is regarded as the one of the foremost adepts in using the "one word barriers" When a monk asked him, "What is the sword of Yun-men?" He replied, "Hung!" "What is the one straight passage to Yun-men?" asked the monk. He replied, "Most intimate!" The monk continued to ask, "Which one of the Trikaya (three bodies of the Buddha) is it that will sermonized?" He replied, "To the point!" The monk continued to ask, "I understand this is said by all the old masters, that when you know the truth, all the karma-hindrances are empty from the beginning; but if you do not, you have to pay all the debts. I wonder if the Second Patriarch knew this or not?" Yun-men replied, "Most certainly!" The monk asked, "What is the eye of the true dharma?" The master replied, "Everywhere!" The monk asked, "What is Tao?" The master replied, "Walk on!" The monk asked, "When one commits patricide, or matricide, one goes to the Buddha to confess the sin; when, however, one murders a Buddha or a Patriarch, where should one go for confession?" The master replied, "Exposed!" The monk asked, "How is it that without the parent's consent one cannot be ordained?" The master replied, "How shallow!" The monk said, "I cannot understand." The master said, "How deep!" Zen masters has nothing to do with circumlocution; they are usually direct and plain speakers but they hit the point of the issues. A cryptic single-word reply to a question (Ichiji-Zen (jap), requiring meditation for its apprehension. It is Zen or Ch'an method. "One-word Zen" in Japanese language is "Ichiji-Zen". This is a meditation practice in which a single word of a master is taken as a koan. Chinese Zen master Yun-Men-Wen-Yen was famous in Zen tradition for his "one-word Zen" koans.

Any Day Is a Good Day (Everyday Is a Good Day): The koan about the potentiality and conditions of questions and answers between Zen master Mu-Chou and Yun-mên in Pi-Yen-Lu, example 6. According to the *Records of the Transmission of the Lamp* (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, Yun-men said, "I don't ask you about before the fifteenth day; try to say something about after the fifteenth day." Yun-men himself answered for everyone, "Every day is a good day." These

words pervade past and present, from before until after, and settle everything at once. This mountain monk (Hsueh-tou) is following Yun-men's words to produce interpretations when talking like this. Killing others is not as good as killing yourself. As soon as you make a principle, you fall into a pit. Three phrases are inherent in every one phrase of Yun-men; since the source inspiration of his family is like this, when Yun-men utters a phrase, it must be returned to the source. Anything but this will always be phony. The affair has no multitude of arguments and propositions, though those who have not yet penetrated want to go on like this. If you do penetrate, then you will immediately see the essential meaning of the Ancient.

Yun Men's Within There Is a Jewel: According to example 62 of the Pi-Yen-Lu, Yun Men said to the community, "Within heaven and earth, through space and time, there is a jewel, hidden inside the mountain of form. Pick up a lamp and go into the Buddha-hall; take the triple gate and bring it on the lamp." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, Yun Men says, "Within heaven and earth, through space and time, there is a jewel, hidden inside the mountain of form." Now tell me, is Yun Men's meaning in the "fishing pole," or is the meaning in the lamp? These lines are paraphrased from a treatise of Seng Chao, Master of the Teachings, called "Jewel Treasury;" Yun Men brought them up to teach his community. In the time of the Latter Ch'in, Seng Chao was in the Garden of Freedom composing his treatise. When he was copying the old Vimalakirtinirdesa scripture he realized that Chuang-tzu and Lao-tzu had still not exhausted the marvel; Chao then paid obeisance to Kumarajiva as his teacher. He also called on the Bodhisattva Buddhahadra at the Tile Coffin Temple, who had transmitted the Mind Seal from the Twenty-seventh Patriarch (Prajnatara) in India. Chao entered deeply into the inner sanctum. One day Chao ran into trouble; when he was about to be executed, he asked for seven days' reprieve, during which time he composed the treatise "Jewel Treasury." So Yun Men cited four phrases from that treatise to teach his community. The main idea is "how can you take a priceless jewel and conceal it in the heaps and elements?" The words spoken in the treatise are all in accord with the talk of our school. Have you not seen how Ching Ch'ing asked Ts'ao Shan, "How is it when in the principle of pure emptiness ultimately there is no body?" Ts'ao Shan

said, "The principle being like this, what about phenomena?" Ching Ch'ing said, "As is principle, so are phenomena." Ts'ao Shan said, "You can fool me, one person, but what can you do about the eyes of all the sages?" Ching Ch'ing said, "Without the eyes of all the sages, how could you know it is not so?" Ts'ao Shan said, "Officially, not even a needle is admitted; privately, even a cart and horse can pass." That is why it was said, "Within heaven and earth, in space and time, there is a jewel, hidden in the mountain of form." The great meaning of this is to show that everyone is fully endowed, each individual is perfectly complete. Yun Men thus brought it up to show his community; it is totally obvious; he couldn't go on and add interpretations for you like a lecturer. But he is compassionate and adds a footnote for you, saying, "Pick up a lamp and go into the Buddha-hall; bring the triple gate on the lamp." Now tell me, when Yun Men speaks this way, what is his meaning? Have you not seen how an Ancient said, "The true nature of ignorance is identical to Buddhahood; the empty body of illusion is identical to the body of reality." It is also said, "See the Buddha mind right in the ordinary mind." The "mountain of form" is the four gross elements and five heaps which constitute human life. "Within there is a jewel, hidden in the mountain of form." That is why it is said, "All Buddhas are in the mind; deluded people go seeking outside. Though within they embosom a priceless jewel, they do not know it, and let it rest there all their lives." It is also said, "The Buddha-nature clearly manifests, but the sentient beings dwelling in form hardly see it. If one realizes that sentient beings have no self, how does his own face differ from a Buddha's face?" "The mind is the original mind; the face is the face born of woman; the Rock of Age may be moved, but here there is no change." Some people acknowledge this radiant shining spirituality as the jewel; but they cannot make use of it, and they do not realize its wondrousness. Therefore they cannot set it in motion and cannot bring it out in action. An Ancient said, "Reaching an impasse, then change; having changed, then you can pass through." "Pick up a lamp and head into the Buddha-hall"; if it is a matter of ordinary sense, this can be fathomed, but can you fathom "bring the triple gate on the lamp"? Yun Men has broken up emotional discrimination, intellectual ideas, gain, loss, affirmation, and negation, all at once for you. Hsueh Tou has said, "I like the freshly established devices of Shao Yang (Yun Men); all his

life he pulled out nails and drew out pegs for others." He also said, "I do not know how many sit on the chair of rank; but the sharp sword cutting away causes others' admirationha." When he said, "Pick up a lamp and go into the Buddha-hall," this one phrase has already cut off completely; yet, "bring the triple gate on the lamp." If you discuss this matter, it is like sparks struck from stone, like the flash of a lightning bolt. Yun Men said, "If you would attain, just seek a way of entry; Buddha numerous as atoms are under your feet, the three treasuries of the holy teachings are on your tongues; but this is not as good as being enlightened. Monks, do not think falsely; sky is sky, earth is earth, mountains are mountains, rivers are rivers, monks are monks, lay people are lay people." After a long pause he said, "Bring me the immovable mountain before you." Then a monk came forth and asked, "How is it when a student sees that mountains are mountains and rivers are rivers?" Yun Men drew a line with his hand and said, "Why is the triple gate going from here?" He feared you would die, so he said, "When you know, it is the superb flavor of ghee; if you do not know, instead it becomes poison." This is why it is said, "When completely thoroughly understood, there is nothing to understand; the most abstruse profundity of mystery is still to be scorned." Hsueh Tou again brought it up and said, "Within heaven and earth through space and time, therein is a jewel; it lies hidden in the mountain of form. It is hung on a wall; for nine years Bodhidharma did not dare to look at it straight on. If any patchrobed monk wants to see it now, I will hit him right on the spine with my staff." See how these self-possessed teachers of our school never use any actual doctrine to tie people up. Hsuan Sha said, "Though you try to enmesh him in a trap, he doesn't consent to stay; though you call after him, he doesn't turn his head. Even though he is like this, still he is a sacred tortoise dragging his tail."

The Dharmakaya Eats Food: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, one day, a monk asked Zen master Yun-Men, "What is it that transcends the dharmakaya?" Yun-Men replied, "It wouldn't be hard to speak to you of transcendence, but what do you mean by 'dharmakaya'?" The monk said, "Master, please, consider my question!" Yun-Men answered, "Let's set 'consideration' aside for a moment. How does the

dharmakaya talk?" The monk answered, "Like this! Like this!" Yun-Men said, "That's something you can learn from sitting meditation platform. What I'm asking you now is 'Does the dharmakaya eat food?'" The monk had nothing to say. Zen practitioners should always reflect on the following: "What is it that eats when you eat food?" "What is your entire being?" and "How far is it between body and mind?" The monk had nothing to say.

Yun-Men's Unworldly Riches: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, Zen master Yun-Men always talked positively about his contentment and unworldly riches. Instead of saying that he is empty-handed, he talked of the natural sufficiency of things about him as we can see through this poem:

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

According to Zen master D.T. Suzuki in the Essays in Zen Buddhism, Book I, this poem is not to convey the idea that he is idly sitting and doing nothing particularly; or that he has nothing else to do but to enjoy the cherry-blossoms fragrant in the morning sun, or the lonely moon white and silvery. In the contrary, he may be in the midst of work, teaching pupils, reading the sutras, sweeping and farming as all the master have done, and yet his own mind is filled with transcendental happiness and quietude. All hankerings of the heart have departed, there are no idle thoughts clogging the flow of life-activity, and thus he is empty and poverty-stricken. As he is poverty-stricken, he knows how to enjoy the 'spring flowers' and the 'autumnal moon.' When worldly riches are amassed in his heart, there is no room left there for such celestial enjoyments. In fact, according to Zen master Yun-Men, the amassing of wealth has always resulted in producing characters that do not go very well with our ideals of saintliness, thus he was always poor. The aim of Zen discipline is to attain to the state of 'non-attainment.' All knowledge is an acquisition and accumulation, whereas Zen proposes to deprive one of all one's possessions. The spirit is to make one poor and humble, thoroughly

cleansed of inner impurities. On the contrary, learning makes one rich and arrogant. Because learning is earning, the more learned, the richer, and therefore 'in much wisdom is much grief; and he that increased knowledge increased sorrow.' It is after all, Zen emphasizes that this is only a 'vanity and a striving after wind.'

Good-For-Nothing Rice Bag!: According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XIX, one day, Zen master Yun-men entered the hall and said, "Bodhisattva Vasudeva turned without any reason into a staff." So saying he drew a line on the ground with his own staff, and resumed, "All the Buddhas as numberless as sands are here talking all kinds of nonsense." He then left the hall. One day when he entered the hall as usual to give a sermon, a monk walked out of the congregation and made bows to him, saying, "I beg you to answer." Yun-men called out aloud, "O monks!" The monks all turned towards the master, who then came down from the seat. One time when sat silently in his seat for a while, a monk came out and made bows to him. Yun-men said, "Why so late?" The monk was ready to make a response, whereupon the master remarked, "O you, good-for-nothing rice bag!" Sometimes his sermon would be quite disparaging to the founder of his own faith; for he said, "Isvara, great lord of heaven, and the old Sakyamuni are in the middle of the courtyard, discoursing on Buddhism; are they not noisy?" Another time he said, "All the talk so far I have had, what is it all about, anyway?" Today, again not being able to help myself, I am here to talk to you once more. In this wide universe is there anything that comes up against you, or put you in bondage? If there is ever a thing as small as the point of a pin lying in your way or obstructing your passage, get it out for me! What is it that you call a Buddha or Patriarch? What are they that are known as mountains, rivers, the earth, sun, moon, or stars? What are they that you call the four elements and the five aggregates? I speak thus, but it is no more than the talk of an old woman from a remote village. If I suddenly happen to meet a monk thoroughly trained in this matter, he will, on learning what I have been talking to you, carry me off the feet and throw me down the steps. And for this would he be blamed? Whatever this may be, for what reason is it so? Don't be carried away by my talk and try to make nonsensical remarks. Unless you are the fellow who has really gone through with the whole thing, you will

never do. When you are caught unawares by such an old man as myself, you will at once lose your way and break your legs. And for that, am I to be at all blamed? This being so, is there any one among you who wants to know a thing or two about the doctrine of our school? Come out and let me answer you. After this you may get a turning and be free to go out in the world, east or west." A monk came out and was at the point of asking a question when the master hit his mouth with the staff, and descended from the seat. One day when Yun-men was coming up to the Lecture Hall he heard the bell, whereupon he said, "In such a wide wide world, why do we put our monkish robes on when the bell goes like this?" Another day he simply said, "Don't try to add frost over snow; take good care of yourselves, good bye!" Then he went out. There was still another time he said, "Look, and behold, the Buddha Hall has run into the monks' quarters." Later his own remark was, "They are beating the drum at Lo-fu, and a dance is going on at Chao-chou." One day Yun-men seated himself before the congregation, there was a pause for a while, and he remarked, "Raining so long, and not a day has the sun shone." One other day he said, "Look, and behold! No life is left!" So saying, he acted as if he were falling. Then he asked, "Do you understand? If not, ask this staff to enlighten you." A lot of times, these short sermons of this nature, short, unintelligible, and almost nonsensical are hard for beginning practitioners to understand. But, according to Zen, all these remarks are the plainest and most straightforward exposition of the truth. When the formal logical modes of thinking are not resorted to, and yet the master is asked to express himself what he understands in his inmost heart, there are no other ways but to speak in a manner so enigmatic and so symbolic as to stagger the uninitiated. However, the masters themselves are right in earnest, and if you attach even the remotest notion of reproach to their remarks, thirty blows will be instantly on your head.

Kwan! At the end of one summer retreat, Ts'ui-Yen made the following remark: "Since the beginning of this summer retreat, I have talked much; see if my eyebrows are still there." At that time, Pao-fu was there, said, "One who turns into a highwayman has a treacherous heart." Ch'ang-ch'ing, another Zen master, remarked, "How thickly they are growing!" While Yun-men, one of the great Zen masters

towards the end of the T'ang dynasty, exclaimed, "Kwan!" Kwan literally means the gate on a frontier pass where travellers and their baggage are inspected. In this case, however, the term does not mean anything of the sort; it is simply "Kwan!", an exclamatory utterance which does not allow any analytical or intellectual interpretation. Sincere Zen practitioners should always remember when we try anything approaching a conceptual interpretation on the subject we shall be 'ten thousand miles away from the whole sky of Zen'.

Yun Men's Everybody Has a Light: According to example 86 of the Pi-Yen-Lu, Yun Men imparted some words saying, "Everyone has a light; when you look at it, you don't see it and it's dark and dim. What is everybody's light?" He himself answered on their behalf, "The kitchen pantry and the main gate." He also said, "A good thing isn't as good as nothing." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, in his room Yun Men imparted some words to teach people: "All of you, right where you stand, each and every one of you has a beam of light shining continuously, now as of old, far removed from seeing or knowing. Though it's a light, when you're asked about it you don't understand; isn't it dark and dim?" For twenty years he handed down this lesson, but there was never anyone who understood his meaning. Later Hsiang Lin asked Yun Men to speak on their behalf. Yun Men said, "The kitchen pantry and the main gate." He also said, "A good thing isn't as good as nothing." Usually what he said in place of others was just a single sentence; why then are there two here? The first sentence barely opens a road for you to let you see. If you're for real, as soon as you hear it mentioned, you get right up and go. Yun Men feared people would get stuck here, so he also said, "A good thing isn't as good as nothing." As before, he's swept it away for you. As soon as they hear you mention "light," people these days immediately put a glare in their eyes and say, "Where is the kitchen pantry? Where is the main gate?" But this has nothing to do with it. Thus it is said, "Perceive the meaning on the hook; don't abide by the zero point of the scale." This matter is not in the eye or in the environment. To begin to understand you must cut off knowing and seeing, forget gain and loss, and become purified, naked, and perfectly at ease; each and every one must investigate on his own. Yun Men said, "You come and go by daylight; you distinguish people by daylight. Suddenly it's midnight,

and there's no sun, moon, or lamplight. If it's some place you've been to, then of course it's possible; in a place you have never been, can you even manage to get hold of something?" Shih T'ou's Merging of Difference and Sameness says, "Right within light there's darkness, but don't see it as darkness: right within darkness there's light, but don't meet it as light." If you cut off light and darkness, tell me, what is it? Thus it is said, "The mind flower emits light, shining on all the lands in the ten directions." P'an Shan said, "Light isn't shining on objects, nor do the objects exist. Light and objects both forgotten, then what is this?" Also it was said, "This very seeing and hearing is not seeing and hearing, but there's no other sound and form that can be offered to you. Here, if you can understand that there's nothing at all, you are free to separate, or not, essence and action." Just understand Yun Men's final statement thoroughly, then you can go back to the former one to roam at play. But ultimately, you do not make a living there. The ancient Vimalakirti said, "All things are established on a non-abiding basis." You mustn't go here to play with lights and shadows and give play to your spirit. Nor will it do to make up an understanding in terms of nothingness. An Ancient said, "Better you should give rise to a view of existence as big as Mount Sumeru, than that you produce a view of nothingness as small as a mustard seed." People of the lesser two vehicles often fall onesidedly into this view.

Sramana's Manner of Action: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, Yun Men asked Zen master Ts'ao-shan Pen-chi, "To me, a Sramana is a Buddhist monk who have left home, quitted the passions and have the toilful achievement, diligent quieting of the mind and the passions, purifying of mind and living in poverty. What about you, Master?" Ts'ao-shan replied, "To eat rice meal from offerings." Yun men asked, "What happens if going like that?" Ts'ao-shan replied, "Can you keep that?" Yun men said, "Yes, I can." Ts'ao-shan asked, "How can you keep it?" Yun Men said, "Just eat meal and wear robes, where is the difficulty?" Ts'ao-shan said, "Why don't you say 'wearing hair and horn'?" Yun Men bowed Ts'ao-shan and retreated. Another day, Yunmen asked, "The unchanging person has come, Will the master receive him or not?" Ts'ao-shan said, "On Mt. Ts'ao there's no spare time for that." A monk asked, "An ancient said, 'Everyone has brothers

in the dust.' Can you demonstrate this to me?" Ts'ao-shan said, "Give me your hand." Ts'ao-shan then pointed at the monk's fingers and counted, "One, two, three, four, five. That's enough."

Three Popular Kinds of Zen Illness: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, one day, Zen master Yun-men Wên-yen entered the hall and addressed his assembly, saying: "There are three popular kinds of Zen illnesses: The first type of illness, cannot achieve enlightenment due to attachments to deluded thoughts and discriminations. Second, achieve enlightenment but cannot have inner freedom because of being attached to the enlightened realm. Third, there is no need to rely on anything because one believes that one has achieved enlightenment."

Three Qualifications of a Zen Word: Yun-Men was among the first of the great Ch'an masters to use the words of preceding masters as a systematic means of training monks. This type of training eventually developed into "koan" practice. Master Yun-Men's sayings and answers are highly prized in Ch'an tradition. No other master's words are so frequently cited in the great koan collections as his. It is said that his words always fulfill three important qualifications of a "Zen word." First, his answers correspond to the question posed "the way a lid fits a jar." Second, his answers have the power to cut through the delusion of his students' dualistic way of thinking and feeling like a sharp sword. Third, his answers follow the capacity for understanding and momentary state of mind of the questioner "as one wave follows the previous one." Yun-Men, who made such skillful use himself of the words of the ancient masters, was at the same time very mistrustful of the written word, which could all too easily be understood literally but not really grasped. Thus he forbade his students to write his sayings down. Owing to one of his followers, who attended his discourses wearing a paper robe on which he took notes in spite of the ban, that many of the imperishable sayings and explanations of the great Ch'an master have been preserved.

Three Necessary Instructions: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, Zen master Yun-men Wên-yen taught: "There are three necessary instructions for Zen practitioners: First, everything is a wonderful reality itself. Second, cut off completely the path of words and

speeches. Third, save students and sentient beings in accordance with their levels.

Three Days: The koan about the potentiality and conditions of receiving and instructing disciples of Zen master Wen Men. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, one day, Zen master Yun Men entered the hall and addressed the assembly, saying, "Not seeing for three days, not seeing as we used to do, what can we do?" After speaking, the Master gave an answer: "Heaven."

Attaining Enlightenment When Hearing the Sound: The koan about the potentiality and conditions of receiving and instructing disciples of Zen master Wen Men. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, one day, Zen master Yun Men entered the hall and addressed the assembly, saying, "Attaining enlightenment when hearing the sound; knowing the mind when seeing form objects. Just the same way as Bodhisattva Avalokitesvara takes the money to buy a rice cake, but when opening the hand it's a mien-pao."

Loses His Powers: According to the Blue Cliff Record, Case 6, for twenty years, Zen master Ling-shu Ju-min did not appoint a head monk. He used to say, "My head monk is born," and "my head monk is tending ox." And he would say, "My head monk is traveling on foot." Suddenly one day he ordered the bell to be struck for everyone to assemble to receive the head monk at the gate. The congregation is dubious about this, but Yun-Men actually arrived. Ling-shu immediately invited him into the head monk's quarters to unpack his bundle. People called Ling-shu the Knowing Sage Zen Master, since he knew of all past and future events in advance. One day, Zen master Yun-men, the head monk at Ling-shu, was expounding the Dharma, the royal attendant Ju posed a question, "Is the fruit of Ling-shu ripe yet, or not?" Yun-Men replied, "When have you ever heard it said that it was unripe?" Later King Liu of Kuang-Tung bestowed (conferred) Ling-shu the Knowing Sage Zen Master and he believed that though reborn many times, Ling-shu never lost his supernatural powers; while Yun-men was reborn three times as a king and thereby lost his powers.

The Body Exposed in the Golden Wind: Example 27 of the Pi-Yen-Lu. According to the Records of the Transmission of the Lamp

(Ch'uan-Teng-Lu), Volume XIX, one day, a monk asked Yun Men, "How is it when the tree withers and the leaves fall?" Yun Men said, "Body exposed in the golden wind." The term indicates the freedom that practitioners achieve after seeing their own nature (the mind being free from delusion). According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, if you can comprehend here, then you begin to see where Yun Men helped people. Otherwise, if you still can't, as before you'll be pointing to a deer and calling it a horse: your eyes are blind, your ears are deaf. Who arrives at this realm? Tell me, do you think Yun Men answered the monk's question, or do you think he was harmonizing with him? If you say he answered his question, you are wrongly sticking to the zero point of a scale. If you say he harmonized with the monk, this has nothing to do with it. Since it's not this way, ultimately, how is it? If you can see all the way through, patchrobed monks' nostrils are not worth a pinch. Otherwise, if you still can't, as before you'll plunge into the ghost cave. In general, to uphold and establish the vehicle of our sect, you must take up the burden with your entire being and not fear for your eyebrows, you must stretch out in the tiger's mouth and allow others to pull back and forth and drag you down. If you're not like this, how will you be able to help people? This monk posed a question that was indeed dangerous and lofty. If you look at him in ordinary terms, he just seems to be a monk involved in idle concerns. If you go by the traditions of patchrobed monks, when you go into his life line and look, then he undeniably has something marvellous about him. But say, when the tree withers and the leaves fall off, whose realm is this? In Fen Yang's scheme of eighteen kinds of questions, this is called "a question to test the host." It is also called "a question that uses things." Yun Men did not stir a hairbreadth, but just said to him, "Body exposed in the golden wind." He answered most wondrously, and without presuming to turn his back on the monk's question either. Since his question had eyes, Yun Men's answer too was straight to the point. An ancient said, "If you want to attain Intimacy, don't ask with a question." If you really know someone, you know what he's getting at as soon as he mentions. If you go to the vein of Yun Men's words to look, you've immediately gone wrong. It's just that in his phrases Yun Men was often want to provoke people's emotional interpretations. If I made up emotional interpretations to understand him, I wouldn't avoid being

bereft of my successors. Yun Men like to ride the thief's horse to pursue the thief in this way. Haven't you heard: a monk asked him, "What is that which is not within reach of thought?" Yun Men said, "Impossible for cognition to fathom." This monk asked, "How is it when the tree withers and the leaves fall?" Yun Men said, "Body exposed in the golden wind." In his words he unstoppably seizes and cuts off the essential bridge and doesn't let ordinary or saintly through. You must understand how Yun Men raises one and illuminates three, raises three and illuminates one. If you go to his three phrases to seek, then you're pulling an arrow out of the back of your head. In a single phrase of Yun Men's, three phrases are inevitably present: the phrase that contains heaven and earth, the phrase that follows the waves and pursues the currents, and the phrase that cuts off the myriad streams. What he says is naturally exactly appropriate. But tell me, Zen practitioners, of the three phrases, which one does Yun Men use to receive people?

Yun-men's Dried Shitstick: Yun-men's Dried Shitstick, example 21 of the Wu-Men-Kuan. A monk asked Yun-men, "What is Buddha?" Yun-men said, "Dired shitstick." According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, it must be said of Wen-men he was too poor to prepare even a plainest food and too busy to make a careful draft. Probably people will bring forth this dried shitstick to shore up the gate and prop up the door. The Buddha Dharma is thus sure to decay. This is an "implicit-negative" koan, a kind of koan that illustrates Zen-Truth through "nullifying" or abrogating expression. With this type of koan, we usually accuse the Zen masters of being negatory. But in fact, they did not negate anything. What they have done is to point out our delusions in thinking of the non-existent as existent, and the existent as non-existent, and so on.

Yun-men's Zen Languages: According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XIX, one day, Yun-men entered the hall and said, "In this school of Zen no words are needed; what, then, is the ultimate essence of Zen teaching?" Thus himself proposing the question, he extended both his arms, and without further remarks came down from the pulpit. This is a special Zen masters' language; this is the way Zen masters interpret the doctrine of enlightenment; and this is the way they expound the Personal apprehension of Buddha-truth (Pratyatmajnanagocara) of the Lankavatara Sutra. And this is the

only way which is opened up for Zen practitioners, if the inner experience of the Buddha were to be demonstrated, not intellectually or analytically, nor in the supernatural manners, but directly in our practical life. For life, as far as it is lived in concrete, is above concepts as well as images. To understand it we have to dive into it and to come in touch with it personally. If we pick it up or cut it out a piece of it for inspection, we murder it. When we think we have got into the essence of it, it is no more, for it has ceased to live but lies immobile and all dried up. In short, Zen is emphatically a matter of personal experience; if anything can be called radically empirical, it is Zen. No amount of reading, no amount of teaching through languages, and no amount of contemplation will ever make one a Zen master. In Zen, life itself must be grasped in the midst of its flow; to stop it for examination and analysis is to kill it, only leaving its extremely cold corpse to be embraced. Therefore, in order to maintain the most efficient prominence, everyday activities of Zen practitioners must flow along with the flow of their own lives. Furthermore, to the transcendental insight of the Zen, words were but an incumbrance to thought, the whole sway of Buddhist scriptures only commentaries on personal speculation. Zen practitioners should always aim at direct communion with the inner nature of things, regarding their outward accessories only as impediments to a clear perception of Truth.

Striking the Bell: Zen master Yun Men once had a bell made; when it reached his monastery, the monks asked the master to strike it to celebrate the occasion. He gave it the first stroke, and the monks followed him. The master asked: "What do you want to do by striking the bell?" The monks said, "To invite the master to a feast." Yun Men was not satisfied with the answer and gave his own: "To stop suffering, to put an end to sorrow."

Yun-men's Misspoken Words: Yun-men: "You Have Misspoken" Misspoken Words, example 39 of the Wu-Men-Kuan. A monk said to Yun-men, "The radiance serenely illumines the whole universe..." Before the monk had finished the line, Yun-men interrupted him and asked, "Aren't those the words of Chang-cho?" The monk said, "Yes, they are." Yun-men said, "You have misspoken." Later, the master Ssu-hsin took up this matter and asked, "Tell me, where did the monk misspeak?" According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, if

you can see the uncompromising and rigorous operation of Yun-men's method and how the monk misspoke, then you qualify as a teacher of people and devas. If it is not yet clear, then you cannot save even yourself.

Sermon: One day, Zen master Yun-Men entered the hall and addressed the assembly, saying, "In the Zen School, how do we promote the teachings?" Then, in place of the assembly, he answered, "Hou!" On another occasion, Zen master Yun-men entered the hall and said, "Bodhisattva Vasudeva turned without any reason into a staff." So saying he drew a line on the ground with his own staff, and resumed, "All the Buddhas as numberless as sands are here talking all kinds of nonsense." He then left the hall. One day when he entered the hall as usual to give a sermon, a monk walked out of the congregation and made bows to him, saying, "I beg you to answer." Yun-men called out aloud, "O monks!" The monks all turned towards the master, who then came down from the seat. One time when sat silently in his seat for a while, a monk came out and made bows to him. Yun-men said, "Why so late?" The monk was ready to make a response, whereupon the master remarked, "O you, good-for-nothing rice bag!" Sometimes his sermon would be quite disparaging to the founder of his own faith; for he said, "Isvara, great lord of heaven, and the old Sakyamuni are in the middle of the courtyard, discoursing on Buddhism; are they not noisy?" Another time he said, "All the talk so far I have had, what is it all about, anyway?" Today, again not being able to help myself, I am here to talk to you once more. In this wide universe is there anything that comes up against you, or put you in bondage? If there is ever a thing as small as the point of a pin lying in your way or obstructing your passage, get it out for me! What is it that you call a Buddha or Patriarch? What are they that are known as mountains, rivers, the earth, sun, moon, or stars? What are they that you call the four elements and the five aggregates? I speak thus, but it is no more than the talk of an old woman from a remote village. If I suddenly happen to meet a monk thoroughly trained in this matter, he will, on learning what I have been talking to you, carry me off the feet and throw me down the steps. And for this would he be blamed? Whatever this may be, for what reason is it so? Don't be carried away by my talk and try to make nonsensical remarks. Unless you are the fellow who has really gone through with the whole thing,

you will never do. When you are caught unawares by such an old man as myself, you will at once lose your way and break your legs. And for that, am I to be at all blamed? This being so, is there any one among you who wants to know a thing or two about the doctrine of our school? Come out and let me answer you. After this you may get a turning and be free to go out in the world, east or west." A monk came out and was at the point of asking a question when the master hit his mouth with the staff, and descended from the seat. One day when Yun-men was coming up to the Lecture Hall he heard the bell, whereupon he said, "In such a wide wide world, why do we put our monkish robes on when the bell goes like this?" Another day he simply said, "Don't try to add frost over snow; take good care of yourselves, good bye!" Then he went out. There was still another time he said, "Look, and behold, the Buddha Hall has run into the monks' quarters." Later his own remark was, "They are beating the drum at Lo-fu, and a dance is going on at Chao-chou." One day Yun-men seated himself before the congregation, there was a pause for a while, and he remarked, "Raining so long, and not a day has the sun shone." One other day he said, "Look, and behold! No life is left!" So saying, he acted as if he were falling. Then he asked, "Do you understand? If not, ask this staff to enlighten you." A lot of times, these short sermons of this nature, short, unintelligible, and almost nonsensical are hard for beginning practitioners to understand. But, according to Zen, all these remarks are the plainest and most straightforward exposition of the truth. When the formal logical modes of thinking are not resorted to, and yet the master is asked to express himself what he understands in his inmost heart, there are no other ways but to speak in a manner so enigmatic and so symbolic as to stagger the uninitiated. However, the masters themselves are right in earnest, and if you attach even the remotest notion of reproach to their remarks, thirty blows will be instantly on your head.

Flowering Hedge: According to example 39 of the Pi-Yen-Lu, a monk asked Yun Men, "What is the Pure Body of Reality?" Yun Men said, "A flowering hedge." The monk asked, "What is it like when one goes on in just such a way?" Yun Men said, "A golden-haired lion." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, people, do you know the point of this monk's questions and the point of Yun Men's answers? If

you do know, their two mouths are alike without a single tongue. If you do not know, you will not avoid being fatheaded. A monk asked Hsuan Sha, "What is the Pure Body of Reality?" Hsuan Sha said, "Dripping with pus." He had the adamant eye: as a test, I ask you to try to discern it. Yun Men was not the same as others. Sometimes he held still and stood like a wall ten miles high, with no place for you to draw near. Sometimes he would open out a path for you, die along with you and live along with you. Yun Men's tongue was very subtle; some people say he was answering him figuratively; but if you understand it this way, then tell me where Yun Men is at. This was a household affair; do not try to figure it out from outside. This was the reason Pai Chang said, "Manifold appearances and myriad forms, and all spoken words, each should be turned and returned to oneself and made to turn freely." Going to where life springs forth, he immediately speaks; if you try to discuss it and seek it in thought, immediately you have fallen into the secondary phase. Yung Chia said, "When the Body of Reality awakens fully, there is not a single thing; the inherent nature of the original source is the natural real Buddha." Yun Men tested this monk; the monk was also a member of his household and was himself a longtime student. He knew the business of the household, so he went on to say, "What is it like to go on like this?" Yun Men said, "A golden-haired lion." But tell me, is this agreeing with him or not agreeing with him? Is this praising him or censuring him? Yen T'ou said, "If you engage in a battle, each individual stands in a pivotal position." It is also said, "He studies the living phrase; he does not study the dead phrase. If you get understanding at the living phrase, you will never ever forget; if you get understanding at the dead phrase, you will be unable to save yourself." Another monk asked Yun Men, "Is it true or not that 'the Buddha Dharma is like the moon in the water'?" Yun Men said, "There is no way through the clear waves." The monk went on to say, "How did you manage?" Yun Men said, "Where does this second question come from?" The monk said, "How is it when going on in just this way?" Yun Men said, "Further complications block the mountain path." You must realize that this matter does not rest in words and phrases: like sparks from struck flint, like the brilliance of flashing lightning, whether you reach it or not, you still will not avoid losing your body and life.

The Sound of the Bell and True Emptiness: One day, seeing a monk strike the bell, Zen master Yun Men asked: “Who made this bell?” The monk gave no answer, whereupon the master said: “You ask me and I will give you an answer.” The monk asked and the master said: “The monks.” Another answer given by the master was that he struck the bell once by himself saying “Mah-prajna-paramita.” Zen master Yun Men once announced that “True emptiness does not destroy existence as it is; true emptiness does not differ from form.” The monk asked: “What is true emptiness?” The master said: “Do you hear the bell?” The monk answered: “That is the sound of the bell.” Zen master Yun Men concluded: “You wouldn't understand even when you wait for an ass year to come.”

Yun-men's “So Be It!”: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume XIX, Zen master Yun-men Wen-yen entered the hall and addressed the assembly, saying, “The level plain is strewn with corpses (in Zen, the level plain represents dead-sitting, or do-nothing Zen); only those who pass through the thorn forest are true adepts (the thorn forest is a metaphor for the teaching devices of a true Zen master).” At that moment a monk stepped forth and said, “If that's the case, then the head monk of the hall has true skill.” “Sulu. Sulu! (a mantra meaning 'come forth, come forth,' intended to summon the aid of the Buddhas and Bodhisattvas in driving off demons)” said Yun-men.

In My School There Is Absolute Freedom!: According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XIX, one day, Yun-men entered the hall and addressed the monks, saying, “In Zen there is absolute freedom; sometimes it negates and at other time it affirms; it does either way at pleasure.” A monk stepped out and asked, “How does it negate?” Yun-men said, “With the passing of winter there comes spring.” The monk asked, “What happens when spring comes?” Yun-men said, “Carrying a staff across the shoulders, let one ramble about in the fields, East or West, North or South, and beat the old stumps to one's heart's content.” Therefore, we can say firmly that nothing is stereotyped in Zen, and somebody else may solve the difficulty in quite a different manner.

A Whole, Complete, and Perfect Totality: According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XIX, a monk came

to the Master Yun Men and said, 'Suppose you meet up with someone deaf, dumb, and blind. Since he couldn't see your gestures, couldn't hear your preaching, or, for that matter, ask you questions, you would be helpless. Unable to save him, you'd prove yourself a worthless master, wouldn't you?' Yun Men said, 'Bow, please.' The monk, though taken by surprise, obeyed the master's command, then straightened up in expectation of having his query answered. But instead of an answer he got a staff thrust at him and leaped back. 'Well,' said Yun Men, 'you're not blind. Now approach closer.' The monk did as he was bidden. 'Good,' said Yun Men, 'you're not deaf either. Well, understand?' The monk asked, 'Understand what, sir?' 'Ah, you're not dumb either,' said Yun Men. On hearing these words the monk awoke as from a deep sleep... This koan points out a fundamental doctrine of Zen, namely, that in our essential nature each one of us lacks nothing, but is like a circle to which nothing can be added and nothing subtracted. We are each of us whole, complete, perfect, and so is everything else. Even a blind man, as a blind man, lacks nothing."

Every Atom Samadhi: According to example 50 of the Pi-Yen-Lu, a monk asked Yun Men, "What is every atom samadhi (moment by moment samadhi)?" Yun Men said, "Food in the bowl, water in the bucket." According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, can you settle this case properly? If you can, then Yun Men's nostrils are in your hands. If you are unable to settle it properly, then your nostrils are in Yun Men's hands. Yun Men has phrases that cut nails and shear through iron. In this one phrase three phrases are present. When questioned about this case, some say, "Each grain of the food in the bowl is round; each drop of the water in the bucket is wet." If you understand in this fashion, then you didn't see how Yun Men really helped the man.

Ancient Masters' Saying: In Zen, there is a kind of question in which an ancient master's saying is referred to. A monk said to Yun-Mên: "What would one do when no boundaries are seen, however wide the eyes are open?" Said Yun-Mên: "Look!"

Staff: According to The Records of the Transmission of the Lamp, Volume XIX, one day, Yun-men entered the hall, held out his staff and said to a group of his disciples, "The whole world, heaven and earth, altogether owes its life and death to this staff." A monk stepped out and asked, "How is it killed?" Yun-men answered, "Writhing in agony!"

The monk asked, "How is it restored to life?" Yun-men said, "You had better be a chef." The monk asked, "When it is neither put to death nor living, what would you say?" Yun-men rose from his seat and said, "Mahprajnaparamita (Mohepanjepolomita)." The logical dualism of 'to be' or 'not to be' is frequently expressed by Zen masters by such terms of contrast as are used in our daily parlance: 'taking life' and 'giving life', 'capturing' and 'releasing', 'giving' and 'taking away', coming in contact and 'turning away from' etc. This was Yun-men's synthesis "the one word" of the ultimate truth, in which thesis and antithesis are concretely unified, and to which the four propositions are inapplicable. On another day, Yun-men entered the hall, held out his staff and said to a group of his disciples, "What is this? If you say it is a staff, you go right to hell; but if it is not a staff, what is it?" Yun-men's idea is to get our heads free from dualistic tangles and philosophic subtleties. At that moment, if a monk came out of the assembly, took the staff away from Yun-men's hand, and threw it down on the floor. Is this the answer? Is this the way to respond to Yun-men's threat "go right to hell"? Is this the way to transcend the four propositions, the logical conditions of thinking? In short, is this the way to be free? Nothing is stereotyped in Zen, and somebody else may solve the difficulty in quite a different manner. This is where Zen is original, lively and creative.

Staff Changes into a Dragon: According to example 60 of the Pi-Yen-Lu, one day, Zen master Yun Men showed his staff to the assembly and said, "The staff has changed into a dragon and swallowed the universe. Mountains, rivers, the great earth; where are they to be found?" According to Yuan-Wu in the Pi-Yen-Lu, as for Yun Men's saying, "The staff has changed into a dragon and swallowed the universe. Mountains, rivers, the great earth; where are they to be found?" If you say it exists, then you are blind; if you say it doesn't exist, then you are dead. Do you see where Yun Men helped people? Bring the staff back to me! People these days do not understand where Yun Men stood alone and revealed. Instead they say that he went to form to explain mind, that he relied on things to reveal principle. But old Sakyamuni couldn't have not known this theory as he taught the Dharma for forty-nine years; why then did he also need to hold up the flower for Kasyapa's smile? This old fellow caused confusion saying, "I have the treasury of the eye of the correct teaching, the wondrous mind

of nirvana; these I pass on to Maha-Kasyapa." Why was there still a need for the specially transmitted mind seal? Given that all of you are guests in the house of the ancestral teachers, do you understand this specially transmitted mind? If there is a single thing in your breast, then mountains, rivers, and the great earth appear in profusion before you; if there isn't a single thing in your breast, then outside there is not much as a fine hair. How can you talk about principle and knowledge fusing, about objective world and mind merging? What's the reason? When one understood, all are understood; when one is clear, all are clear. Ch'ang Sha said, "People studying the Path don't know the real, because they've always given recognition to their cognizing mind; this, the basis of countless aeons of births and deaths, fools call the original person." If you suddenly smash the shadowy world of the heaps and elements of life so that body and mind are one likeness and there is nothing else outside your body, you still haven't attained the other half. How can you talk about going to form to reveal the mind, using things to demonstrate principle? An Ancient said, "As soon as one atom of dust arises, the whole world is contained therein." But say, which atom of dust is this? If you can know this atom of dust, then you can know the staff. As soon as Yun Men picks up his staff, we immediately see his unconfined marvelous activity. Such talk is already a mass of entangling views, complications; how much the more so is transforming the staff into a dragon! Librabrian Ch'ing said, "Has there ever been such talk in the five thousand and forty-eight volumes of the canon?" Every time he turned to his staff, Yun Men brought out the great function of his wholecapacity and helped people in a way that was leaping with life. Pa Chiao said, "If you have a staff, I'll give you a staff; if you have no staff, I'll take your staff away." Yung Chia said, "This is not an empty exhibition displaying form; it is the actual traces of the Tathagata's precious staff." Long ago in the time of Dipamkara Buddha, the future Tathagata (Sakyamuni) spread his hair to cover some mud for that Buddha. Dipamkara said, "A temple should be built here." Also present then was an elder who thereupon set up a blade of grass right there and said, "The temple has been built." All of you tell me, where is this scene to be found? The ancestral teacher Hsueh Tou said, "At a blow, experience it; at a shout, receive it rightly." But tell me, receive what rightly? Supposing there's someone who asks, "What

is the staff?" Shouldn't you turn a backflip? Shouldn't you clap your hands? All of this would be giving play to your spirits, and has nothing to do with it.

Mount Sumeru: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume XVII, one day, Zen master Yun-men entered the hall and said, "O you, venerable monks! You'd rather find out the Way for yourselves. All the Buddhas as numberless as sands are here under your heels. Three baskets of Sacred Teachings are also right here on your lips. However, every thing is done just with your enlightenment. Don't get confused in thought. heaven is heaven, earth is earth, mountains are mountains, water is water, monks are monks, laymen are laymen." He paused for a while, and continued, "Bring me out here that mountain of Sumeru and let me see!" Another day, a monk asked him: "Is anything amiss when not a single thought arises?" Zen master Yun Men also replied: "Bring me out here that mountain of Sumeru and let me see!"

Just Inside the Same Old Den: Zen practitioners who are still unenlightened continue to suffer. According to example 6 of the Pi-Yen-Lu, one day, Yun-men said, "I don't ask you about before the fifteenth day; try to say something about after the fifteenth day." Yun-men himself answered for everyone, "Every day is a good day." Three phrases are inherent in every one phrase of Yun-men; since the source inspiration of his family is like this, when Yun-men utters a phrase, it must be returned to the source. Anything but this will always be phony. The affair has no multitude of arguments and propositions, though those who have not yet penetrated want to go on like this. If you do penetrate, then you will immediately see the essential meaning of the Ancient. In fact, "Placidly walking along, he treads down the sound of the flowing stream" isn't it?; "His relaxed gaze descries the tracks of flying birds" isn't it either; nor is "The grasses grow thick," nor "The mists overhanging." But even something entirely different would just be "Round Subhuti's cliff, the flowers make a mess." It is still necessary to turn beyond That Side. Haven't you read how as Subhuti was sitting in silent meditation in a cliffside cave, the gods showered down flowers to praise him. The venerable Subhuti said, "Flowers are showering down from the sky in praise; whose doing is this?" A god said, "I am Indra, king of the gods." Venerable Subhuti asked, "Why are you

offering praise?" Indra said, "I esteem the Venerable One's skill in expounding the transcendence of wisdom." Venerable Subhuti said, "I have never spoken a single word about wisdom; why are you offering praise?" Indra said, "You have never spoken and I have never heard. No speaking, no hearing - this is true wisdom." And again he caused the earth to tremble, and showered down flowers. Zen master Hsueh Tou also made up a verse:

"The rain has passed, the clouds are shrinking,
 Dawn has halfway broken through;
 The multiple peaks are like a drawing of
 blue-green rocky crags.
 Subhuti did not know how to sit upon a cliff;
 He brought on the heavenly flowers and
 the shaking of the earth."

When the king of gods is shaking the earth and raining down flowers, at this point where else will you go to hide? Hsueh Tou also said,

"I fear Subhuti won't be able to escape him;
 Even beyond the cosmos all is filled to the brim.
 What end will he know to his frantic turmoil?
 From all sides the pure wind tugs at his clothes."

Though you be clean and naked, bare and purified, totally without fault or worry, this is still not the ultimate. In the end though, what is? Look carefully at this quote; "I snap my fingers; how lamentable is Shunyata!" The Sanskrit word "Shunyata" relatively means the spirit of emptiness. Empty space is her body; she has no physical body to be conscious of contact. When the Buddha's brilliance shines forth, then she manifests her body. When you get to be like Shunyata, then Hsueh Tou will rightly snap his fingers in lament. Again Hsueh Tou says, "Don't make a move!" What's it like when you move? Like sleeping with your eyes open under the bright sun in the blue sky.

Chương Bốn Mươi Hai

Chapter Forty-Two

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư

Tuyết Đậu Trùng Hiển

Thiền sư Trùng Hiển Tuyết Đậu (980-1052) sanh năm 980 tại Toại Ninh (bây giờ thuộc tỉnh Tứ Xuyên), là đệ tử của Thiền sư Quang Tô Trí Môn. Ngài là một bậc thầy có tầm vóc lớn của dòng Thiền Vân Môn và hoằng hóa khoảng đầu đời nhà Tống. Sư nổi danh nhờ tài năng văn học. Sư cũng là tác giả Bích Nham Lục. Khi bộ sách này ra mắt công chúng, tức thì được tán thưởng khắp nơi trong giới văn học đương thời. Trùng Hiển là chất trong Pháp của thiền sư Vân Môn Văn Yển, cũng là một trong những vị đại thiền sư cuối cùng của phái Vân Môn. Ông được biết tới nhiều nhất vì đã thu thập một trăm công án thành một tập làm cơ sở cho Bích Nham Lục, sưu tập công án nổi tiếng nhất, cùng với Vô Môn Quan. Ông còn nổi tiếng như một tấm gương của các thiền sư ngày xưa trong những tập tán tụng gồm những bài thơ sâu nhất của văn học thiền. Thường gặp thấy bên lề công án một nhận xét từ ngòi bút của Tuyết Đậu, chẳng hạn như trong thí dụ 18 của Bích Nham Lục. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Tổ Đăng: Công án về Đền tổ. Theo thí dụ thứ 32 của Bích Nham Lục, ngay cả vài vị cổ đức cũng chưa được dứt bật vọng tưởng, nên Thiền sư Tuyết Đậu đã làm bài tụng:

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

(Lô Công giao phó cũng nào bằng. Ngồi tựa thôi đem nối Tổ Đăng. Cam đối mây chiều về chưa hiệp. Núi xa vô hạn vách từng từng). Có cái gì để lệ thuộc vào đây? Ở đây hành giả tu Thiền phải hiểu sự vật một cách trực tiếp, chứ đừng ôm cây đợi thỏ. Trước đầu lâu một lúc đập tan, không có một chút quan ngại nào ở trong ngực. Hãy buông sạch trơn thông dong. Lại còn cần tùy thuộc vào thứ gì nữa đây? Hoặc ngồi

hoặc tựa phải xem xét nguyên lý Phật pháp. Đó là lý do tại sao Tuyết Đậu đã nói: "Ngồi tựa thôi đem nói Tổ Đãng." Ngay lập tức Tuyết Đậu niệm xong, Sư có chỗ chuyển thân. Rốt cuộc tự bày tin tức có chỗ hay. Sư nói: "Cam đối mây chiều về chưa hiệp." Ý nghĩa của Tuyết Đậu là gì? Khi mà mây chiều đã về và sắp hiệp mà chưa hiệp, là ý thế nào? "Núi xa vô hạn vách từng từng." Như trước nhảy vào trong hang quỷ. Khi hành giả đến được trong đây thì được mất, phải quấy đồng thời ngồi dứt, sạch trơn thông dong chỉ được đôi chút. "Núi xa vô hạn vách từng từng" có phải là cảnh giới của Văn Thù, cảnh giới của Phổ Hiền, hay là cảnh giới của Quán Âm? Hành giả tu Thiền hãy xem coi đến đây là trên phần việc của ai?

Bích Nham Lục: Bích Nham Lục của Thiền Sư Tuyết Đậu là một trong những tập sách thiền nổi tiếng nhất của Thiền phái Lâm Tế, gồm một trăm công án do thiền sư Tuyết Đậu Trùng Hiên (980-1052) soạn vào thế kỷ thứ XI, với lời bình bằng kệ đi kèm của thiền sư Phật Quả Viên Ngộ (1063-1135). Tập sách lấy tên theo một cuộn giấy có viết hai chữ Hán "Bích" (xanh) và "Nham" (đá), ngẫu nhiên treo nơi chùa nơi mà nó được biên soạn, nên thiền sư Tuyết Đậu Trùng Hiên đã dùng hai chữ đó làm nhan đề cho tác phẩm của mình (see Trùng Hiên Tuyết Đậu Thiền Sư). Về sau này khi Đại Huệ thấy đây cũng chính là mối nguy hiểm tiềm ẩn trong hệ thống công án. Người ta có thể cho rằng tu Thiền chẳng qua chỉ có vậy thôi, mà quên rằng mục đích thật sự của Thiền là mở ra sinh mệnh nội tại của chính mình. Nhiều người đã bị rơi vào cạm bẫy này, và kết quả của nó chính là sự suy vi tàn lụn của Thiền. Thiền sư Đại Huệ quá hiểu về chuyện các đệ tử của mình chỉ thích thú với việc học thuộc tập sách này hơn là hành nên đã ra lệnh thu hồi và đem đốt hết. May mắn là đa số văn bản này vẫn còn, dầu không đầy đủ, nhưng vẫn được Trương Minh Viễn khôi phục lại vào thế kỷ thứ 14. Ngày nay, Bích Nham Lục đã trở thành bộ sách Thiền học quan trọng nhất cho chúng ta hiện nay. Kỳ thật, nó là bộ giáo điển có thẩm quyền và thường xuyên được giới nghiên cứu Thiền học sử dụng để giải trừ nghi hoặc. Đối với người ngoại đạo, Bích Nham Lục được xem như một bộ chiếu thư. Trước tiên, Bích Nham Lục không phải được biên soạn theo văn cổ, mà toàn là những đoạn văn bạch thoại vào hai thời Đường Tống, mà ngày nay những đoạn văn bạch thoại này cũng chỉ được tìm thấy trong những điển tịch Thiền được viết một cách hùng hồn mà thôi. Thứ nhì, phong cách của Bích Nham Lục vô cùng

độc đáo, và tư tưởng cũng như cách biểu hiện trong đó vượt quá sự dự đoán của độc giả nào mong tìm thấy được danh tướng Phật giáo thông thường, hoặc ít ra cũng thuần thực được với thể văn cổ điển. Bên cạnh những khó khăn thuộc về văn chương, Bích Nham Lục là tác phẩm đầy Thiền vị. Tuy nhiên, những ai muốn biết những đệ tử Thiền đã hành xử công án như thế nào sẽ được nhiều lợi lạc khi xem qua bộ sách này.

Zen Master Hsueh-Tou Chung-Hsien's Methods of Sudden Teachings

Zen master Zhong-Hsian-Xue-Tou was born in 980 in Sui-Ning (now in Si-Chuan Province), was a disciple of Kuang-Zuo-Zhi-Men. Xue-Tou was a great master of the Yun-Men School and flourished early in the Sung Dynasty. He was noted for his literary ability. He was also the author of Pi-Yen-Lu, and when this book was made public, it at once created universal applause in the literary circles of the time. Hsueh-tou was a great-grandson in dharma of master Yun-Men Wen-yen. He was one of the last great masters of the Ummon school of Ch'an. He is known especially as the master who compiled the hundred koans that constitute the basic material of the Pi-Yen-Lu, after the Wu-Men-Kuan the best known collection of koans. He also celebrated the examples of the ancient masters in praises, which are among the most profound poems of Ch'an literature. Here and there are also to be found short commentaries that Hsueh-tou added to certain koans, for example, Pi-Yen-Lu 18. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

Patriarchs' Lamp: According to example 32 of the Pi-Yen-Lu, since some of the ancients couldn't yet put an end to wandering thoughts, so Zen master Hsueh Tou makes a verse:

"Once Mr. Lu has accepted them,
Why depend on them?
Sitting, leaning - cease taking these to succeed
to the lamp of the Patriarchs!
It's worth replying: the evening clouds,
Returning, have not yet come together;

Distant mountains without end,
layer upon layer of blue."

What is there to depend on? Here Zen practitioners must understand things directly this way; do not go on guarding a stump waiting for a rabbit. Smash what's before your skull all at once, so that there isn't the slightest bit of concern within your breast. Let go and become clean and at ease. Then what more need is there for something to rely on? Whether sitting on the cushion or leaning on the brace, it's worth considering it the principle of the Buddha-Dharma. That is why Zen master Hsueh Tou said, "Sitting, leaning - cease taking these to succeed to the lamp of the Patriarchs!" At once Hsueh Tou has brought it up completely; he has a place to turn around in, and at the end reveals this scene where there's a bit of a nice place. He says, "It's worth replying: the evening clouds, returning, have not yet come together." Where is Hsueh Tou's meaning? When the evening clouds have returned and are about to join together but have not yet done so, how is it then? "Distant mountains without end, layer upon layer of blue." As before he's gone into the ghost cave. When you get here, when gain and loss, right and wrong, are cut off all at once, and you are clean and at ease, only then do you amount to something. "Distant mountains without end, layer upon layer of blue." Is this Manjusri's realm? Is this Samantabhadra's realm? Is this Avalokitesvara's realm? Zen practitioners, when you get here, whose affair is this?

Pi-Yen-Lu: Zen Master Hsueh-tou Chung-hsien's Blue Cliff Records (Blue Rock Collection), one of the most famous Zen book of Lin-Chi Zen sect, consisting of one hundred koans compiled by Zen master Hsueh-Tou-Ch'ung-Hsien (980-1052) in the eleventh century, with his own commentary in verse accompanying each koan, by Zen master Yuan-Wu (1063-1135). The book derived its name from a scroll containing the Chinese characters for "blue" and "rock" which happened to be hanging in the temple where the collection was compiled, and which the compiler decided to use as a title for his work. Later when Ta-Hui, Yuan-Wu's student, seeing that this is where lurks the danger of the koan system. One is apt to consider it as everything in the discipline of Zen, forgetting the true object of Zen, which is the unfolding of a man's inner life. There are many who have fallen into this pitfall and the inevitable result has been the corruption and decay

of Zen. Zen master Ta-Hui was quite comprehensive that his students were more interested in reading this book than practicing the dharma, ordered to collect all the copies of Pi-Yen-Lu to be burned. Fortunately the greater part of this text was preserved in a few copies, though not entirely complete, and was able to be reconstructed by Chang Minh-Yuan in the 14th century. Nowadays, Pi-Yen-Lu has become one of the most important treatise on Zen; indeed, it is a standard text and authority, to which appeal is still made to settle points of doubt in the study of Zen. To outsiders it is a sealed book; in the first place the Chinese is not after the classical model but is filled with colloquialisms of the T'ang and Sung periods, which can now be traced only in Zen literature, while it is most vigorous written. Secondly, the style is peculiar to this kind of work, and its thoughts and expressions seem to be so unexpected as to stagger the reader who expects to find in it ordinary Buddhist nomenclature or at least tame classicalism. Besides these literary difficulties, the Pi-Yen-Lu is naturally full of Zen. However, those who want to know how koans are handled by Zen followers will do well to consult the book.

Chương Bốn Mươi Ba **Chapter Forty-Three**

Pháp Đốn Ngộ Của **Thiền Sư Viên Chiếu**

Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090) 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. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Bổn Ý Chư Phật Thuyết Pháp: Có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Viên Chiếu: “Chư Phật thuyết pháp là để giáo hóa chúng sanh mọi loài, nếu hiểu được bổn ý thì gọi là xuất thế, bổn ý là gì?” Sư đáp: “Xuân dẹt hoa như gấm, thu sang lá tựa vàng (Xuân chức hoa như cẩm, thu lai diệp tự hoàng).”

Mau Về Núi Xưa Ở, Chớ Gặp Hứa Chân Quân!: Một hôm, có một vị Tăng nói: “Rắn sắp chết giữa đường, xin Thầy cứu sống?” Thiền Sư Viên Chiếu 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 ẫn, mạc kiến Hứa chân quân).” Vị Tăng lại hỏi: “Hải tạng mệnh mông 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 từng tiếng gió thê lương thổi, mưa tạnh bùn dơ ngập lối đi (Phong tiền từng 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 oanh

nhật oanh).” Vị Tăng lại hỏi: “Sờ sờ ở khoảng mắt tâm, rành rành trong chống 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 rực rỡ, 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: “Đắm cạn vừa vớt ra, ngoảnh đầu đắm muôn trượng (Thiểm nịch tài đề xuất, hồi đầu vạn trượng đàm).”

Câu Tối Diệu: Vị Tăng hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “Thế nào là câu tối diệu?” Sư đáp: “Một người ngoảnh mặt vào góc, cả tiệc uống không vui (Nhất nhân hưởng ngưng lập, mãn tọa ẩm vô hoan).” Vị Tăng khác cũng hỏi Thiền Sư Viên Chiếu: “Thế nào là câu tối diệu?” Sư đáp: “Yết hầu còn mắc nghẹn, yên ở chẳng vui gì (Hầu lý do tồn ngạnh, thường cư bất khoái nhiên).”

Đại Sĩ Phương Nam Đang Giảng Pháp: Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090) 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, Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090) 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 khi Sư đã soạn xong quyển “Dược Sư Thập Nhị Nguyên” 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. Bần 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.”

Đắm Cạn Vừa Vớt Ra, Ngoảnh Đầu Đắm Muôn Trượng!: Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “Sờ sờ ở khoảng mắt tâm, rành rành trong chống sắc thân. Nhưng lý không thể phân, tưởng không thể thấy. Vì sao không thấy được?” Sư đáp: “Trong vườn hoa rực rỡ, 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: “Đắm cạn vừa vớt ra, ngoảnh đầu đắm muôn trượng.”

Ao Khô Cá Lên Cạn, Sống Cả Vạn Năm Xuân!: Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “Nhà quạnh hiên vắng vẻ, thong thả gõ ai hay (Dã hiên nhất thâm hộ, thùy thức đấng 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 trăng 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 bến hết cần ghe). Khi không qua sông thì sao?” Sư đáp: “Ao khô cá lên cạn, sống cả vạn năm xuân (Hạc trì ngư tại lục, hoạch hoạt vạn niên xuân).”

Tu & Chứng: 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 chi chít 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 (Bồng thảo thê đê yển, thương minh ẩn cự lân).”

Kệ Về Thân Lúc Sắp Thị Tịch: Vào một ngày tháng chín năm 1090, Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090) 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 giả. Hãy nghe bài kệ của lão Tăng đây:

Thân như tường bích dĩ đôi thì,
Cử thế 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.

Kiến Tánh Thành Phật: 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 thần (Khô mộc phùng xuân hoa cạnh phát, phong suy thiên lý phức thần hương).” Vị Tăng thưa: “Học nhân không hiểu, xin thầy dạy lại.” Sư đáp: “Muôn năm cây cà ấy, xanh ngắt tận chân mây (Vạn niên già tử thụ, thương thúy tủng vân đoan).”

Rùa Mù Chui Vách Núi, Trạch Què Trèo Núi Cao: Vị Tăng lại hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “Thiếu Thất, Ma Kiệt rất huyền diệu, đến nay ai kẻ đáng đứng đầu (Thiếu Thất, Ma Kiệt huyền tự cổ, Vu kim thù kế tương vi chủ).” Sư đáp: “Sáng tối tượng trời do quạ thỏ, lõm 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 đẳng 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 thượng cao sơn).”

Nhiều Người Thành Phật: Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “Thế nào là một pháp?” Sư đáp: “Vừa thấy xuân gieo và hạ lớn, gặp ngay thu chín với đông trâu (Thốn kiến xuân sinh kiêm 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).”

Làm Sao Cả Tâm Lẫn Pháp Đều Tiêu Vong?: Vị Tăng hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “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 hiểu hôn phi).” Vị Tăng hỏi: “Có pháp, có tâm, sinh vọng thức. Làm sao tâm, pháp thấy tiêu vong (Hữu pháp, hữu tâm khai vãng thức, như hà tâm pháp đẳng câu tiêu)?” Sư đáp: “Ví được lá tùng xanh cao ngất, sá gì sương tuyết lả tả rơi (Khả đoạt tùng sao trường uất uất, khởi ưu sương tuyết lạc phân phân).”

Nếu Muốn Bưng Uống Trước, Đùng Vẽ Rắn Thêm Chân!: Vào một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “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 đục tiên đề ẩm, hưu vi xảo họa xà).”

Tâm Pháp Đều Quên: 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).”

Tây Lai Ý: Vị Tăng lại hỏi: “Xưa nay việc lớn xin không hỏi, điếm lạ Tây lai ý thế nào (Cổ kim đại sự ưng 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).”

Trời Thu Lúa Xào Xạt, Cảnh Tuyết Mẫu Đơn Cười!: Một hôm, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “Vốn đã có hình thêm có ảnh, có lúc ảnh cũng lìa hình sao (Bản tự hữu hình kiêm hữu ảnh, hữu thời ảnh dã ly hình phâu)?” Sư đáp: “Trăm sông đổ về đông kìa, muôn dòng đua chảy. Ngàn sao châu Bắc Đẩu kìa, thiên cổ quy tâm (Chúng thủy triều đông hê, vạn phái tranh lưu; quần tinh củng bắc hê, thiên cổ quy tâm).” Vị Tăng lại hỏi: “Thế nào là một câu tỏ ngộ, vượt muôn ngàn?” Sư đáp: “Xa kẹt Thái sơn qua biển Bắc, ngựa quăng gậy chống vào cung trăng (Viễn hiệp Thái Sơn siêu bắc hải, ngưỡng phao trụ tượng nhập thêm 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 thì diệu tạng, bất cầu tổ diệm tục đăng chi). Ý chỉ thế nào?” Sư đáp: “Trời thu lúa xào xạt, cảnh tuyết mẫu đơn cười (Thu thiên đoàn thử lệ, tuyết cảnh mẫu đơn khai).”

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

Cười Người Suông Ôm Cột, Chết Dưới Nhắm Giữa Dòng!: Vị Tăng lại hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “Hết thấy chúng sanh đều bảo là Phật, lẽ ấy chưa tường, mong thầy chỉ dạy.” Sư đáp: “Nông trang hãy

gắng khuyên anh thế, đợi thổ người kia chớ nhọc theo (Khuyến quân thả vụ nông tang khứ, mạc học tha nhân đãi thổ lao).” Vị Tăng nói: “May được thầy chỉ rõ, trọn chẳng đến ai tìm (Hạnh mông sư hiển quyết, chung bất hướng tha cầu).” Sư dạy: “Khá thương một lần ghen, 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 rành (Kỷ niên cửu tích nang trung bảo, kim nhật đương trường địch diện khan).” Sư đáp: “Trăng trung thu chờ mãi, gặp phải mây mưa xông (Chi đãi trung thu nguyệt, khước tao vân vũ xâm).” Vị Tăng thưa: “Tuy nghe thầy dạy bảo, lý đó vẫn chưa thông.” Sư dạy: “Cười người suông ôm cột, chết đói nhắm giữa dòng (Tiểu tha đồ bão trụ, nịch tử hướng trung lưu)!”

Trong Thành Niết Bàn: Một lần nọ, có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “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 hãy vui chơi (Trượng phu tùy phóng đãng, phong nguyệt thả tiêu dao).”

Ngày Qua Vầng Ô Chiếu, Đêm Về Bóng Thổ Soi: Khi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090) 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 vầng ô chiếu, đêm về bóng thổ soi (Trú tắc kim ô chiếu, dạ lai ngọc thổ 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 cần, một phen vấp ngã hối làm chi (Bất thận thủy bàn kinh mẫn khứ, nhất tao ta điệt 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).”

Kẻ Điếc Nghe Tiếng Đàn, Người Mù Ngắm Bóng Trăng!: Một vị Tăng hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “Mani cùng chư sắc, chẳng

hợp chẳng phân ly (Ma-ni dũ chúng sắc, bất hợp bất phân ly).” Sư đáp: “Hoa xuân cùng bướm bướm, lúc luyến lúc ruồng nhau (Xuân hoa dũ 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 sính 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 kinh khúc mục điệu, 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 (Tùng nhân thính cầm hưởng, manh giả vọng thiêm thừ).”

Tứ Đại Đái Lai Do Khoáng Kiếp: Vị Tăng lại hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “Tứ đại mang về từ nhiều kiếp, xin thầy phương tiện thoát luân hồi (Tứ đại đái 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: “Giềng hồng đẹp đẽ xưa nay vậy, có lá sum suê chẳng có hoa (Tông lai hồng hiện thù thường sắc, hữu điệp sâm si bất hữu hoa).”

Ngôn Ngữ Đoạn Đạo: Có một vị Tăng hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “Dứt hết nói năng (Ngôn ngữ đoạn đạo), ý ấy thế nào?” Sư đáp: “Theo gió tiếng còi luân bụi trúc, vầng trăng trái núi quá đầu tường (Giốc hưởng tùy phong xuyên trúc đáo, sơn nham đái nguyệt quá tường lai).”

Ý Tổ Và Ý Kinh: Vị Tăng hỏi Thiền Sư Viên Chiếu (999-1090): “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 ngọa 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 hưởng cầu y).” Vị Tăng hỏi: “Thế nhân đều thuê nhà, người dột ở đâu ta?” Sư đáp: “Vầng 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).”

***Zen Master Vien Chieu's
Methods of Sudden Teachings***

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 Hường 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. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

The Original Meaning of the Buddhas' Preaching: A monk asked Zen master Vien Chieu, “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.”

Go Back to Your Old Mountain to Live in Seclusion, Try Not to Meet Mister Hsu-Jen!: One day, a monk asked, “The snake is going to die on the road, Master, please save it.” Zen master Vien Chieu said, “Where are you from?” The monk said, “I am originally from the mountains.” The master said, “Go back to 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 Most Wondrous Phrase: 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.” Another monk also asked, “What is the most wondrous phrase?” The master replied, “You will not live very happily while your throat is still chocking.”

The Southern Bodhisattva Is Well Able to Expound the Dharma: 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 Hương 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. After 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.

I've Just Pulled You out of the Shallow Water, But You Turn Right Back and Jumped into a Bottomless Pond!: One day, a monk asked Zen master Vien Chieu, "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."

When the Pond Dries Up, the Fish Are Exposed on Dry Land, Bt They Would Survive for Ten Thousand Springtimes!: 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."

Cultivation and Realization: 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.”

Verse of Body At Death Time: 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 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.

Seeing One's Own Nature and Becoming Buddha: 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 Blind Turtle Pierces a Rock Wall; a Lame Tortoise Climbs a High Mountain: 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."

Many People Become Buddha: One day, 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."

How Does One Eliminate Both Dharma and Mind?: 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?"

If You First Wish to Drink, Try Not to Draw Feet on a Snake!:

One 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."

Mind and Dharma Are Both Forgotten: A 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."

The Meaning of Coming From the West: A 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 Paddy Makes Noise in Autumn; in a Snowy Scene, Red Peonies Blossom!: One day, a monk asked Zen master Vien Chieu, "Inherently what has form also has shadow. Is the shadow sometimes separate from the form?" The master replied, "Hundreds of rivers flow to the East Ocean, where ten thousand currents flow together. Thousands of stars bow to the North Star, where for a thousand ages all turn to the mind." The monk asked, "What is a single phrase of 'Clear realization' that transcends thousands of millions of other phrases?" The master replied, "From afar, one tucks Mount T'ai under his arm and steps across the North Sea. Then turning his face upward, he throws his staff up to the moon." The monk asked, "Only this one is real, the rest are not. What is real?" The master replied, "The wind moves easily on the tip of the staff; rain causes mud on the road." The monk asked, "Do not aim at the wondrous treasury to the Tathagata; do not ask fire from the patriarchs to keep the lamp lit. What is the

purpose?" The master replied, "The paddy makes noise in autumn; in a snowy scene, red peonies blossom."

Who Knew That on the Way to the Eastern Mound, Just Half Way Through, One's Hair Would Already Turn White!: One day, a monk asked Zen master Vien Chieu, "The greenish bamboo are all Thusness. What is the function of True Thusness?" The master replied, "I offer to you a thousand miles away, as I smile and hold a cup of tea." The monk continued to ask, "What have I come here in vain for?" The master said, "Who knew that on the way to the eastern mound, just half way through, one's hair would already turn white."

I Laugh at Someone Who Uselessly Holds on to the Bridge Pillar, Then Drowned in Midstream!: 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!"

In the Nirvana City: 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."

By Day the Sun Shines, By Night the Moon Is Bright: When Zen master Vien Chieu 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 Deaf Man Listens to the Sound of the Musical Instrument, a Blind Man Looks Up at the Moon!: 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."

To Carry Along the Four Elements for Immeasurable Kalpas: 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."

Cutting Off Route of Speech: 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 Patriarch's Intention and the Scriptural Teaching: 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.”

Chương Bốn Mươi Bốn
Chapter Forty-Four

Pháp Đốn Ngộ Của
Thiền Sư Cứu Chỉ

Cứu Chỉ là tên của một vị Thiền sư Việt Nam, quê ở Chu Minh, Bắc Việt. Khi hãy còn nhỏ, ngài đã lâu thông Khổng Lão, nhưng ngài than phiền rằng Khổng chấp “hữu,” Lão chấp “vô,” chỉ có đạo Phật là không chấp vào đâu cả. Sư rời bỏ gia đình đi xuất gia làm đệ tử của Thiền sư Định Hương tại chùa Cảm Ứng, và trở thành Pháp tử đời thứ 7 dòng Vô Ngôn Thông. Một hôm, trong ngày tham vấn, Thiền sư Định Hương hỏi: “Thế nào là nghĩa của cứu cánh?” Cứu Chỉ đáp: “Con chưa biết.” Định Hương nói: “Lão Tăng và ông là nghĩa của cứu cánh rồi!” Sư ngẫm nghĩ. Định Hương nói: “Qua mất rồi.” Nhờ lời nói này mà Sư rõ được yếu chỉ. Sau đó Định Hương lấy tên cho Sư là Cứu Chỉ. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

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

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

(Giác ngộ thân tâm vốn lặng yên. Thần thông các tướng biến hiện tiền. Hữu vi vô vi từ đây có. Thế giới hà sa không thể lường. Mỗi mỗi

xem ra chẳng tướng hình. Muôn đời ngàn đời nào sánh được. Chốn chốn nơi nơi thường rạng ngời).

Tâm Pháp Không Hai & Tâm Vốn Tĩnh Lặng: Thiền sư Cửu Chỉ thường dạy đồ đệ về ‘Tâm và Pháp Không Hai’: “Phàm tất cả các pháp môn vốn từ chính tánh của các người, tánh của tất cả pháp vốn từ chính tâm của các người. Tâm pháp nhất như, vốn không hai pháp. Phiền não trói buộc, tất cả đều không. Tội phước phải quấy, tất cả đều huyễn.” Thật vậy, hành giả tu Thiền nên luôn nhớ lời dạy của ngài là đừng nghĩ ngợi, đừng biện luận; mà hãy cảm nhận và hãy sống với Thiền. Hãy thử sống với Thiền rồi sẽ có được kinh nghiệm tuyệt diệu của Thiền trong đời sống hằng ngày của mình. Vào lúc Tể Tướng Dương Đạo xây chùa Diên Linh và thỉnh Thiền sư Cửu Chỉ, Pháp tử đời thứ 7 dòng Vô Ngôn Thông, về trụ. Không thể từ chối, ngài về trụ trì tại đây và viên tịch ba năm sau đó. Ngài cũng dạy đồ đệ về cái tâm tịch lặng: “Các ông phải nên luôn giác ngộ thân tâm vốn lặng yên, nhưng rồi các tướng hiển hiện, và hữu vi vô vi đều từ đây mà có. Theo Phật giáo nói chung, và đặc biệt là theo nhà Thiền, tất cả chúng ta đều có sẵn Phật tánh phát sinh Bát Nhã, soi sáng mọi sinh hoạt tinh thần và thể xác của chúng ta. Phật tánh cũng tác động như mặt trời phát sinh ra ánh sáng và sức nóng, hay như tấm gương phản ảnh tất cả những gì xuất hiện trước nó, nghĩa là một cách vô thức, với ‘vô tâm’ theo nghĩa trạng từ. Vì vậy người ta nói rằng ‘Phật vô tâm’ hay ‘nhờ thành Phật người ta hiểu vô niệm.’ Do đó, không cần bất cứ một nỗ lực có ý thức nào cả, kỳ thật chúng chỉ là những chương ngại cho sự thành Phật mà thôi. Chúng ta vốn là những vị Phật. Nói thành một cái gì đó là phạm Thánh và theo lý luận học, là một sự trùng lập. Do đó ‘không có tâm’ hay ‘yêu thích vô niệm,’ do vậy nó có nghĩa là không có tất cả mọi nỗ lực xảo diệu, tự tạo hay giả dối bên ngoài, tất cả đều trái ngược với tâm không. Các ông chỉ cần giác ngộ rằng thân mình đang biến đổi, và tâm mình đang nhảy nhót loạn động như con vượn, ý đang chạy lung tung như con ngựa. Sau một thời gian công phu tu tập, các ông sẽ tự nhiên thấy rằng tâm này vốn tịch lặng, cũng như nước vốn tịch lặng, bất biến và bất động, cho dầu sóng cứ trào lên và lặn xuống, hay cho dầu bọt sóng cứ thành hình và vỡ tan như thế nào đi nữa thì nước vẫn vậy. Khi tâm các ông nhận thức được như vậy, là thân các ông cũng tự nhiên thật sự tĩnh lặng trong mọi oai nghi, từ đi, đứng, nằm, ngồi. Rồi các ông cũng sẽ thấy rằng không có cái gì có thể được gọi là thân và tâm của các ông

cả. Lúc đó thì thân tâm các ông mới thật sự tĩnh lặng và bất động. Rồi sau đó, các ông cũng nhận thức được sự bất động của vạn pháp. Vạn pháp luôn chiếu sáng trong tâm các ông, thật sự tĩnh lặng và bất biến.”

Zen Master Cuu Chi's Methods of Sudden Teachings

Cuu Chi, name of a Vietnamese Zen Master from Chu Minh, North Vietnam. When he was still young, he was good in both Tao and Confucian, but complaining that Confucian attached to the “existing” and Tao attached to the “non-existing.” Only Buddhism attached to none. He left home and became a disciple of Định Hương at Cầm Ứng Temple, and became the Dharma heir of the seventh generation of the Wu-Yun-T’ung Zen Sect. One day, during the period of “Daily Consultation”, Zen master Dinh Huong asked him, “What is the ultimate truth?” Cuu Chi replied, “I don't know yet.” The master said, “This old monk and you were the ultimate truth.” As Cuu Chi hesitated and tried to think on what to say. Zen master Dinh Huong said, “You've missed it already.” At these words, Cuu Chi discovered the essential meaning of buddha-dharma. After this incident, master Dinh Huong named him Cuu Chi, which means “Investigating the Gist”. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

Cuu Chi's Verse on Body and Mind: Cuu Chi, name of a Vietnamese Zen Master from Chu Minh, North Vietnam. When he was still young, he was good in both Tao and Confucian, but complaining that Confucian attached to the “existing” and Tao attached to the “non-existing.” Only Buddhism attached to none. He left home and became a disciple of Định Hương at Cầm Ứng Temple, and became the Dharma heir of the seventh generation of the Wu-Yun-T’ung Zen Sect. Later, he moved to Từ Quang Temple on Mount Tiên Du to practise ascetics. Below is one of his famous Zen poems about the ‘body and mind’:

“After realizing that your body and mind are originally non-arising,
From it manifests wondrously all phenomena.
From there emerge all the conditioned and the unconditioned,
Countless universes appear immeasurably.

Though everything fully revealed,
 None of them really has shape or form,
 Thousands or even ten thousands of your old lives in the past,
 Cannot be compared with what you have today.
 Always being luminous at anywhere and at any place.”

Mind and Dharma Are Not Two & Mind Is Originally Serene: Zen master Cuu Chi always taught his disciples about ‘Mind and Dharma are not Two Things’: “All Dharma doors are from your won essence, and all the essence of all things are from your own mind. Your mind and all things are just one, not two things. The afflictions and fetters of this samsara are all void. Sins and merits, right and wrong, all are illusions.” As a matter of fact, Zen practitioners should always remember his teaching by not thinking, not reasoning; but feeling Zen and living with Zen. Let’s try to feel Zen, even in a short moment everyday, we will have wonderful experience in our daily life. When prime minister Dương Đạo built Diên Linh Temple on Mount Long Đồi and invited Zen master Cuu Chi, Dharma heir of the seventh generation of the Wu-Yun-T’ung Zen Sect, to stay there. He could not refuse the order. He stayed there for three years and passed away. He also taught his disciples about a ‘serene mind’: “You should always realize that your body and mind are originally serene, but then you see all kinds of form manifest in front of you, and from there emerge all the conditioned and the unconditioned. According to Buddhism, in general, and specifically according to Zen, we are all endowed with the Buddha-nature from which Prajna issues, illumining all our activities, mental and physical. The Buddha-nature does this in the same way as the sun radiates heat and light, or as the mirror reflects everything coming before it, that is to say, unconsciously, with ‘no-mind’, in its adverbial sense. Hence it is declared that ‘Buddha is unconscious’ or ‘By Buddhahood is meant the unconscious.’ Therefore, no special conscious strivings are necessary; in fact they are a hindrance to the attainment of Buddhahood. We are already Buddhas. To talk about any sort of attainment is a desecration, and logically a tautology (môn Lập Thừa). ‘Having no-mind,’ or ‘cherishing the unconscious,’ therefore means to be free from all these artificial, self-created, double-roofing efforts. Even this ‘having’, this ‘cherishing’, goes against “Mind of No-Existence. You only need to realize that your body is changing, and

your mind is like a monkey, the thought is like a horse. After some times of practicing, you will naturally realize that the mind is originally serene, unchanging, unmoving, despite the waves keep rising and falling, and despite the bubbles keep forming and vanishing. When your mind is able to realize as such, your body will naturally quiet and unmoving while you are walking, standing, lying and sitting. Then, you will see that nothing could be called as your body and mind at all. At that time, both your body and mind are truly quiet and unmoving. You, then, will also realize that everything is truly quiet and unmoving. Everything is luminous in your mind and truly quiet and unmoving.”

Chương Bốn Mươi Lăm
Chapter Forty-Five

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Ngũ Tổ Pháp Diễn

Tên của Ngũ Tổ Pháp Diễn (1024-1104) được nhắc tới trong các thí dụ thứ 35, 36, 38 và 45 của Vô Môn Quan. Ngoài ra, còn có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Ngũ Đẳng Hội Nguyên: Thiền Sư Pháp Diễn ở Ngũ Tổ sanh năm 1024, thiền sư thuộc dòng Dương Kỳ của phái Lâm Tế, đệ tử và truyền nhân nối pháp của Thiền Sư Bạch Vân Thủ Đoan; thầy của thiền sư Khai Phúc Đạo Ninh và Viên Ngộ Khắc Cần. Khởi đầu sư học triết lý Bách Pháp Luận của phái Duy Thức, ông đọc thấy câu này ‘Khi Bồ Tát vào chỗ thấy đạo thì trí hay ý thức suy luận và lý hay tâm thể trực giác ngấm hợp nhau, cảnh hay ngoại giới và thân hay nội tâm gặp nhau, không còn phân biệt có chủ thể hay năng chứng và khách thể hay sở chứng nữa. Giới ngoại đạo Ấn Độ từng vấn nạn phái Duy Thức rằng đã không phân biệt năng chứng sở chứng thì làm sao có chứng. Các nhà Duy Thức không đáp được lời công kích ấy. Pháp sư Tam Tạng Huyền Trang lúc ấy đang ở Ấn Độ, đến cứu nguy phái Duy Thức bằng câu nói ‘Như người uống nước, nóng lạnh tự biết.’ Đọc câu ấy Pháp Diễn tự hỏi ‘Nóng lạnh có thể biết được, vậy cái gì khiến ta tự biết.’ Sư mang nỗi thắc mắc ấy đến hỏi các pháp sư thông thái của phái Duy Thức, nhưng không ai đáp được. Có người đáp: “Ông muốn rõ ý ấy hãy sang phương nam gõ cửa phái Thiền truyền Tâm ấn Phật.” Thế là rốt cùng Pháp Diễn đi đến với Thiền tông. Danh tiếng của Ngũ Tổ Pháp Diễn lan rộng khắp nơi và đệ tử của Sư từ khắp xứ hội tụ về học Thiền với Sư. Trước tiên Sư dạy Thiền tại Tứ Diện Sơn, rồi di chuyển đến Bạch Vân Sơn. Về sau Sư đi đến Đông Thiên Tự trên núi Ngũ Tổ. Trong số 22 Pháp tự của Sư có ba vị được tôn làm "Ba vị Phật," đó là Phật Nhãn Thanh Viễn, Phật Quả Khắc Cần, và Phật Giám Huệ Cần. Pháp Diễn Ngũ Tổ xuất gia năm 35 tuổi, ông bắt đầu học các kinh điển Du Già, nhưng những nghiên cứu này không làm cho ông hài lòng, ông quay sang thiền và gặp những thầy thiền khác nhau, nhưng ông vẫn không hài lòng. Cuối cùng ông gặp

được thiền sư Bạch Vân Thủ Đoan và đạt được giác ngộ vào cái ngày ông nghe thầy mình giải thích về công án "Vô" cho một đệ tử khác. Khi gặp Bạch Vân, Sư nhắc lại chuyện vị Tăng hỏi Nam Tuyền về hạt châu Mani để thưa hỏi. Bạch Vân liền nạt, Sư liền lãnh ngộ, dâng lên Bạch Vân bài kệ sau khi mắt ông mở ra trong chỗ ngộ nhập:

"Ven đòi một dải đất thông dong
 Nài nỉ xoa tay hỏi tổ ông
 Mấy thuở mua đi rồi bán lại?
 Vui thay tòng trúc quyện thanh phong."
 (Sơn tiên nhất phiến nhân điền địa
 Xoa thủ đỉnh ninh vấn Tổ ông
 Kỷ độ mãi lai hoàn tự mại
 Vị lân tòng trúc dẫn thanh phong).

Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Bánh Bao Nhưn Sắt (Thiết Tuấn Hãm): Bánh bao có nhân bằng sắt, ý nói pháp nhà Thiền siêu việt ngôn cú nghĩa lý, rất khó tham cứu và thông hiểu. Theo Pháp Diễn Thiền Sư Ngũ Lục, Pháp Diễn Ngũ Tổ xuất gia năm 35 tuổi, ông bắt đầu học các kinh điển Du Già, nhưng những nghiên cứu này không làm cho ông hài lòng, ông quay sang thiền và gặp những thầy thiền khác nhau, nhưng ông vẫn không hài lòng. Cuối cùng ông gặp được thiền sư Bạch Vân Thủ Đoan và đạt được giác ngộ vào cái ngày ông nghe thầy mình giải thích về công án "Vô" cho một đệ tử khác. Ngay lúc đó, Pháp Diễn nói: "Lúc đó lão Tăng cũng giống như người cắn vỡ một cái bánh bao có nhân bằng sắt, với đầy đủ trăm vị." Chỉ bằng với một chữ "Mu" thì cả thế giới thâm diệu ấy mở ra, và đó chính là cuộc sống hằng ngày của hành giả, cả đến những tình tiết tầm thường nhất, vẫn đượm nhuần Thiền vị. Thật vậy, một mặt giác ngộ là cái gì tầm thường, vô nghĩa lý nhất đời; nhưng mặt khác, nhất là khi chúng ta chưa hiểu, nó kỳ bí không gì hơn. Và nói cho cùng, ngay cả cuộc sống thường ngày của chúng ta, há chẳng phải đầy những kỳ quan, bí mật và huyền bí, ngoài tầm hiểu biết của trí óc con người hay sao?

Cuộc Sống Cần Được Nắm Bắt Trong Dòng Luân Lưu Của Nó; Đùng Chận Đứng Nó Lại Để Quan Sát và Phân Tách: Một hôm, thiền sư Pháp Diễn thượng đường, im lặng không nói. Sư hết nhìn bên trái lại nhìn bên phải, rốt cùng Sư giơ cao cây gậy lên và nói: "Chỉ dài một

thước mộc." Nói xong Sư hạ đường không giảng gì thêm nữa. Thiền sư Pháp Diễn muốn nói gì với hàng hậu bối chúng ta? Có phải ngài muốn nhấn nhủ với chúng ta rằng Thiền không bao giờ được giảng dạy bằng lời? Thật vậy, Thiền, trước hết và trên hết, là thân chứng cá nhân; nếu trong đời này có cái gì được gọi là triệt để duy nghiệm, cái ấy là Thiền. Không từ vốn liếng đọc tụng, học hỏi, hay trầm tư mặc tưởng nào có thể làm ra một thiền sư. Trong thiền, cuộc sống cần được nắm bắt trong dòng luân lưu của nó; chận đứng nó lại để quan sát và phân tách là giết chết nó để chỉ ôm lấy một cái thầy ma lạnh ngắt mà thôi. Vì thế mọi sinh hoạt hằng ngày của hành giả đều phải trôi chảy bình thường như dòng đời của họ thì họ mới có thể có được tuyệt độ hiệu năng trong Thiền.

Hòa Thượng! Chỉ Cần Xem Biểu Diễn Chứ Hỏi Tên Làm Gì?:

Một hôm, Sư thượng đường thị chúng: "Hôm qua lão Tăng vào phố để ý thấy một màn biểu diễn người bù nhìn (người gỗ). Lão Tăng không thể không tới xem. Màn biểu diễn người bù nhìn quả là một màn diễn đáng được xem! Mới nhìn thì thấy người gỗ chuyển động tay chân, đi vòng vòng, và tự ngồi xuống. Nhưng khi nhìn kỹ lại, người ta có thể thấy có ai đó phía sau tấm màn xanh. Lão Tăng không kềm được bèn kêu lớn, 'Ông tên là gì?' Người trong màn trả lời: 'Hòa Thượng! Chỉ cần xem biểu diễn chứ hỏi tên làm gì?' Lão Tăng bị người kia nói một câu khiến không lời có thể đáp không lý có thể bày. Ai trong mấy ông có thể vì lão Tăng mà nói được chăng? Hôm qua chỉ một khoảnh khắc ngưng ngưng mà hôm nay đã nhỏ tận gốc hết thủy ý tưởng."

Lộ Phùng Đạt Đạo: Gặp người đắc đạo, thí dụ thứ 36 của Vô Môn Quan. Ngài Ngũ Tổ nói: "Giữa đường gặp người đắc đạo, chớ nói hay im mà đối đãi. Thử hỏi đối đãi ra làm sao?" Kỳ thật, ở đây Ngũ Tổ nêu lên câu hỏi mà văn học thiền thích dẫn ra. Ngũ Tổ hỏi: "Nếu người gặp một người thầy trên đường đi, người không được chào bằng lời cũng như bằng im lặng. Vậy người sẽ chào như thế nào?" Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, nếu ở đây mà đối đãi cho được xác thiết, bạn đáng được khen ngợi lắm vậy. Còn nếu chưa được như thế thì phải cẩn thận lắm vậy.

Ngục Trần Đi Chân Không: Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, quyển XIX: Một hôm có một vị Tăng hỏi Thiền sư Ngũ Tổ Pháp Diễn: "Ai là Phật?" Pháp Diễn đáp: "Ngục trần đi chân không." Những câu trả lời mà các vị Thiền sư đưa ra cho loại câu hỏi "Cái gì hoặc ai là Phật," mỗi

vị mỗi khác. Tại sao lại như vậy? Ít nhất có một lý do là vì các ngài muốn chúng ta vứt bỏ tất cả những rối rắm và chấp trước từ bên ngoài trói buộc chúng ta như là ngôn tự, ý tưởng, hay dục vọng, vân vân. Đây cũng là một trong những công án thuộc loại giải minh chân lý Thiền bằng những lập trường phủ nhận, hư hóa hay phế bỏ. Với loại công án này, chúng ta thường cáo buộc các Thiền sư là phủ nhận. Nhưng kỳ thật họ chẳng phủ nhận gì cả, những gì họ đã làm chỉ nhằm để vạch rõ ra các ảo tưởng của chúng ta cho vô hữu là hữu, hữu là vô hữu, vân vân.

Ngũ Quá Song Linh: Trâu qua khung cửa, thí dụ thứ 38 của Vô Môn Quan. Ngũ Tổ nói: "Vị như con trâu đi qua khung cửa, đầu, sừng, bốn chân đều đã lọt, sao đuôi lại không lọt được?" Ở đây chúng ta nên hiểu rõ rằng chướng ngại thực sự không phải xuất phát từ cái đầu hay cái đuôi con trâu. Trên thực tế, không hề có một chướng ngại nào cả; ngay từ đầu, toàn bộ con trâu, từ đầu đến đuôi, đã đi qua, đang đi qua, mọi lúc và mọi thời. Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, nếu thấy được chỗ hiểm hóc này, hạ nổi một câu chuyển ngữ, thì trên báo được bốn ân, dưới độ được ba cõi. Còn nếu chưa, phải nên lưu ý đến cái đuôi kia.

Ông Chỉ Đơn Giản Là Đi Qua Cửa Ải Triệu Châu Mà Cắt Lưỡi Của Ngài Bạch Vân: Một vị Tăng khác hỏi: "Đầu lưỡi người trong thiên hạ bị Bạch Vân cắt, còn đầu lưỡi Bạch Vân thì bị ai cắt?" Sư đáp: "Lão Vương ở thôn Đông." Sư lại nói tiếp: "Không gì khác hơn là công việc thường nhật. Nhưng theo ông nghĩ thì đó là cái gì khác. Nếu ông nghĩ ông có thể lãnh hội qua ngôn ngữ, thì ông không thể nào thâm nhập chân lý được. Còn nếu như ông không thể được hiểu qua ngôn ngữ, thì tâm trí ông giống như ngọn lửa dữ. Vì thế chỉ đơn giản là đi qua cửa ải Triệu Châu mà cắt lưỡi của ngài Bạch Vân. Đừng cô phụ lòng từ bi các bậc Thánh cổ đức."

Sao Cái Này Gọi Là Bàn Tay?: Một hôm khác nữa, thiền sư Pháp Diễn thượng đường, ngồi vào pháp tòa, đưa bàn tay lên hỏi đồ chúng: "Sao cái này gọi là bàn tay? Hễ biết vì sao thì có ngộ và có Thiền." Thái độ này của ngài Pháp Diễn cho thấy pháp Thiền chỉ có ý nghĩa khi cây trục của nội tâm xoay sang một thế giới khác, sâu rộng hơn. Vì một khi thế giới tâm diệu ấy mở ra là cuộc sống hằng ngày của hành giả, cả đến những tình tiết tầm thường nhất, vẫn đượm nhuần Thiền vị. Thật vậy, một mặt giác ngộ là cái gì tầm thường, vô nghĩa lý nhất đời; nhưng mặt khác, nhất là khi chúng ta chưa hiểu, nó kỳ bí không gì hơn.

Và nói cho cùng, ngay cả cuộc sống thường ngày của chúng ta, há chẳng phải đầy những kỳ quan, bí mật và huyền bí, ngoài tầm hiểu biết của trí óc con người hay sao?

Tha Thệ A Thù: Kẻ ấy là ai, thí dụ thứ 45 của Vô Môn Quan. Ngài Pháp Diễn ở Đông Sơn nói: "Thích Ca, Di Lặc còn là tôi đòi của kẻ ấy. Thử hỏi kẻ ấy là ai?" Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, nếu thấy rõ kẻ ấy, ví như ở giữa ngã tư mà gặp ngay thân phụ mình, chẳng cần phải hỏi người khác xem đó có phải không.

Thanh Nữ Ly Hôn: Thí dụ thứ 35 của Vô Môn Quan. Ngài Ngũ Tổ hỏi một ông Tăng: "Cô Thanh lìa hôn, cô nào là thật?" Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, nếu chỗ này mà hiểu cho xác thiết thì thấy rằng thoát xác, nhập xác như ra vào quán trọ. Còn như chưa, chớ nên chạy bậy. Một mai đất, nước, lửa, gió phân tán, như cua đĩnh bị thả vào nước sôi, chân tay luống cuống. Lúc ấy chớ bảo rằng ta không nói trước.

Thế Nào Là Câu Nói Vượt Phật Vượt Tổ: Pháp Diễn thượng đường và đem câu chuyện một vị Tăng hỏi Vân Môn để xem xét: "'Thế nào là câu nói vượt Phật vượt Tổ?' Vân Môn đáp: 'Cái bánh.'" Pháp Nhãn nói: "Lão Tăng không trả lời bằng cách đó. Nếu có ai hỏi lão Tăng: 'Thế nào là câu nói vượt Phật vượt Tổ?' Lão Tăng sẽ đáp lại hấn như vậy: 'Phân lừa cũng giống phân ngựa.' Hoặc giả lão Tăng sẽ nói: 'Đôi giày cỏ rách bướm.' Hoặc giả lão Tăng có thể nói: 'Thần Rùa vẩy đuôi.' Vậy thì lão Tăng hỏi mấy ông, những câu đáp của lão Tăng giống hay khác với câu đáp của Vân Môn? Hãy xem xét câu hỏi này đi."

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

rồi lặng lẽ chun lỗ rào ra về. Người trong nhà náo động lên, đốt đèn đi tìm khắp nơi, nhưng không thấy gì, nghĩ rằng những tên trộm đã đi mất. Khổ cho người con bây giờ đang nằm trong rương khóa chặt, trong lòng oán trách người cha nhẫn tâm hại mình. Anh ta chết điếng cả người, bỗng đứng nghĩ ra một ý nghĩ hay loé lên trong đầu. Anh ta bèn cào nhẹ bên hông rương làm như tiếng chuột gặm cây. Người nhà bảo chị ở đốt đèn coi lại cái rương. Chị ở vừa đưa chìa khóa mở rương ra là người tù từ trong ấy phóng ra, thổi tắt đèn, xô ngã chị người ở, và chạy thoát ra ngoài. Sau đó người nhà rầm rộ đuổi theo. Thấy bên đường có một cái giếng nước, người con bèn rinh một cục đá lớn liệng xuống. Mọi người lại ùn ùn xúm quanh bờ giếng cố tìm cho được tên trộm đang chết đuối dưới vực tối đó. Trong khi ấy người con bình thản trở về nhà. Anh ta hết lời trách móc người cha đã nhẫn tâm hại anh suýt lâm nạn. Người cha nói: "Khoan giận cha đã, con ơi, trước hết hãy thuật lại cho cha nghe con thoát thân bằng cách nào?" Người con vừa kể xong những bước phiêu lưu của mình thì người cha phá lên cười và nói: "Tốt quá! Tốt quá! Con tôi đã trở thành nhà nghề rồi!" Qua đây, chúng ta thấy trong Thiên, hành giả phải có một cái nhìn mới phóng vào sự vật, một cái nhìn hoàn toàn vượt ngoài phạm vi của tình thức. Đứng ra, cái nhìn mới này mở ra trong khi Khả Chân đi đến chỗ cùng lý tuyệt tình. Sư đã vượt ra khỏi giới hạn mà bấy lâu nay Sư luôn có cảm tưởng như bị trói buộc cơ hồ không sao thoát ra được. Thật vậy, đa số hành giả tu Thiên chúng ta đều dừng lại ở giới hạn ấy, chúng ta đã quá dễ dãi để cả quyết rằng chúng ta không thể đi xa hơn. Nhưng với sự trợ giúp của một ai đó có được một cái thấy nội tâm chiếu diệu hơn phóng qua bức màn điên đảo và mâu thuẫn này, sẽ giúp chúng ta bất thần thấy được. Trong trường hợp này, chính người cha đã giúp cho người con đập vào bức tường trong tuyệt vọng, và cuối cùng bức tường đổ xuống lúc nào không hay, và chính sự giúp đỡ này của người cha đã giúp mở ra cho người con một thế giới mới lạ làm sao! Những gì từ trước người con coi là tầm thường, giờ đây như kết hợp lại nhịp nhàng làm sao trong một trật tự mới lạ không ngờ! Thế giới giác quan cũ của người con mờ nhạt, và được thế vào đó một cái gì rất mực mới mẽ. Dường như rõ ràng là người con vẫn ở trong khung cảnh khách quan ấy, nhưng bên trong người con cảm thấy một cách chủ quan như mình tươi trẻ lại, như mình vừa mới tái sinh.

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

Tông Sự Của Phái Pháp Diễn, Một Tên Ăn Trộm Về Đêm!: Có một vị Tăng hỏi Pháp Diễn: "Trên đầu sào trăm trượng làm sao bước tới?" Pháp Diễn nói: "Mau lên, hãy thử xem!" Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là tông sự của trường phái Lâm Tế?" Pháp Diễn nói: "Năm tên giặc nghe sấm." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là tông sự của trường phái Vân Môn?" Pháp Diễn nói: "Phước đồ rục rở." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là tông sự của trường phái Tào Động?" Pháp Diễn nói: "Cười sách mà đi thì mấy ông sẽ chẳng bao giờ về đến nhà được." Vị Tăng lại hỏi: "Thế nào là tông sự của trường phái Qui Ngưỡng?" Pháp Diễn nói: "Một tượng đài gãy đổ trên con đường cổ xưa." Vị Tăng bèn lễ bái. Pháp Diễn nói: "Tại sao ông không hỏi về tông sự của trường phái Pháp Diễn?" Vị Tăng đáp: "Con để câu đó cho Hòa Thượng." Pháp Diễn nói: "Một tên trộm về đêm!"

Zen Master Wu Tsu Fa Yen's Methods of Sudden Teachings

We encounter Wu-tsu in examples 35, 36, 38 and 45 of the Wu-Men-Kuan. Besides, there is some interesting information on him in The Wudeng Huiyuan: Zen master was born in 1024, master of the

Yogi lineage of Rinzai Zen, was a disciple and dharma successor of Pai-Yun-Shou-T'uan; master of K'ai Fu Tao-ning and Yuan-wu K'o-Ch'in. He first studied the Yogacara school of Buddhist philosophy and came across the following passage, 'When the Bodhisattva enters on the path of knowledge, he finds that the discriminating intellect is identified with Reason, and that the objective world is fused with Intelligence, and there is no distinction to be made between the knowing and the known.' The anti-Yogacarians refuted this statement, saying that if the knowing is not distinguishing from the known, how is knowledge at all possible? The Yogacarians could not answer this criticism, when Hsuan-chang, who was at the time in India, interposed and saved his fellow-monks in the Yogacara. His answer was: "It is like drinking water; one knows by oneself whether it is cold or not." When Fa-Yan read this answer, he questioned himself 'What is this that makes one know thus by oneself.' This was the way he started on his Zen tour, for his Yogacara friends, being philosophers, could not enlighten him, and he finally came to a Zen master for instruction. Wu-tsu's fame as a teacher spread widely and students gathered from throughout China to study under him. He first taught at Simian Shan (Four Face Mountain), and then moved to Mt. Baiyun. Later he moved to Dongchan (East Zen) Temple on Wu-tsu Mountain. Among Wu-tsu's twenty-two Dharma heirs were the acclaimed "Three Buddhas," the monks Foyan Qinyuan, Foguo Keqin, and Fojian Huiqin. Wu Tsu became a monk at the age of thirty-five. he first studied the sutras and writings of the Yogachara school of Buddhism, but he was not satisfied; however, by philosophical study, and turning to Zen, he sought out various masters. Finally he stayed with Master Pai-Yun. He experienced enlightenment one day as he listened to Master Pai-Yun giving instruction to another student on the koan of "Mu". Upon meeting Baiyun, Fa-Yan inquired to him about a story concerning Nanch'uan and the Mani Jewel. Just when he finished asking this, Baiyun shouted at him, causing to instantly attain enlightenment. He then thanked Baiyun by offering the following verses when his mental eye was first opened:

"A patch of farm land quietly lies by the hill.
 Crossing my hands over the chest
 I ask the old farmer kindly:

'How often have you sold it
and bought it back by yourself?'
I like the pines and bamboos
That invite a refreshing breeze."

His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

A Dumpling with an Iron Stuffing: A dumpling with an iron stuffing, the term indicates Zen methods surpass words and meanings, so they are extremely difficult to examine and understand thoroughly. According to Records of the Words of Zen Master Fa-Yan, Wu-tsu-Fa-yen (1024-1104) became a monk at the age of thirty-five. He first studied the sutras and writings of the Yogachara school of Buddhism, but he was not satisfied; however, by philosophical study, and turning to Zen, he sought out various masters. Finally he stayed with Master Pai-Yun. He experienced enlightenment one day as he listened to Master Pai-Yun giving instruction to another student on the koan of "Mu". Fa-Yan said, "At that very moment, this old monk is like a person who bites and breaks dumpling with an iron stuffing with hundred tastes." With just one word "Mu", the whole wide and deeper world opens, and that is really Zen practitioners' everyday life, even the most trivial thing of it, grow loaded with the truths of Zen. On the one hand, therefore, enlightenment is a most prosaic and matter-of-fact thing, but on the other hand, when it is not understood it is something of a mystery. But after all, is not life itself filled with wonders, mysteries, and unfathomabilities, far beyond our discursive understanding?

Life Itself Must Be Grasped in the Midst of Its Flow; Not to Stop It for Examination and Analysis: One day, Zen master Fa-yen entered the Hall and seated himself in the chair. He looked one way over the shoulder and then the other. Finally, he held out his staff high in his hand and said, "Only one foot long!" And without further comment he descended. What does he want to advise younger generations of practitioners? Does he mean Zen can never be taught and explained by words? In fact, Zen is emphatically a matter of personal experience; if anything can be called radically empirical, it is Zen. No amount of reading, no amount of teaching, and no amount of contemplation will ever make one a Zen master, In Zen, life itself must be grasped in the midst of its flow; to stop it for examination and analysis is to kill it, only

leaving its extremely cold corpse to be embraced. Therefore, in order to maintain the most efficient prominence, everyday activities of Zen practitioners must flow along with the flow of their own lives.

Honored Venerable! Just Watch the Show. Why Ask for Names?: Another day, Fa-yan addressed the monks, saying, "Yesterday when I went into town I noticed a puppet show going on. I couldn't help going over there and taking a look. The puppet was really something to see! At first sight it seemed to move its limbs, walk around, and sit down on its own. But when you looked closer, you could see that there was someone behind the blue curtain. I couldn't help but call out, 'Sir! What's your name?' The man replied to me, 'Honored Venerable! Just watch the show. Why ask for names?' Brethren! When I heard him say this, I didn't have a single word to say in reply, nor a single idea to espouse. Can any of you say anything in my place? Yesterday, that single instance of embarrassment has uprooted all my ideas now."

Meeting Someone Attained in the Tao: Meeting Someone Attained in the Tao, example 36 of the Wu-Men-Kuan. Wu-tsu said, "When you meet someone attained on the road, do not make your greeting words or with silence. How will you make your greeting?" As a matter of fact, here, Master Wu-Tsu asks a question that has often been cited in Zen literature: "If you meet a master on the way, you should greet him neither with words nor silence. So tell me, how should you greet him?" According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, if you become intimate with this matter, you are certainly to be warmly congratulated. If it is not yet clear, then you must be alert to every single thing.

Here Goes a Man with the Chest Exposed and the Legs all Naked: According to The Wudeng Huiyuan, Volume XIX: One day, a monk asked Zen master Wu-tsu-Fa-yen, "Who is the Buddha?" Wu-tsu-Fa-yen said, "Here goes a man with the chest exposed and the legs all naked." The answers given by Zen masters to the question of "Who or what is the Buddha?" are full of varieties; and why so? One reason at least is that they thus desire to free our minds from all entanglements and attachments such as words, ideas, desires, etc., which are put up against us from the outside. This is also one of the koans that illustrates Zen-truth through a negating approach with nullifying or abrogating expressions. With this type of koan, we usually accuse the Zen masters of being negatory. But in fact, they did not negate anything. What they

have done is to point out our delusions in thinking of the non-existent as existent, and the existent as non-existent, and so on.

Buffalo Passes Through the Window: Buffalo Passes Through the Window, example 38 of the Wu-Men-Kuan. Wu-tsu said, "It is like a buffalo that passes through a latticed window. Its head, horns, and four legs all pass through. Why can't its tail pass through as well?" Here one must thoroughly realize that the buffalo's head or tail are not the obstacles. In fact, there are no obstacles, and there never were any; from the beginning the buffalo's head and tail have already passed through, and are passing, always passing through, moment by moment. According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, if you can get upside down with this one, discern it clearly, and give a turning word to it, then you can meet the Four Obligations above and give comfort to the Three Existences below. But if it is not yet clear, pay close attention to the tail and you will resolve it at last.

You Just Pass Through Chao-Chou's Gate and Cut Off Baiyun's Tongue Yourself: Another monk asked, "Baiyun cut off the tongues of everyone beneath heaven. But as of Baiyun's tongue, who will cut it off?" Fa-yan said, "Old Wang in East Village." Fa-yan then said, "It's nothing other than ordinary affairs. But according to your thinking it's something different. If you think you can understand through speech, then know you haven't penetrated the truth. If you think you can't be understood through speech, then your head and mind are like a raging fire. So, just pass through Chao-chou's gate and cut off Baiyun's tongue yourself. Don't betray the ancient sages' compassion."

Why Is It Called a Hand?: Another day, Zen master Fa-yen entered the Hall and seated himself in the chair, then produced his own hand and asked his disciples, "Why is it called a hand? When one knows the reason, there is enlightenment and one has Zen." Fa-yen's attitude just shows that the whole Zen discipline gains meaning when there takes place this turning of the mental hinge to a wider and deeper world. For when this wide and deeper world opens, Zen practitioners' everyday life, even the most trivial thing of it, grow loaded with the truths of Zen. On the one hand, therefore, enlightenment is a most prosaic and matter-of-fact thing, but on the other hand, when it is not understood it is something of a mystery. But after all, is not life itself

filled with wonders, mysteries, and unfathomabilities, far beyond our discursive understanding?

Who Is That Other?: Who is that other? Example 45 of the Wu-Men-Kuan. Wu-tsu said, "Sakyamuni and Maitreya are servants of another. Tell me, who is that other?" According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, if you can see this other and distinguish him or her clearly, then it is like encountering your father at the crossroads. You will no need to ask somebody whether or not you're right.

Which Is the True Ch'ing?: Example 35 of the Wu-Men-Kuan. Wu-tsu asked a monk, "The woman Ch'ing and her spirit separated. Which is the true Ch'ing?" According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, if you realize the true one, then you'll know that emerging from one husk and entering another is like a traveler putting up at an inn. If this is still not clear, don't rush about recklessly. When you suddenly separate into earth, water, fire, and air, you'll be like a crab dropped into boiling water, struggling with your seven hands and eight legs. Don't say I never told you.

What Is The Talk That Is Beyond the Buddha and Ancestors?: Fa-yan entered the hall and brought up for consideration the story of when a monk asked Yunmen, "What is the talk that is beyond the Buddhas and ancestors?" Yunmen replied, 'Cake.'" Fa-yan said, "I don't answer that way. If someone suddenly asked me, 'What is the speech that is beyond the Buddhas and ancestors?' I'd just reply to him, 'Donkey shit is like horse shit.' Or I'd say, 'Worn-out reed sandals.' Or I might say, 'The Tortoise God drags his tail.' So now I ask you, are my answers the same or different than Yunmen's? Consider this question."

Zen and the Art of Burglary: In a sermon, Zen master Fa-yen Wu-tsu mentioned, "If people ask me what Zen is like I will say that it is like learning the art of burglary." Once upon a time, the son of a burglar saw his father growing older and thought: "If he is unable to carry out his profession, who will be the bread-winner of this family, except myself? So I must learn the trade." He intimated this idea to his father, who approved of it. To begin to train the son on the art of burglary, one night the father took the son to a big house, broke through the fence, entered the house, and opening one of the large chests, told the son to go in and pick out the clothings. As soon as he got into it the lid was dropped and the lock securely applied. The father now came

out to the courtyard, and loudly knocking at the door woke up the whole family, whereas he himself quietly slipped away by the former hole in the fence. The residents got excited and lighted candles, but found that the burglars had already gone. The son, who remained all the time in the chest securely confined, thought of his cruel father. He was greatly mortified, when a fine idea flashed upon him. He made a noise which sounded like the gnawing of a rat. The family told the maid to take a candle and examine the chest. When the lid was unlocked, out came the prisoner, who blew out the light, pushed away the maid, and fled. The people ran after him. Noticing a well by the road, he picked up a large stone and threw it into the water. The pursuers all gathered around the well trying to find the burglar drowning himself in the dark hole. In the meantime he was safely back in his father's house. He blamed him very much for his narrow escape. Said the father: "Be not offended, my son. Just tell me how you got off." When the son told his father all about his adventures the father remarked, "There you are, you have learned the art!" Through this, we see that in Zen, Zen practitioners must have a new point of view of looking at things, which is altogether beyond our ordinary sphere of consciousness. Rather, this new viewpoint is gained when Ka-shin reaches the ultimate limits of our understanding, within which he thinks he is always bound and unable to break through. As a matter of fact, most Zen practitioners stop at these limits and are easily persuaded that they cannot go any further. But with the help of someone whose mental vision is able to penetrate this veil of contrasts and contradictions will help us gain it abruptly. In this case, the father himself helps the son to beat the wall in utter despair, and this help unexpectedly gives way and opens an entirely new world for the son. Things hitherto the son regarded as ordinary, are now arranged in quite a new order scheme. The son's old world of the senses has vanished, and something entirely new has come to take its place. It seems to be that the son is clearly still in the same objective surrounds, but subjectively he is rejuvenated, he is born again.

When You Seek the Buddha, You Cannot See Him; When You Look for the Patriarch, You Cannot See Him: One day, Fa-yan entered the hall and addressed the monks, saying, "Yesterday I came across one topic which I thought I might communicate to you, my pupils,

today. But an old man such as I am is apt to forget, and the topic has gone off altogether from my mind. I cannot just recall it." So saying, Fa-yan remained quiet for some little time, but at last he exclaimed, "I forget, I forget, I cannot remember!" Then, he resumed, saying, "I know there is a mantra in one of the Sutras known as 'The King of Good Memory'. Those who are forgetful may recite it, and the thing forgotten will come again. Well, I must try." He then recited the mantram, "Om-o-lo-lok-kei svaha!" Clapping his hands and laughing heartily, he said, "I remember, I remember. This it was 'When you seek the Buddha, you cannot see him; when you look for the patriarch, you cannot see him. The muskmelon is sweet even to the stems, the bitter gourd is bitter even to the roots'." He then went down from the pulpit without any further remark. As we can see, for a Zen master occasionally, no quite frequently, like in the case of Fa-yan Wu-tsu, comes down to the dualistic level of understanding and tries to deliver a speech for the edification of his pupils. But being a Zen sermon we naturally expect something unusual in it.

The Affair of the Fayen School, A Thief in the Night!: A monk asked Fa-yan, "At the top of a hundred-foot pole, how does one go forward?" Fa-yan said, "Quick, try it and try!" The monk asked, "What is the affair of the Linji school?" Fa-yan said, "Five rebels hear thunder." The monk asked, "What is the affair of the Yunmen school?" Fa-yan said, "The red flag is brilliant." The monk asked, "What is the affair of the Caodong school?" Fa-yan said, "Riding books you won't get home." The monk asked, "What is the affair of the Kuei-yang school?" Fa-yan said, "A broken monument across the ancient road." The monk then bowed. Fa-yan said, "Why don't you ask about the Fayen school?" The monk said, "I leave it to the master." Fa-yan said, "A thief in the night!"

Chương Bốn Mươi Sáu
Chapter Forty-Six

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Đại Huệ Tông Cảo

Hiện nay chúng ta không có nhiều tài liệu chi tiết về Thiền sư Đại Huệ Tông Cảo; tuy nhiên, có một vài chi tiết lý thú về vị Thiền sư này trong Ngũ Đăng Hội Nguyên: Thiền sư Đại Huệ Tông Cảo sanh năm 1089 tại Ninh Quốc, tọa lạc trong tỉnh An Huy ngày nay. Ông là một đại sư đời nhà Tống. Ông là đệ tử của Viên Ngộ Thiền sư. Năm mười bảy tuổi xuất gia tại chùa Huệ Vân, trên Động Sơn, và thọ cụ túc giới năm mười tám tuổi. Đại Huệ còn là một đại luận sư về công án của thế kỷ thứ XII của Trung Hoa. Theo Ngũ Đăng Hội Nguyên, lúc thiếu thời tình cờ ông gặp được quyển Vân Môn Ngữ Lục, ông cảm thấy quen với quyển sách một cách lạ lùng, như là ông đã từng học nó trước đây vậy. Sư thường đi du phương và tu tập với các vị thiền sư có tiếng thời bấy giờ. Về sau sư theo tu với thiền sư Tràm Đường. Tràm Đường biết khả năng xuất chúng của sư; tuy nhiên, Tràm Đường bảo sư là sư chưa giác ngộ vì trở ngại của kiến thức phàm phu. Trong suốt mười bảy năm, Đại Huệ học Thiền với năm bảy vị Thiền sư khác nhau, trong khoảng thời gian này Sư đã có một số mà Sư gọi là “từng mảng kinh nghiệm giác ngộ.” Nhưng Sư không thỏa mãn với sự sâu sắc trong hiểu biết của mình. Sau khi Tràm Đường viên tịch, sư tìm đến thiền sư Viên Ngộ tại chùa Thiên Ninh, nơi đó ông gặp sư Viên Ngộ đang thuyết pháp cho chư Tăng Ni. Sư Viên Ngộ có nhắc một chuyện về các sư hỏi Ngài Vân Môn: “Thế nào là chỗ chư Phật xuất thân?” Vân Môn đáp: “Nước trên núi đông chảy ngược lên.” Đoạn một người trong chúng hỏi Viên Ngộ: “Thế nào là chỗ chư Phật xuất thân?” Viên Ngộ đáp. “Gió nam từ nam, nhưng cung điện lại khô ráo lạnh lẽo.” Nghe xong sư hoát nhiên tỉnh ngộ, quá khứ vị lai đều dứt hẳn. Sư cảm thấy như mình đang ngồi ở chỗ thanh sạch trở lại. Sư đến bên Viên Ngộ để trình chỗ sở đắc của mình. Viên Ngộ xét Sư mé trước sau đoạn, tướng động chẳng sanh. Viên Ngộ nói tiếp: “Chưa phải, ông tuy có đắc chỗ mọi người chưa thể đắc được, nhưng mà đại pháp thì chưa sáng.” Một hôm, Sư vào thất, Viên Ngộ

bảo: "Cũng chẳng dễ, nhưng ông đã tìm đường đến trong đại địa này. Chỉ đáng tiếc là nếu như ngay lúc này mà ông chết đi thì không thể sống lại được. Thật là một sai lầm lớn lao khi tùy thuộc vào ngôn cú. Bên bờ vực thẳm chỉ đơn thuần buông tay mà không biết mình rơi xuống đâu. Hãy tự ông hành động. Khi tỉnh ngộ thì không ai có thể lừa ông được. Ông phải biết đạo lý này." Sau đó, Sư được chọn làm thị giả. Viên Ngộ giao cho Sư công án này: "Có không có như bìm nướng cây." Sư thiền quán trên công án này trong một khoảng thời gian dài nhưng không có giải đáp gì. Một hôm Viên Ngộ nhắc lại: "Có câu không câu như bìm nướng cây." Mỗi khi Viên Ngộ hỏi Sư một câu hỏi, khi Sư vừa mở miệng định trả lời thì Viên Ngộ liền cắt ngang và nói: "Không phải, không phải." Cứ như vậy đến nửa năm sau mà Sư vẫn chưa được ấn khả, Sư bèn hỏi Viên Ngộ: "Nghe nói Hòa Thượng đương thời ở chỗ Ngũ Tổ Pháp Diễn cũng hỏi thoại này, chẳng biết Ngũ Tổ đáp thế nào?" Viên Ngộ chỉ cười mà không nói. Sư bèn nói: "Khi xưa Hòa Thượng chẳng phải tự hỏi riêng, mà hỏi trước đại chúng. Tại sao bây giờ không đem ra hỏi đại chúng lại xem sao?" Viên Ngộ nói: "Ta hỏi Ngũ Tổ ý nghĩa của lời này 'Có câu không câu như bìm nướng cây'? Ngũ Tổ bảo: 'Theo dấu cũng theo dấu chẳng thành; vẽ cũng vẽ chẳng được.' Ta lại hỏi: 'Chợt gặp cây ngã bìm khô thì thế nào?' Ngũ Tổ bảo: 'Hãy xem cái gì sắp đến đây.'" Nghe những lời này Sư hoát nhiên đại ngộ, bèn nói: "Con hội vậy." Một hôm, trong khi đang ăn, vì niệm niệm chẳng quên nơi tâm nên khi Sư cầm đũa nơi tay gấp thức ăn nhưng lại quên mở miệng ra làm cho thức ăn rơi xuống sàn. Viên Ngộ bảo: "Kẻ này tham Huỳnh Dương Mộc Thiền." Đại Huệ than phiền: "Con nào khác một con chó bên cạnh chảo mỡ đang sôi. Nghe mùi mỡ nhưng dầu cố gắng thế mấy cũng không ăn được mỡ. Mà muốn bỏ đi cũng chẳng được." Viên Ngộ thừa nhận: "Ông đang rơi xuống một cái hầm khá sâu. Và có lẽ ông phải ở lại trong đó một lúc." Ít lâu sau đó, Sư hỏi Viên Ngộ: "Nghe nói Hòa Thượng đương thời ở chỗ Ngũ Tổ Pháp Diễn cũng hỏi thoại này. Có đúng vậy không?" Viên Ngộ thừa nhận là có hỏi Ngũ Tổ Pháp Diễn câu này. Đại Huệ hỏi: "Chẳng biết Ngũ Tổ Pháp Diễn đáp thế nào?" Viên Ngộ chỉ cười. Đại Huệ khẳng khẳng hỏi tiếp: "Khi trước Hòa Thượng chẳng phải hỏi riêng. Đây không phải là bí mật. Hòa Thượng đã hỏi trước đại chúng và tất cả đều nghe câu trả lời mà." Viên Ngộ dụi dằm trả lời: "Lão Tăng có hỏi: 'Có câu không câu như bìm nướng cây' là thế nào? Ngũ Tổ Pháp Diễn bảo: 'Dầu cố gắng thế mấy

đi nữa thì ông vẽ một bức hình cũng chẳng thành.' Đoạn ta hỏi: 'Chợt gặp lúc cây ngã bìm khô thì thế nào?' Ngũ Tổ Pháp Diễn bảo: 'Ông vẫn còn kẹt trong văn tự.'" Ngay những lời này, Đại Huệ cười lớn và tuyên bố: "Con hội!" Sau đó Viên Ngộ liền cử một mạch những công án của tiền bối để hỏi Sư. Sư theo tiếng đối đáp không ngăn ngại. Cuối cùng Viên Ngộ nói: "Cuối cùng thì ông biết ta không gạt ông." Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Bội Lý: Bội Lý hay bất hợp lý là một trong tám đặc tánh của giác ngộ trong Thiền. Chứng ngộ không phải là một kết luận mà người ta đạt được bằng suy luận; nó coi thường mọi xác định của trí năng. Những ai đã từng kinh nghiệm điều này đều không thể giải thích nó một cách mạch lạc và hợp lý. Một khi người ta cố tình giải thích nó bằng ngôn từ hay cử chỉ, thì nội dung của nó đã bị thương tổn ít nhiều. Vì thế, kẻ sơ cơ không thể vói tới nó bằng những cái hiển hiện bên ngoài, mà những ai đã kinh nghiệm qua một lần chứng ngộ thì thấy rõ ngay những gì thực sự không phải là nó. Kinh nghiệm chứng ngộ do đó luôn luôn mang đặc tính 'bội lý,' khó giải, khó truyền. Theo Thiền sư Đại Huệ thì Thiền như là một đồng lửa cháy lớn; khi đến gần nhất định sém mặt. Lại nữa, nó như một lưỡi kiếm sắp rút ra khỏi vỏ; một khi rút ra thì nhất định có kẻ mất mạng. Nhưng nếu không rút ra khỏi vỏ, không đến gần lửa thì chẳng hơn gì một cục đá hay một khúc gỗ. Muốn đến nơi thì phải có một cá tính quả quyết và một tinh thần sung mãn. Ở đây chẳng có gợi lên một chút suy luận lạnh lùng hay phân biệt thuần túy siêu hình, nhận thức; mà là một ý chí vô vọng quyết vượt qua chướng ngại hiểm nghèo, một ý chí được thúc đẩy bởi một năng lực vô lý hay vô thức nào đó, ở đằng sau nó. Vì vậy, sự thành tựu này cũng xem thường luôn cả trí năng hay tâm tưởng.

Buông Bỏ Châu, Lượm Cục Đất!: Thiền sư Đại Huệ (1089-1163) đang ngồi nghỉ ngơi trong phòng phương trượng, thành linh Sư nói: "Ngày nay, huynh đệ Tăng lữ đạt được sự hiểu biết bằng tình thức. Nhiều người chỉ cần nhớ đến những lời nhàn đàm hay những câu bất được ở đâu đó rồi đem đến đây để trả lời lão Tăng. Làm như họ có bảo châu vô giá trong tay, và khi có ai đó hỏi họ: 'Cái gì trong tay của mấy ông?' họ bèn buông xuống, và rồi lại lượm lên một cục đất. Ngu làm sao ấy! Nếu họ tiếp tục như vậy thì họ chẳng bao giờ đạt ngộ!"

Chỉ Cần Quạt Nhe, Lập Tức Lửa Sẽ Bùng Lên!: Một hôm, khi Thiền sư Đại Huệ Tông Cảo đang tọa thiền trên núi, có một viên quan

hồi hưu đến và nói với ngài ý định xuất gia làm Tăng của ông ta. Viên quan nói: “Ngay sau khi tôi từ bỏ mọi thói xấu, tôi sẽ đến đây xin làm đệ tử của thầy.” Thiền sư Đại Huệ nói: “Được lắm.” Một tháng sau, viên quan trở lại và nói: “Bạch thầy, bây giờ thì con sẵn sàng rồi. Con đã từ hết mọi thói xấu.” Thiền sư Đại Huệ nói: “Hôm nay, ông tới đây sớm. Ông có biết giờ này ở nhà vợ của ông đang ngủ với một người đàn ông khác hay không?” Viên quan nổi giận và nói: “Ông, một gã đầu trọc ngu si. Ông dám nói chuyện như vậy à?” Thiền sư Đại Huệ mỉm cười và nói với người đàn ông: “Ta nghĩ vẫn còn quá sớm cho ông xuất gia làm Tăng bởi vì chỉ cần quạt nhẹ là lửa sân hận trong ông sẽ bùng lên ngay. Ông nên về nhà và tập luyện tánh tự kiềm chế mình thêm, rồi sau đó hãy trở lại đây.”

Chỉ Có Cái Đây Là Không Thay Đổi!: Thiền sư Đại Huệ (1089-1163) thượng đường dạy chúng: "Ngay sau khi chúng ta đã qua lễ trung thu là đã đến ngày rằm tháng chín." Nói xong Sư chống cây gậy lên và nói tiếp: "Chỉ có cái này là không thay đổi!" Rồi Sư ném cây gậy xuống và nói: "Hết thấy mấy ông! Lắng nghe và thấy!"

Chỉ Như Gió Thổi Thành Tiếng Kêu Trên Đầu Cành Mà Thôi!: Thiền sư Đại Huệ thượng đường thị chúng: "Lặng lặng ngồi chín năm ở Thiếu Lâm, rồi thành linh 'phá tan ánh sáng cõi trời.' Nếu ngay lúc này mà mấy ông không phân biệt được ngọc và đá, quán mình bằng dây gai và cuốn mình trong giấy. Những ai nói nhỏ nói to về chuyện này, chuyện kia, hay chuyện nào khác; nếu là người có nhãn quang trong sáng, làm sao họ có thể nói tới chuyện 'phá tan'? Ngay cả hôm nay đây, tại chỗ này trên Cảnh Sơn, chúng ta cũng không tránh khỏi những người giả bộ này. Vài người trong số chúng đệ tử lan truyền nhàn đàm hí luận về chín năm của lão Hồ. Thật là xấu hổ khi chúng ta để cho họ qua mặt. Ngày nay, có những đệ tử 'lặng lẽ chiếu sáng' họ trải qua nhiều năm trong hang quỉ. Và đối với những kẻ nói làm nhắm nhí như con nít về chuyện này, chuyện nọ, chuyện kia, chỉ như gió thổi thành tiếng kêu trên đầu cành mà thôi."

Có Không Có Như Bìm Quấn Cây!: Một hôm, Đại Huệ (1089-1163) vào thất, Viên Ngộ bảo: "Cũng chẳng dễ, nhưng ông đã tìm đường đến trong đại địa này. Chỉ đáng tiếc là nếu như ngay lúc này mà ông chết đi thì không thể sống lại được. Thật là một sai lầm lớn lao khi tùy thuộc vào ngôn cú. Bên bờ vực thẳm chỉ đơn thuần buông tay mà không biết mình rơi xuống đâu. Hãy tự ông hành động. Khi tỉnh ngộ thì

không ai có thể lừa ông được. Ông phải biết đạo lý này." Khi Đại Huệ (1089-1163) được chọn làm thị giả. Viên Ngộ giao cho Sư công án này: "Có không có như bìm quẩn cây." Sư thiền quán trên công án này trong một khoảng thời gian dài nhưng không có giải đáp gì. Một hôm Viên Ngộ nhắc lại: "Có câu không câu như bìm nương cây." Mỗi khi Viên Ngộ hỏi Sư một câu hỏi, khi Sư vừa mở miệng định trả lời thì Viên Ngộ liền cắt ngang và nói: "Không phải, không phải." Cứ như vậy đến nửa năm sau mà Sư vẫn chưa được ấn khả, Sư bèn hỏi Viên Ngộ: "Nghe nói Hòa Thượng đương thời ở chỗ Ngũ Tổ Pháp Diễn cũng hỏi thoại này, chẳng biết Ngũ Tổ đáp thế nào?" Viên Ngộ chỉ cười mà không nói. Sư bèn nói: "Khi xưa Hòa Thượng chẳng phải tự hỏi riêng, mà hỏi trước đại chúng. Tại sao bây giờ không đem ra hỏi đại chúng lại xem sao?" Viên Ngộ nói: "Ta hỏi Ngũ Tổ ý nghĩa của lời này 'Có câu không câu như bìm nương cây'? Ngũ Tổ bảo: 'Theo dấu cũng theo dấu chẳng thành; về cũng về chẳng được.' Ta lại hỏi: 'Chợt gặp cây ngã bìm khô thì thế nào?' Ngũ Tổ bảo: 'Hãy xem cái gì sắp đến đây.'" Nghe những lời này Sư hoá nhiên đại ngộ, bèn nói: "Con hội vậy." Một hôm, trong khi đang ăn, vì niệniệm chẳng quên nơi tâm nên khi Sư cầm đũa nơi tay gấp thức ăn nhưng lại quên mở miệng ra làm cho thức ăn rơi xuống sàn. Viên Ngộ bảo: "Kẻ này tham Huỳnh Dương Mộc Thiên." Đại Huệ than phiền: "Con nào khác một con chó bên cạnh chảo mỡ đang sôi. Nghe mùi mỡ nhưng dầu cố gắng thế mấy cũng không ăn được mỡ. Mà muốn bỏ đi cũng chẳng được." Viên Ngộ thừa nhận: "Ông đang rơi xuống một cái hầm khá sâu. Và có lẽ ông phải ở lại trong đó một lúc." Ít lâu sau đó, Sư hỏi Viên Ngộ: "Nghe nói Hòa Thượng đương thời ở chỗ Ngũ Tổ Pháp Diễn cũng hỏi thoại này. Có đúng vậy không?" Viên Ngộ thừa nhận là có hỏi Ngũ Tổ Pháp Diễn câu này. Đại Huệ hỏi: "Chẳng biết Ngũ Tổ Pháp Diễn đáp thế nào?" Viên Ngộ chỉ cười. Đại Huệ khẳng khái hỏi tiếp: "Khi trước Hòa Thượng chẳng phải hỏi riêng. Đây không phải là bí mật. Hòa Thượng đã hỏi trước đại chúng và tất cả đều nghe câu trả lời mà." Viên Ngộ dụ dằng trả lời: "Lão Tăng có hỏi: 'Có câu không câu như bìm nương cây' là thế nào? Ngũ Tổ Pháp Diễn bảo: 'Dầu cố gắng thế mấy đi nữa thì ông vẽ một bức hình cũng chẳng thành.' Đoạn ta hỏi: 'Chợt gặp lúc cây ngã bìm khô thì thế nào?' Ngũ Tổ Pháp Diễn bảo: 'Ông vẫn còn kẹt trong văn tự.'" Ngay những lời này, Đại Huệ cười lớn và tuyên bố: "Con hội!" Sau đó Viên Ngộ liền cử một mạch những công án của tiền bối để hỏi Sư. Sư theo tiếng

đối đáp không ngăn ngại. Cuối cùng Viên Ngộ nói: “Cuối cùng thì ông biết ta không gạt ông.”

Công Án Là Ngọn Lửa Lớn Đốt Cháy Tất Cả Những Con Sâu Hí Luận: Đại Huệ Hàng Châu là tên vị thiền sư ở Hàng Châu đời nhà Tống. Ngài là một trong những biện giả đầu tiên của công án, luôn nhấn mạnh về nghi tình trong Thiền chân thực; bởi vì chúng ta thấy nó được nhắc tới khắp nơi trong các bài pháp của ngài được gọi là "Đại Huệ Phổ Thuyết". Hãy nhận xét những câu nói như: "Nhặt ra cái điểm suốt đời nghi ngờ và đặt nó ngay trước mặt." Đó là Thánh hay phàm? Hữu hay vô? Hãy đẩy câu hỏi đó đến cùng. Đừng sợ rơi vào cái không, hãy tìm xem cái gì nuôi dưỡng nỗi sợ hãi này. Đó là cái không hay cái phải? Thiền sư Đại Huệ không bao giờ khuyên chúng ta chỉ việc đề khởi công án hiện tiền; trái lại, ngài bảo chúng ta hãy đặt nó vào trong tâm bằng tất cả sức mạnh của nghi tình. Một khi công án được chỉ trì bởi một tinh thần như thế, ngài nói, nó "giống như một ngọn lửa cháy lớn đốt cháy tất cả những con sâu hí luận đang xăm tới." Nếu không có sự phấn khích nghi tình mang màu sắc triết lý này, chẳng công án nào có thể đứng vững trước tâm thức. Vì vậy, không riêng gì Đại Huệ, mà lời nói thông thường của các thiền sư đều cho rằng: "Trong sự tham thiền, điều trọng yếu nhất là giữ vững nghi tình; nghi tình càng mạnh, ngộ càng lớn; quả thực, chẳng bao giờ có ngộ mà không có nghi, vậy, vậy hãy bắt đầu bằng cách dọ hỏi vào ý nghĩa của công án."

Đáp Đề Túc Tướng: Thiền sư Đại Huệ Tông Cảo viết trong ngữ lục của mình vào dịp Bồ Đề Hội được tổ chức tại chùa Vân Phong trên núi Tuyết Phong vào năm 1134: “Vị trụ trì thời đó của ngôi tự viện là Thiền sư Tào Động tên Chân Yết Thanh Liễu (1088-1151). Từ 'Kiếp Vô Thời (thời vô thủy) người ta đã nghe những tiếng hí của con ngựa gỗ (trong Thiền, ngựa gỗ là ẩn dụ cho vô tâm và từ ngữ tiếng hí của những con ngựa gỗ ám chỉ sức sống của Pháp hội).’ Dầu không ai chạm được kiếm của vị trụ trì, sinh lực của loài quỷ đã bị đốn ngã trước khi sức mạnh vị trụ trì được nhanh chóng rút về.”

Đốt Bộ Bích Nham Lục?: Thiền sư Đại Huệ là một trong những môn đồ lớn của Viên Ngộ, người đã đóng góp to lớn vào việc hoàn chỉnh phương pháp công án thiền. Ngài là một tay cự phách tán dương sự giác ngộ, một trong những lời tán dương của ngài là: “Thiền không có ngôn ngữ. Hễ có chứng ngộ là có tất cả.” Từ đó những chứng cứ hùng hồn của ngài đối với sự chứng ngộ, như đã thấy, đều xuất phát từ

kinh nghiệm riêng tư của mình. Trước đây, ngài đã sửa soạn đầy đủ để viết một bộ luận chống lại Thiền tông, trong đó nhằm tước bỏ những điều mà các Thiền gia gán ghép cho Thiền. Tuy nhiên, sau khi hỏi đạo với Thầy mình là Thiền sư Viên Ngộ, tất cả những quyết định trước kia đều bị sụp đổ, khiến ngài trở thành một biện giả hăng say nhất của kinh nghiệm Thiền. Người ta nói rằng chính Đại Huệ Tông Cảo là người đã đốt đi bộ Bích Nham Lục, vì thấy rằng sách này không giúp ích gì cho sự hiểu biết chân thực về Thiền. Trong khi không rõ Đại Huệ đã làm gì với bộ Bích Nham Lục, nhưng rõ ràng là bộ sách không còn được lưu hành nữa. Cho đến gần hai trăm năm sau, vào khoảng năm 1302, một hành giả tu Thiền tại gia tên Trương Minh Viễn, ngụ tại Ngụ Trung, đã tìm thấy một bản Bích Nham Lục còn nguyên vẹn ở Thành Đô trong xứ Thục. Ông đối chiếu với những bản khác tìm được ở miền Nam Trung Hoa, và kết quả là bản lưu hành mà chúng ta có được ngày nay.

Đừng Bỏ Thêm Phân Trên Đỉnh Của Đống Phân Nữa!: Một hôm, Thiền sư Đại Huệ (1089-1163) thượng đường dạy chúng. Sư cầm gậy đưa lên rồi hạ xuống, rồi hét lên và nói: "Cây gậy Đức Sơn. Tiếng hét Lâm Tế. Hôm nay lão Tăng trình bày những thứ ấy cho mấy ông. Trời quá cao. Đất quá rộng. Thế thì đừng bỏ thêm phân trên đỉnh của đống phân nữa. Hãy bỏ xương và rửa ruột! Lão Tăng sẽ bước lui ba bước để cho mấy ông bàn luận chuyện này. Nói cho lão Tăng biết mấy ông sẽ bàn luận thế nào?" Đại Huệ bèn ném gậy xuống và hét lên. Đoạn Sư nói: "Thêm vào một ít phần hồng và cô ta là một cô gái đáng kính. Nhưng nếu ông ta không có tiền thì ông ta không phải là người cầu hôn thích hợp!"

Huân Phong Tự Nam: Trong suốt mười bảy năm, Đại Huệ (1089-1163) học Thiền với năm bảy vị Thiền sư khác nhau, trong khoảng thời gian này Sư đã có một số mà Sư gọi là "từng mảng kinh nghiệm giác ngộ." Nhưng Sư không thỏa mãn với sự sâu sắc trong hiểu biết của mình. Sau khi Trạm Đường viên tịch, sư tìm đến thiền sư Viên Ngộ tại chùa Thiên Ninh, nơi đó ông gặp sư Viên Ngộ đang thuyết pháp cho chư Tăng Ni. Sư Viên Ngộ có nhắc một chuyện về các sư hỏi Ngài Vân Môn: "Thế nào là chỗ chư Phật xuất thân?" Vân Môn đáp: "Nước trên núi đông chảy ngược lên." Đoạn một người trong chúng hỏi Viên Ngộ: "Thế nào là chỗ chư Phật xuất thân?" Viên Ngộ đáp. "Gió nam từ nam, nhưng cung điện lại khô ráo lạnh lẽo." Nghe xong sư hoát nhiên tỉnh ngộ, quá khứ vị lai đều dứt hẳn. Sư cảm thấy như mình đang ngồi ở chỗ

thanh sạch trở trời. Sư đến bên Viên Ngộ để trình chỗ sở đắc của mình. Viên Ngộ xét Sư mé trước sau đoạn, tướng động chẳng sanh. Viên Ngộ nói tiếp: “Chưa phải, ông tuy có đắc chỗ mọi người chưa thể đắc được, nhưng mà đại pháp thì chưa sáng.” Thiền sư Đại Huệ là một trong những môn đồ lớn của Viên Ngộ, người đã đóng góp to lớn vào việc hoàn chỉnh phương pháp công án thiền. Ngài là một tay cự phách tán dương sự giác ngộ, một trong những lời tán dương của ngài là: “Thiền không có ngôn ngữ. Hễ có chứng ngộ là có tất cả.” Từ đó những chứng cứ hùng hồn của ngài đối với sự chứng ngộ, như đã thấy, đều xuất phát từ kinh nghiệm riêng tư của mình. Trước đây, ngài đã sửa soạn đầy đủ để viết một bộ luận chống lại Thiền tông, trong đó nhằm tước bỏ những điều mà các Thiền gia gán ghép cho Thiền. Tuy nhiên, sau khi hỏi đạo với Thầy mình là Thiền sư Viên Ngộ, tất cả những quyết định trước kia đều bị sụp đổ, khiến ngài trở thành một biện giả hăng say nhất của kinh nghiệm Thiền.

Khán Thoại Thiền: Thiền suy tưởng về lời, loại thiền được thiền sư Đại Huệ Tông Cảo thiết lập. Đây là loại thiền giảng dạy bằng cách nhấn mạnh vào công án như phương tiện đào tạo chính trên con đường giác ngộ. Tập quán công án xuất hiện từ giữa thế kỷ thứ X, nhưng phải đợi đến thời Đại Huệ, môn đồ và người nối pháp của Viên Ngộ Khắc Cần, tác giả Bích Nham Lục, mới thiết lập được tập quán công án như phương pháp đào tạo của phái Lâm Tế và đem lại cho nó hình thức cuối cùng. Từ đó thiền khán thoại gần như đồng nghĩa với thiền Lâm Tế; trong khi phái Tào Động thì áp dụng thiền Mặc Chiếu. Vào thế kỷ thứ XIII, Thiền sư Nam Phổ Thiệu Minh (Đại Ứng Quốc Sư) 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.

Không Ngoại Vật Dị, Không Tự Tâm Nan: Trong một bức thư gửi cho Hoàng Bá Thành, Thiền sư Tông Cảo Đại Huệ viết: "Người học Thiền làm không ngoại cảnh thì dễ, nhưng làm không cái tâm của mình lại khó. Thấy cảnh không mà không thấy tâm không, như thế là tâm bị cảnh lướt thắng. Nhưng nếu làm không được cái tâm thì cảnh liền tự không. Nếu cho là tâm đã không mà còn móng khởi một niệm thứ hai muốn làm không các ngoại cảnh của tâm, ắt là tâm ấy chưa đắc

không, vẫn còn bị ngoại cảnh đoạt mất. Nếu tâm này đã không rồi, ngoài tâm còn có cảnh gì để không nữa?" Trong một bức thư khác gửi cho Từ Đôn Tế, Thiền sư Tông Cảo Đại Huệ viết: "Chỉ khi nào tham thấu triệt rồi, mới có thể nói 'Phiền não tức Bồ Đề, vô minh tức Đại Trí'. Trong cái tâm bồn lai quảng đại, tịch diệt, huyền diệu, vốn thanh tịnh viên minh, không một vật nào chướng ngại được nó; nó tự tại như thái hư. Ngay một chữ Phật cũng không thể bao lấy nó (chữ Phật đối với cái tâm ấy cũng là ngoại vật), làm sao tìm được trần lao phiền não để đối đãi với ý tưởng của chữ Phật hay sao? Điều này cũng giống như thể là mặt trời chiếu sáng trong bầu trời xanh trong sáng, chẳng biến chẳng động, không giảm không tăng. Trong sinh hoạt thường nhật, nó chiếu khắp nơi nơi, vật vật đều sáng tỏ. Nếu ông muốn nắm bắt nó, nó vượt mất khỏi tay ông; nhưng nếu ông buông bỏ nó, nó vẫn thường tồn."

Lai Niên Cánh Hữu Tân Điều Tại, Nã Loạn Xuân Phong Khước Vị Hư: Theo Đại Huệ Tông Cảo Thiền Sư Ngữ Lục, một hôm, Thiền sư Đại Huệ Tông Cảo (1089-1163) thượng đường dạy chúng: "Ta không giống lão già Vân Môn, đem hư không mà nhét vào lỗ hang." Nói xong, Sư bồng đưa cây gậy của mình lên trước Tăng chúng và tiếp tục: "Cây gậy này không thuộc hữu, không thuộc vô, không thuộc huyền hữu, không thuộc tức Không." Rồi Sư động cây gậy xuống đất bảo: "Phàm phu, Thanh văn, Duyên giác, Bồ Tát ai theo căn tánh nấy mà thọ dụng cái này. Nhưng với các Thiền Tăng như mấy ông thì khác. Với mấy ông, cây gậy này là cội nguồn của hại của oan. Khi muốn đi, mấy ông không thể đi. Khi muốn ngồi, mấy ông không thể ngồi, tất cả chỉ vì cây gậy này. Bước tới liền bị cây gậy chặn đầu; bước lui liền bị cây gậy thọc vào mũi. Ta hỏi mấy ông, có ai không chút khứng chịu lời của ta chẳng? Nếu có hãy bước ra đây, tương kiến với cây gậy. Nếu không thì 'Lai niên cánh hữu tân điều tại, nã loạn xuân phong khước vị hư' (sang năm vẫn còn khúc gậy mới, nã loạn gió xuân chưa chịu thôi)."

Lão Thích Ca Đã Đến!: Một vị Tăng đến gặp Đại Huệ (1089-1163), Đại Huệ nói: "Lão Thích Ca đã đến!" Khi vị Tăng đến trước mặt Sư, Sư nói: "À, cuối cùng hóa ra chẳng phải." Đoạn Sư đánh vị Tăng. Vị Tăng kể tiếp đến, và Đại Huệ cũng nói: "Lão Thích Ca đã đến!" Vị Tăng liền hỏi ngay một câu rồi bỏ đi ra. Đại Huệ nói: "Trông giống như thật."

Lâm Tế Tứ Liệu Giải: Một hôm, có một vị Tăng thỉnh Thiền sư Đại Huệ nói về Lâm Tế Tứ Liệu Giải. Thiền sư Đại Huệ Tông Cảo hỏi: “Ông hiểu thế nào về Lâm Tế Tứ Liệu Giải?” Vị Tăng nói: “Khi con hiểu được cả Chủ Quan lẫn Khách Quan hay đoạt cả nhân lẫn cảnh, con cảm thấy một niềm vui bất ngờ.” Đại Huệ đáp: “Đó không phải là cách lão Tăng thấy.” Vị Tăng hỏi: “Vậy thầy thấy thế nào?” Đại Huệ nói: “Những bức tường ở Cái Châu bị phá sập, Ngô Nguyên Tề bị giết (theo Thiền sư Vô Trước Đạo Trung, 'những bức tường ở Cái Châu bị phá sập' chỉ cho 'đoạt cảnh;' và 'Ngô Nguyên Tề' bị giết chỉ cho 'đoạt nhân.') Tứ Liệu Giải Thiền sư Lâm Tế đã đề ra cho các đệ tử của mình khi Sư nói. Thứ nhất là Chủ Quan hay đoạt nhân chẳng đoạt cảnh. Thứ nhì là Khách Quan hay đoạt cảnh chẳng đoạt nhân. Thứ ba là cả Chủ Quan lẫn Khách Quan hay đoạt cả nhân lẫn cảnh. Thứ tư là chẳng Chủ Quan chẳng Khách Quan hay chẳng đoạt nhân chẳng đoạt cảnh.

Lời Cầu Nguyện: Lời cầu nguyện của Thiền sư Đại Huệ vẫn còn được các Thiền viện sử dụng cho đến hôm nay có thể được tóm tắt như sau: “Lời cầu nguyện duy nhất của tôi là kiên tâm học chân lý để tôi không cảm thấy mệt mỏi cho dù tôi có phải nỗ lực bao lâu đi nữa; được nhẹ nhàng và thanh thản trong tứ đại của thân này; được mạnh khỏe và không sợ hãi nơi thân và tâm; không bị ốm đau và diệt trừ được những cảm giác buồn chán cũng như sự nhẹ dạ; thoát được mọi tai họa, bất hạnh, những ảnh hưởng xấu và những chướng ngại để tôi có thể vào ngay chánh đạo và không bị lạc vào ác đạo; xóa bỏ được tất cả mọi ham muốn tà ác, khiến Bát Nhã tăng trưởng, đạt được giác ngộ ngay lập tức về vấn đề trọng yếu nhất, và do đó tiếp tục cuộc sống tâm linh của chư Phật, và hơn nữa giúp đỡ tất nhất thiết chúng sinh vượt qua biển sinh tử, nhờ vào đó mà tôi có thể đền đáp tất cả những gì tôi đã nợ nơi những tư tưởng từ bi của chư Phật và chư Tổ. Lời cầu nguyện nữa của tôi là đừng bị bệnh quá nặng hay phải chịu quá nhiều khổ đau vào lúc lâm chung, được biết trước ngày ra đi, như nói bảy ngày chẳng hạn, để cho tư tưởng của tôi được tập trung một cách thanh thản và thích đáng vào Chân Lý; xả bỏ thân này không bám víu vào bất cứ thứ gì vào phút cuối, tái sinh tức thời nơi Phật quốc, để được đối diện với chư Phật và nhận ấn chứng tối hậu về sự giác ngộ viên mãn nơi các ngài, và từ đó có thể tự phân thân vô cùng tận trong Pháp giới để giúp đỡ chúng sinh vượt qua biển sinh tử. Những lời cầu nguyện này xin dâng

lên chư Phật và chư Bồ Tát Ma Ha Tát của quá khứ, hiện tại và vị lai trong khắp mười phương, cũng như dâng lên Đại Bát Nhã Ba La Mật Đa.”

Lột Mai Ra Thì Rùa Bay Lên Tận Trời!: Một vị Tăng hỏi Thiền sư Đại Huệ (1089-1163): "Khi một pháp khởi lên, Phật Tỳ Lô Giá Na trở thành phàm phu. Khi vạn pháp không tồn tại, pháp giới Phổ Hiền liền mất. Bỏ đi hai đường này, con thỉnh Hòa Thượng hãy nói mau!" Đại Huệ nói: "Lột mai ra thì rùa bay lên tận trời!"

Nghi Tình Và Đại Ngộ: Hành giả tu Thiền chúng ta không đề khởi công án hiện tiền, mà phải đặt nó vào trong tâm bằng tất cả sức mạnh của nghi tình. Một khi công án được chi trì bởi một tinh thần như thế, thì theo Thiền Sư Đại Huệ (1089-1163), nó giống như một ngọn lửa cháy lớn đốt cháy tất cả những con sâu hý luận đang xâm tới. Và cũng chính vì vậy mà tất cả các Thiền sư đều đồng ý rằng "Trong sự tham Thiền, điều trọng yếu nhất là giữ vững nghi tình; nghi tình càng mạnh, ngộ càng lớn. Quả thực chẳng bao giờ có ngộ nếu không có nghi."

Ngộ Không Là Một Biến Cố Đơn Độc, Mà Là Một Tiến Trình Liên Tục: Kết quả của những kinh nghiệm của chính mình, Đại Huệ (1089-1163) trở thành một người bên vực quyết liệt cho hệ thống công án, mà Sư sử dụng như một loại "phương tiện thiện xảo" nhằm giúp đệ tử của mình đạt ngộ và làm sâu sắc thêm những cái hiểu biết nguyên thủy của họ. Đối với Đại Huệ, ngộ không phải là một biến cố đơn độc mà là một tiến trình liên tục. Sư bảo đệ tử rằng Sư có cả thấy mười tám lần ngộ lớn và vô số những kinh nghiệm nhỏ. Sư bảo họ: "Chẳng có vấn đề nào trong Thiền cả. Tất cả chỉ là ngộ. Khi mấy ông đạt ngộ, là mấy ông được hết thấy." Công án mà Sư thường giao cho những ai đến thỉnh giáo là công án "Vô" của ngài Triệu Châu. Một công án khác bắt nguồn từ chính Đại Huệ. Sư giơ cây phát trần lên và hỏi: "Nếu mấy ông gọi cái này là cây gậy, tức mấy ông khẳng định; nếu mấy ông không gọi nó là cây gậy, tức là mấy ông phủ định. Siêu vượt cả khẳng định lẫn phủ định, mấy ông gọi nó là cái gì? Hãy nói một cái gì đó xem!"

Nhập Lưu Vong Sở: Vào thời của Thiền sư Đại Huệ Tông Cảo vào thế kỷ thứ XII, một số bên vực cho phương pháp Thiền Mặc Tọa. Nhưng Thiền sư Đại Huệ tuyên bố rằng chỉ ngồi mặt tọa thì chẳng được việc gì cả, vì mặc tọa chẳng đưa hành giả đi đến đâu bởi sự chuyển y không xảy ra trong tâm của hành giả, để khi bước vào thế

giới có nhiều thứ đặc thù với một cái nhìn khác hẳn bây giờ. Những người mặc tọa mà chân trời tâm trí không vươn lên tới trình độ được gọi là im lặng tuyệt đối không dò lường được, sẽ phải quờ quạng trong hang tăm tối. Họ không thể nào mở ra con mắt trí huệ. Chỗ này là chỗ mà họ cần phải có sự dẫn dắt bởi bàn tay của một vị Thiền sư chân chính. Thiền sư Đại Huệ muốn lật đổ hẳn toàn thể thủ thuật im lặng, vốn chỉ làm cản trở sự tăng trưởng Thiền tâm. Sự lật úp toàn bộ cơ cấu này được Thiền sư Đại Huệ gọi theo một thuật ngữ trong kinh: “Nhập lưu vong sở (bước vào dòng sông và bỏ mất chỗ trú),” ở đó mãi mãi không còn dấu tích đối đãi của nhị nguyên giữa sự chuyển động và tĩnh lặng.

Nhất Thiết Phóng Hạ: Một công án khác bắt nguồn từ chính Đại Huệ. Sư giơ cây phát trần lên và hỏi: “Nếu mấy ông gọi cái này là cây gậy, tức mấy ông khẳng định; nếu mấy ông không gọi nó là cây gậy, tức là mấy ông phủ định. Siêu vượt cả khẳng định lẫn phủ định, mấy ông gọi nó là cái gì? Hãy nói một cái gì đó xem!” Một hôm, Thiền sư Đại Huệ thượng đường thị chúng, nói: “Nếu mấy ông thật sự muốn tu tập thì phải buông bỏ hết mọi thứ. Không biết thứ gì, không hiểu thứ gì, giống như một người đã chết một cái Chết Lớn. Đi thẳng tới phía trước với cái không biết và không hiểu này, phá thủng qua ý tưởng độc nhất này. Rồi thì ngay cả đức Phật cũng chẳng làm gì được mấy ông.”

Phân Biệt Giáo Kế Tâm Và Tự Tâm: Trong thư gửi cho Hứa Thọ Nguyên, Thiền sư Đại Huệ Tông Cảo (1089-1163) viết: “Nếu đem cái tâm phân biệt giáo kế mà đo lường tự tâm thì cũng như mộng huyễn vậy. Nếu tâm thức tịch diệt, không còn chỗ động niệm nào, đó gọi là ‘chánh giác’. Giác đã chánh rồi, ắt ở các hoạt động thường ngày suốt mười hai thời, thấy vật, nghe tiếng, ngửi mùi, biết vị, xúc tri các pháp, đi đứng nằm ngồi, nói im động tĩnh, chẳng hành động nào mà không trạm nhiên, mà tự mình cũng chẳng nghĩ tưởng điên đảo. Tưởng hay vô tưởng thấy đều thanh tịnh. Ôi! kẻ quê mùa này tuy chỉ thị cho ông như thế, nhưng thật là tôi vô dụng và bất đắc dĩ vậy. Nếu tôi nói thực có cái để mà ra sức, tức là tôi đã cô phụ ông rồi vậy!”

Phật Cảnh: Cảnh giới Phật có hai loại: chứng cảnh và hóa cảnh. Trong thư gửi cho Lý Hiến Thần, Thiền sư Tông Cảo Đại Huệ (1089-1163) viết: “Đức Phật nói: ‘Một người muốn biết cảnh giới Phật, phải tịnh cái ý mình như hư không.’ Người ấy phải biết viễn ly vọng tưởng và các điều chấp trước, khiến cho các chỗ mà tâm hướng về đều vô

ngại. Cảnh giới Phật không phải là cảnh giới bên ngoài và có tướng Phật, đó là cái cảnh giới tự giác-thánh trí vậy. Muốn biết cảnh giới này, không nhờ trang nghiêm tu chứng mà được. Phải tịnh cái nhiễm của khách trần phiền não trong ý căn từ thời vô thủy đến giờ. Cái tâm phải bao la như hư không, lia xa các chấp thủ của ý thức. Tất cả các vọng tưởng hư ngụy cũng như hư không. Tu tập như vậy ắt cái diệu tâm vô dụng công tự nhiên phản ứng với tất cả các điều kiện mà không bị trệ ngại."

Phật Cảnh Ma Cảnh: Một hôm, Thiền sư Đại Huệ Tông Cảo nói: "Phật là thuốc cho chúng sanh. Khi bệnh của họ đã khỏi, thì thuốc không còn cần thiết nữa. Nếu bệnh đã khỏi mà thuốc vẫn còn đây, người ta đi vào Phật cảnh nhưng không thể đi vào Ma cảnh. Đây là loại bệnh cũng tệ như cái bệnh mà Phật trị lúc ban đầu. Chỉ khi nào bệnh được chữa lành, thuốc đã dẹp, và cả hai cảnh giới Phật Ma đều quét sạch thì hành giả mới có được một mức độ nào đó đồng thuận với mục đích lớn của đức Phật." Hôm khác, có một vị Tăng hỏi Thiền sư Đại Huệ, "Cổ đức trước chúng ta đã đạt ngộ. Tại sao họ lại đưa ra những giải thích khác nhau về Lâm Tế Tứ Liệu Giản và tranh luận om sòm về những vấn đề này?" Vị thầy đưa ra lời bình: "Với cái thấy của ông ông chỉ có thể đi vào Phật cảnh; ông không thể đi vào Ma cảnh. Bằng cách này ông sẽ mất tất cả sự tiếp xúc với tứ liệu giản." Vị Tăng hỏi: "Khi con hiểu được Lâm Tế: Nhân cảnh câu đoạt, con bỗng cảm thấy vui." Đại Huệ nói: "Với lão Tăng thì không như vậy." Vị Tăng hỏi: "Thầy thấy nó thế nào?" Đại Huệ nói: "Bức tường thành Cái Châu bị phá sập, Ngô Nguyên Tề (738-817, tên một loạn quân thời nhà Đường???) bị giết chết." Ngay những lời này, vị Tăng đạt được đại giải thoát.

Phật Hay Tâm Đều Là Những Cái Nhân Hiệu Không Hơn Không Kém!: Trong một bài thuyết giảng, Đại Huệ (1089-1163) bảo các đệ tử: "Không có Phật ngoài Tâm. Việc này cũng giống như cái tay và nắm tay hoặc giả là nước với sóng. Cái nắm tay không khác cái tay; sóng không khác với nước. Chẳng có 'quá khứ' hay 'tương lai' hay 'hiện tại' trong Tâm. Văn tự ngôn ngữ như 'quá khứ' hay 'tương lai', 'Phật' hay 'Tâm' đều là những cái nhân hiệu không hơn không kém. Vậy thì mấy ông nói cho lão Tăng biết, văn tự trong kinh điển thật hay không thật? Nếu không thật, thì chúng ta nên quên đi đôi môi mấp máy và ba tác lưỡi của lão Thích Ca Mâu Ni. Làm cái gì đúng mà không lo chi đến quá khứ."

Phổ Thuyết: Đại Huệ Tông Cảo (1089-1163) là tên vị thiền sư ở Hàng Châu đời nhà Tống. Đại Huệ còn là một đại luận sư về công án của thế kỷ thứ XII của Trung Hoa. Một trong những công án sở thích của Sư là công án 'Vô' của ngài Triệu Châu, nhưng Sư cũng có một công án cho riêng mình. Sư thường mang cây gậy trúc ngắn đưa ra trước chúng Tăng và bảo: "Nếu mấy ông gọi đây là cây gậy thì hãy xác nhận đi; còn nếu mấy ông không gọi là cây gậy thì hãy phủ nhận đi. Vượt ra ngoài xác nhận và phủ nhận, mấy ông sẽ gọi nó là gì?" Về sau này, vào khoảng năm 1190, Thủ Tịnh đã soạn một tập có nhan đề "Đại Huệ Phổ Thuyết" rút ra từ những bài pháp của ngài. Sau đây là những bài giảng rút ra từ 'Đại Huệ Phổ Thuyết': "Pháp không do kiến văn giác tri (thấy, nghe và suy nghĩ) mà biết rõ. Nếu kiến văn giác tri mà biết rõ, đó chỉ là kiến văn giác tri mà thôi; hoàn toàn không phải là cầu pháp. Bởi vì pháp không ở nơi những cái mà người ta nghe từ người khác hay học tập bằng thế trí. Bây giờ, ông hãy bỏ đi những gì thấy, nghe và suy nghĩ mà thấy những gì trong chính ông. Chỉ có chân không, không có gì hết, không thể nắm bắt được, không thể nghĩ tưởng đến được. Vì sao? Bởi vì giác quan mà vói tới nơi này được, thì đó là những gì có thể ghi tưởng, có thể bám víu; và như vậy nó nằm trong vòng sanh tử. Điều cốt yếu ở đây là khép chặt các giác quan, và làm cho tâm thức thành ra một khúc cây. Khi khúc cây này đột nhiên trở dậy và gậy nên tiếng động, lúc đó ông như sư tử đang rống tự do tự tại không ai quấy rầy, hay như một con voi chẳng e dè vượt vượt dòng thác lũ. Đó là lúc không còn dao động, không còn tạo tác, không có gì hết. Trưởng Lão Bình Thiên đã nói: 'Trời trong không mây mù; đạo thường tồn miên viễn. Ai bước vào cửa này; không học không luận biện.' Ông phải biết rằng do kiến văn giác tri (thấy, nghe và suy nghĩ) mà bước vào đạo và cũng do kiến văn giác tri mà không bước vào đạo được. Vì sao? Hãy cầm lấy cây dao hai lưỡi, nó giết chết và cứu sống; nơi này là chỗ kiến văn giác tri của ông, và ông có thể dùng được cái kiến văn giác tri ấy. Nhưng nếu thiếu con dao hai lưỡi này, vừa giết chết mà cũng vừa cứu sống ấy, thì kiến văn giác tri của ông chỉ là một khối trở ngại lớn lao, nó xô ông té sấp mãi mãi; con mắt đạo của ông sẽ mù hẵn, ông sẽ lang thang trong bóng tối, mắt mù, không biết làm sao để tự do tự tại. Nhưng nếu ông muốn mình là một vị thầy tự tại của chính mình bằng cách dứt bỏ thấy, nghe và suy nghĩ, hãy kèm lại cái tâm leo trèo như vượn, đừng để nó làm bận; hãy bắt nó đứng yên; hãy cương quyết chú tâm vào bất

cứ những gì ông đang làm, đi đứng hay nằm ngồi, im lặng hay nói năng; hãy giữ cho tâm ông như một sợi dây căng; đừng để nó vượt khỏi tay mình. Ngay khi nó vừa vượt khỏi vòng câu thúc, ông sẽ thấy nó lao đầu vào nơi thấy, nghe và suy nghĩ. Trong trường hợp như vậy, có cách nào đối trị không? Phải đối trị bằng cách nào khả dĩ đây? Một vị Tăng hỏi Vân Môn: 'Phật là cái gì?' Vân Môn đáp: 'Đồ chùi phân.' Đây là pháp trị liệu; dù khi đi đứng hay nằm ngồi, hãy mãi mãi để tâm trên cái 'Đồ chùi phân' này. Thời cơ sẽ đến khi tâm ông đột nhiên dừng lại như một con chuột già thấy mình đang ở bước đường cùng. Rồi khi nháy vào cái chẳng biết gì hết với tiếng kêu 'À, là đây!' Khi tiếng kêu này được thốt lên, ông đã khám phá ra chính mình. Cùng lúc ấy, ông thấy tất cả những giáo thuyết quý báu xưa kia được ghi trong Tam Tạng kinh điển, trong kinh điển Lão Giáo, hay trong Nho Giáo, chỉ là những chú giải của tiếng kêu bất chợt của chính mình, 'À, là đây!'" Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, Đại Huệ không hề nản lòng nhắc nhở đồ đệ của mình về sự quan trọng của chứng ngộ siêu việt ngôn ngữ biện biệt, vượt ngoài giới hạn của tâm hành. Những bức thư và những bài pháp của ngài chứa đầy những khuyến thị và giáo huấn về cứu cánh này. Những đoạn văn sau đây được rút ra từ các bài pháp của ngài trong đó nói rõ sự nhấn mạnh của ngài trên điểm này chứng tỏ đương thời Thiền đang suy thoái thành một hình thức một đảng tịch mặc, và đảng khác thành biện biệt về các công án của các bậc tôn túc để lại. Trong một bài pháp, Đại Huệ dạy: "Học Thiền phải đi đến kết cuộc là chứng ngộ. Như một chiếc thuyền đua trong lễ hội được làm ra để chiếm giải nay bị quăng vào một góc vắng. Các bậc tôn túc của Thiền lại cũng như vậy; bởi vì chúng ta chỉ biết rõ sự thành đạt đích thực của Thiền khi nào chúng ta chứng ngộ. Bằng bất cứ cách nào, phải đạt đến chứng ngộ; nhưng mấy ông sẽ không bao giờ đạt được sự mong đợi bằng cách ngồi yên lặng một mình, ngồi như một người đã chết. Tại sao? Một trong các vị Tổ Sư há đã chẳng nói rằng 'khi mấy ông càng cố đạt được cái tịch mặc thì lại càng khuấy động hơn nữa?' Dù mấy ông có hăng hái làm lắng đọng cái tâm tạp loạn của mình đi nữa, kết quả sẽ hoàn toàn ngược lại những gì mình ước mong thể hiện được, khi mà tập quán biện biệt vẫn còn tiếp tục. Vì vậy, hãy vứt bỏ tập quán biện biệt đó đi; phải vẽ ra trước mắt hai chữ sống và chết và khăng khăng chú tâm vào công án sau đây như phải gánh chịu một món nợ vô cùng nặng nề mà mình phải trả. Hãy nghĩ nhớ công án dù đang làm bất cứ việc gì,

dù là ngày hay đêm. Một vị Tăng hỏi Triệu Châu: 'Con chó có Phật tánh không?' Triệu Châu nói: 'Vô.' Hãy chú tâm vào chữ 'Vô' này và hãy nhìn xem cái gì nằm trong đó. Đến lúc tâm đã định ông sẽ thấy công án chẳng có mùi vị gì hết, nghĩa là chẳng có đường lối phân biệt để dò vào trong lòng của nó. Nhưng cùng lúc ấy, máy ông có thể cảm thấy hoan lạc xâm chiếm trong lòng mình, và ngay sau đó, một cảm giác tiếp theo, lần này là một cảm giác bất an. Đừng để ý gì đến sự xen kẻ của những cảm xúc này, hãy cố gắng tiến tới công án, cho đến lúc ông tự thấy là mình như một con chuột già lao vào đường cùn. Bây giờ cần một bước quay lui, nhưng những người hạ căn hay bị dao động và ngập ngừng không bao giờ có thể làm như vậy nổi." Nơi khác, Đại Huệ nói: "Hãy kiên trì công án trong suốt lúc bình sinh. Nếu một niệm khởi lên, đừng cố ý dẹp nó xuống, mà cứ giữ cho công án hiện tiền với tâm. Dù khi đi khi đứng hay nằm ngồi, chú tâm không gián đoạn. Đến khi bắt đầu thấy nó không còn hương vị gì hết, ấy là lúc thời cơ quyết định đang đến; đừng để nó vượt mất. Đến khi một vật đột nhiên chớp lên trong tâm ông, ánh sáng của nó sẽ sáng rực cả vũ trụ, và ông sẽ thấy rằng quốc độ của chư Phật hoàn toàn hiện lên trên một sợi tóc, và bánh xe Chánh Pháp vĩ đại đang quay trong một hạt bụi."

Sanh Thị Tùng Hà Xứ? Tử Khứ Đáo Hà Xứ?: Sanh từ đâu đến? Chết đi về đâu? Đời sống của chúng ta chính nó là một cuộc hành cước. "Từ đâu?" là tên của trạm khởi hành của chúng ta và "Về đâu?" là tên của nơi đến. Do đó mà Thiền sư Đại Huệ Tông Cảo (1089-1163) đã nhấn nhủ với một đệ tử cư sĩ của ông như sau: "'Sanh Thị Tùng Hà Xứ? Tử Khứ Đáo Hà Xứ?' Ai biết được cái 'Từ đâu và Về đâu' này mới là một Phật tử chân chánh. Nhưng mà ai là người biết được sinh và tử? Ai là kẻ chịu khổ sanh và tử? Ai là kẻ không biết sanh từ đâu đến và tử đi về đâu? Ai là người bỗng nhiên lãnh hội được cái 'Từ đâu và Về đâu?' Khi điều này chưa được hiểu một cách thông suốt thì hai mắt láo liên, tim đập thình thịch, gan cào ruột thắt in hình như có một quả cầu lửa đang lăn lên lăn xuống trong mình. Và một lần nữa, ai là người chịu đựng những hành hạ này? Nếu ông muốn biết người đó là ai, hãy lặn xuống chỗ sâu nhất trong nội tâm của mình, nơi trí năng không thể đến được, và khi ông đã biết rồi, ông sẽ biết rằng có một nơi 'sanh và tử' không chạm đến được."

Tám Đặc Điểm Chính Của Ngộ: Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, Thiền sư Đại Huệ (1089-1163) vào thế kỷ thứ 11

đã nêu ra tám đặc điểm chính của ‘Ngộ’ Đặc điểm thứ nhất là Bội Lý. Chứng ngộ không phải là một kết luận mà người ta đạt được bằng suy luận; nó coi thường mọi xác định của trí năng. Những ai đã từng kinh nghiệm điều này đều không thể giải thích nó một cách mạch lạc và hợp lý. Một khi người ta cố tình giải thích nó bằng ngôn từ hay cử chỉ, thì nội dung của nó đã bị thương tổn ít nhiều. Vì thế, kẻ sơ cơ không thể vói tới nó bằng những cái hiển hiện bên ngoài, mà những ai đã kinh nghiệm qua một lần chứng ngộ thì thấy rõ ngay những gì thực sự không phải là nó. Kinh nghiệm chứng ngộ do đó luôn luôn mang đặc tính ‘bội lý,’ khó giải, khó truyền. Theo Thiền sư Đại Huệ thì Thiền như là một đồng lửa cháy lớn; khi đến gần nhất định sém mặt. Lại nữa, nó như một lưỡi kiếm sắp rút ra khỏi vỏ; một khi rút ra thì nhất định có kẻ mất mạng. Nhưng nếu không rút ra khỏi vỏ, không đến gần lửa thì chẳng hơn gì một cục đá hay một khúc gỗ. Muốn đến nơi thì phải có một cá tính quả quyết và một tinh thần sung mãn. Ở đây chẳng có gọi lên một chút suy luận lạnh lùng hay phân biệt thuần túy siêu hình, nhận thức; mà là một ý chí vô vọng quyết vượt qua chướng ngại hiểm nghèo, một ý chí được thúc đẩy bởi một năng lực vô lý hay vô thức nào đó, ở đằng sau nó. Vì vậy, sự thành tựu này cũng xem thường luôn cả trí năng hay tâm tưởng. Đặc điểm thứ nhì là Tuệ Giác. Theo Những Kinh Nghiệm Tôn Giáo, James có nêu ra đặc tính trí năng ở những kinh nghiệm thần bí, và điều này cũng áp dụng cho kinh nghiệm của Thiền, được gọi là ngộ. Một tên khác của ‘ngộ’ là ‘Kiến Tánh,’ có vẻ như muốn nói rằng có sự ‘thấy’ hay ‘cảm thấy’ ở chứng ngộ. Khởi cần phải ghi nhận rằng cái thấy này khác hẳn với cái mà ta thường gọi là tri kiến hay nhận thức. Chúng ta được biết rằng Huệ Khả đã có nói về sự chứng ngộ của mình, được Tổ Bồ Đề Đạt Ma ấn khả như sau: “Theo sự chứng ngộ của tôi, nó không phải là một cái không hư toàn diện; nó là tri kiến thích ứng nhất; chỉ có điều là không thể diễn thành lời.” Về phương diện này, Thần Hội nói rõ hơn: “Đặc tính duy nhất của Tri là căn nguyên của mọi lẽ huyền diệu.” Không có đặc tính trí năng này, sự chứng ngộ mất hết cái gay gắt của nó, bởi vì đây quả thực là đạo lý của chính sự chứng ngộ. Nên biết rằng cái tri kiến được chứa đựng ở chứng ngộ vừa có quan hệ với cái phổ biến vừa liên quan đến khía cạnh cá biệt của hiện hữu. Khi một ngón tay đưa lên, từ cái nhìn của ngộ, cử chỉ này không phải chỉ là hành vi đưa lên mà thôi. Có thể gọi đó là tượng trưng, nhưng sự chứng ngộ không trở vào những gì ở bên ngoài chính cái đó,

vì chính cái đó là cứu cánh. Chứng ngộ là tri kiến về một sự vật cá biệt, và đồng thời, về thực tại đằng sau sự vật đó, nếu có thể nói là đằng sau. Đặc điểm thứ ba là Tự Tri. Cái tri kiến do ngộ mà có là rốt ráo, không có thành kết nào của những chứng cứ luận lý có thể bác bỏ nổi. Chỉ thẳng và chỉ riêng, thế là đủ. Ở đây khả năng của luận lý chỉ là để giải thích điều đó, để thông diễn điều đó bằng cách đối chiếu với những thứ tri kiến khác đang tràn ngập trong tâm trí chúng ta. Như thế ngộ là một hình thái của tri giác, một thứ tri giác nội tại, phát hiện trong phần sâu thẳm nhất của ý thức. Đó là ý nghĩa của đặc tính tự tri; tức là sự thực tối hậu. Cho nên người ta thường bảo rằng Thiền giống như uống nước, nóng hay lạnh tự người uống biết lấy. Tri giác của Thiền là giới hạn cuối cùng của kinh nghiệm; những kẻ ngoại cuộc không có kinh nghiệm ấy không thể phủ nhận được. Đặc điểm thứ tư là Khẳng Nhận. Những gì thuộc tự tri và tối hậu thì không bao giờ có thể là phủ định. Bởi vì, phủ định chẳng có giá trị gì đối với đời sống của chúng ta, nó chẳng đưa chúng ta đến đâu hết, nó không phải là một thế lực đẩy đi và cũng chẳng kéo dừng lại. Mặc dù kinh nghiệm chứng ngộ đôi khi được diễn tả bằng những từ ngữ phủ định; chính ra, nó là một thái độ khẳng định nhận hưởng đến mọi vật đang hiện hữu; nó chấp nhận mọi vật đang đến, bất chấp những giá trị đạo đức của chúng. Các nhà Phật học gọi đó là “Nhẫn,” nghĩa là chấp nhận mọi vật trong khía cạnh tuyệt đối và siêu việt của chúng, nơi đó, chẳng có dấu vết của nhị biên gì cả. Người ta có thể bảo đây là chủ trương phiếm thân. Nhưng từ ngữ này có một ý nghĩa triết học quá rõ và không thích hợp ở đây chút nào. Giải thích kiểu đó, kinh nghiệm của Thiền bị đặt vào những ngộ nhận và ‘ô nhiễm’ không cùng. Trong bức thư gửi cho Đạo Tổng, Đại Huệ viết: “Thánh xưa nói rằng Đạo chẳng nhờ tu, mà chỉ đừng làm ô nhiễm.” Dù nói tâm hay nói tánh đều là ô nhiễm, nói huyền hay nói diệu đều là ô nhiễm; tọa Thiền tập định là ô nhiễm; trước ý tư duy là ô nhiễm; mà nay viết nó ra bằng bút giấy cũng là sự ô nhiễm đặc biệt. Vậy thì, chúng ta phải làm gì để dẫn dắt chính mình và ứng hợp mình với nó? Cái bửu kiếm của kim cương treo đó đang hăm chặt đứt cái đầu này. Đừng bận tâm đến những thị phi của nhân gian. Tất cả Thiền là thế đó: và ngay đây hãy tự ứng dụng đi. Thiền là Chân như, là một khẳng nhận bao la vạn hữu. Đặc điểm thứ năm là Siêu Việt. Thuật ngữ có thể sai biệt trong các tôn giáo khác nhau, nhưng trong chứng ngộ luôn luôn có điều mà chúng ta có thể gọi là một cảm quan siêu việt. Cái vô cá biệt

bao phủ chặt cứng nhân cách sẽ vỡ tung trong giây phút chứng ngộ. Điều thiết yếu là không phải mình được hợp nhất với một thực thể lớn hơn mình hay được thu hút vào trong đó, nhưng cá thể vốn được duy trì chắc cứng và tách biệt hoàn toàn với những hiện hữu cá biệt khác, bây giờ thoát ra ngoài những gì buộc siết nó, và hòa tan vào cái không thể mô tả, cái khác hẳn với tập quán thường nhật của mình. Cảm giác theo sau đó là cảm giác về một sự cởi mở trọn vẹn hay một sự an nghỉ hoàn toàn, cái cảm giác khi người ta đã rốt ráo đạt đến mục tiêu. “Trở về quê nhà và lặng lẽ nghỉ ngơi” là một thành ngữ thường được các Thiền gia dẫn dụng. Câu chuyện đứa con hoang trong Kinh Pháp Hoa và trong Kinh Kim Cang Tam Muội cũng trở vào cái cảm giác mà người ta có ở giây phút của kinh nghiệm chứng ngộ. Nếu người ta chú trọng về mặt tâm lý chứng ngộ, thì chúng ta chỉ có thể nói được một điều duy nhất: đó là một siêu việt; gọi nó là siêu việt tuyệt đối. Ngay chữ siêu việt cũng đã nói quá đáng rồi. Khi một Thiền sư bảo “Trên đầu không một chiếc nón, dưới chân không một tấc đất, thì đây có lẽ là một thành ngữ chính xác. Đặc điểm thứ sáu là Vô Ngã. Có lẽ khía cạnh đáng chú ý nhất của kinh nghiệm Thiền là ở chỗ nó không có dấu vết nhân ngã. Trong sự chứng ngộ của Phật giáo, không hề có chút dính dáng với những quan hệ và xúc cảm cá nhân bằng những từ ngữ thông diễn dựa trên một hệ thống hữu hạn của tư tưởng; thực tình, chẳng liên quan gì với chính kinh nghiệm. Dù ở đâu đi nữa, thì sự chứng ngộ hoàn toàn mang tính cách vô ngã, hay đúng hơn, trí năng tối thượng. Không những sự chứng ngộ chỉ là một biến cố bình thường, nhạt nhẽo, mà cái cơ duyên kích phát như cũng vô vị và thiếu hẳn cảm giác siêu nhiên. Sự chứng ngộ được kinh nghiệm ngay trong mọi biến cố bình sinh. Nó không xuất hiện như một hiện tượng phi thường mà người ta thấy ghi chép trong các tác phẩm thần bí của Thiên Chúa giáo. Khi sự bùng vỡ của tâm trí bạn đã đến lúc chín mùi, người ta nắm tay bạn, vỗ vai bạn, mang cho một chén trà, gây một chú ý tầm thường nhất, hay đọc một đoạn kinh, một bài thơ, bạn chứng ngộ tức khắc. Ở đây chẳng có tiếng gọi của Thánh linh, chẳng có sự sung mãn của Thánh sủng, chẳng có ánh sáng vinh danh nào hết. Và ở đây chẳng chút sắc màu lộng lẫy; tất cả đều xám xịt, không một chút ấn tượng, không một chút quyến rũ. Đặc điểm thứ bảy là Cảm Giác Siêu Thoát. Đặc điểm thứ tám là Đốn Ngộ Nhất Thời.

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

Tế Tăng Công Đức: Trong Đại Huệ Thiền Sư Ngữ Lục nói: "Ba tập kinh A Hàm diễn tả công đức cúng dường thực vật cho Tăng già. Luật sư Đạo Tuyên hỏi Vi Đà Thiên: 'Cái gì là công đức lớn nhất trong tất cả mọi công đức?' Vi Đà Thiên đáp: 'Cúng dường thực vật cho Tăng già.'" Đạo Tuyên còn gọi là Nam Sơn Luật Sư, hay Nam Sơn Đại Sư, một nhà sư thuộc phái Luật tông tại Trung quốc (702-760) vào đời nhà Đường. Ông là hậu duệ thuộc thế hệ thứ ba của dòng Thiền Thần Tú. Vào năm 732, ông chẳng những là người đã đưa sang Nhật Bản trường phái Luật Tông, mà ông còn đưa sang đó Hoa Nghiêm và phái Thiền Bắc Tông. Người ta nói rằng Đạo Tuyên cũng là người trợ giúp Huyền Trang trong công việc phiên dịch kinh điển.

Thị Tịch Kệ: Thiền sư Đại Huệ là một trong những môn đồ lớn của Viên Ngộ, người đã đóng góp to lớn vào việc hoàn chỉnh phương pháp công án thiền. Ngài là một tay cự phách tán dương sự giác ngộ, một trong những lời tán dương của ngài là : "Thiền không có ngôn ngữ. Hễ có chứng ngộ là có tất cả." Từ đó những chứng cứ hùng hồn của ngài đối với sự chứng ngộ, như đã thấy, đều xuất phát từ kinh nghiệm riêng tư của mình. Trước đây, ngài đã sửa soạn đầy đủ để viết một bộ luận chống lại Thiền tông, trong đó nhắm tước bỏ những điều mà các Thiền gia gán ghép cho Thiền. Tuy nhiên, sau khi hỏi đạo với Thầy mình là

Thiền sư Viên Ngộ, tất cả những quyết định trước kia đều bị sụp đổ, khiến ngài trở thành một biện giả hăng say nhất của kinh nghiệm Thiền. Trước khi thị tịch, sư gọi đồ chúng lại lại viết bài kệ sau.

Sanh cũng chỉ thế ấy
 Tử cũng chỉ thế ấy
 Có kệ cùng không kệ
 Là cái gì quan trọng

Viết xong kệ, sư ném bút thị tịch.

Thiền Bệnh: Các loại bệnh gây ra bởi người tham thiền mà không hiểu rõ về thiền như vọng tưởng hay vọng kiến. Thiền bệnh phát sinh trong khi tu Thiền, ám chỉ cái trở ngại và tai họa mà hành giả có thể gặp phải trong khi tu Thiền. Đây là những cảm giác lừa phỉnh hay những hiện tượng ảo giác có thể biểu hiện trong khi tu tập thiền tọa. Mọi sự ràng buộc với thể nghiệm đại giác của mình; thậm chí ngay cả sự ràng buộc với tính hư không cũng được xem là thiền bệnh. Sự nhiễm bệnh thật sự nghiêm trọng khi hành giả công khai ca ngợi thể nghiệm của mình về con đường thiền và do đó tự coi mình là một con người đặc biệt. Kỳ thật, chỉ mỗi một việc để lộ ra trạng thái đại giác của mình cũng đã bị coi là thiền bệnh. Trong một bức thư gửi cho một đệ tử xuất gia của mình là Chân Như Đạo Nhân, thiền sư Đại Huệ Tông Cảo (1089-1163) đã nói: "Ngày nay có hai căn bệnh lớn lao đang nổi bật giữa những người học Thiền, kể cả Tăng lẫn tục. Hạng thứ nhất nghĩ rằng có những điều kỳ đặc ẩn giấu trong các ngôn cú, nên họ cố học nhiều ngôn cú. Hạng thứ hai đi tới cực đoan khác, họ quên rằng ngôn ngữ là ngón tay chỉ cho thấy trăng ở đâu. Theo đuổi lối giảng dạy trong các kinh điển một cách mù quáng; kinh nói rằng ngôn ngữ làm trở ngại chánh kiến về Thiền đạo và Phật pháp, nên họ phớt bỏ hết tất cả ngôn giáo, chỉ ngồi mà nhắm mắt, rũ lông mày xuống như đã chết hẳn rồi. Họ bảo đó là tĩnh tọa, quán tâm và mặc chiếu, với những hành trì đơn độc; họ còn cố dẫn dụ người khác tin theo và thực hành cái thứ Thiền sai lạc này. Với người vô thức hạ trí sẽ bảo: 'Một ngày tĩnh tọa là một ngày công phu tăng tiến.' Thương thay! Họ chẳng may cảnh giác rằng mình đang chọn lối cho chính mình lối sống của loài quỷ."

Thụ Thượng: Một hôm, Thiền sư Đại Huệ Tông Cảo hỏi Động Sơn Huệ Không (?): "Ý nghĩa của 'Hương Nghiêm Thượng Thụ' thế nào?" Động Sơn đáp: "Hãy hát khúc 'Đa Đa' trong gió xuân!"

Tu Đạo!: Đại Huệ (1089-1163) nói: "Mỗi ngày, những người học Đạo nên xem xét nỗ lực của người khác, và cũng nên xem xét nỗ lực của chính mình. Bằng cách này làm sao có thể không tu Đạo thành công được. Dầu vui, dầu giận, dầu yên bình, rắc rối, tất cả những cơ hội này đều là lúc để xem xét."

Tư Lương Phân Biện (Sự Khái Niệm Hóa): Vọng tình của phàm phu, suy tính khắp các pháp và cho rằng chúng có thật. Khi "thọ" đã khởi lên thì tưởng liền xảy ra. Theo Tông Cảo Thiền Sư Ngữ Lục, trong thư gửi cho Từ Đôn Lập, Thiền sư Tông Cảo nói: "Đầu óc tư lương phân biện còn làm chướng ngại cho Đạo còn hơn là rấn độc, hổ dữ... Các bậc thông minh lợi trí luôn luôn lấy tâm ý thức làm nơi ẩn náu. Đi đứng nằm ngồi, chưa từng bao giờ mà không tâm thức tương ứng. Lâu ngày chầy tháng, cùng với tâm ý thức lẫn thành một khối mà không hay biết. Dầu muốn viễn ly nó cũng không được nữa. Hổ dữ rấn độc còn có thể tránh được, chứ còn tâm ý thức thì không phải là nơi mà hành giả tránh được. Các bậc đại sĩ phu thường có xu hướng lấy cái tâm có sở đắc mà cầu cái pháp vô sở đắc. Thế nào là tâm có sở đắc? Ấy là cái tâm thông minh, lanh lợi, tư lương, tỉ giáo. Thế nào là pháp vô sở đắc? Ấy là cái pháp tư lương không được, tỉ giáo không đến, thông minh lanh lợi không có chỗ mà áp dụng. Thiền sư Vĩnh Gia nói:

'Vô minh thực tính tức Phật tính,
Huyễn hóa không thân tức pháp thân.
Pháp thân giác liễu vô nhất vật,
Bổn nguyện tự tính thiên chân Phật.'
(Thật tính vô minh là tính Phật,
Thân không huyễn hóa là pháp thân.
Ngộ pháp thân rồi không một vật,
Tự tính bản nguyên là Chân Phật).

Nếu tư lương được như vậy, hốt nhiên thâm nhập vào chỗ tư lương không đến được, thấu được cái Pháp Thân vô nhất vật. Đó là chỗ con người giải thoát khỏi sanh tử. Các bậc đại sĩ phu bình sanh chỉ lấy tư lương, tỉ giáo làm chỗ ẩn náu. Vừa nghe nói 'không được tư lương', liền hoang mang ngỡ ngác chẳng biết nơi nào mà đi. Chứ có biết đâu ngay lúc cái hoang mang ngỡ ngác đó, chính là lúc thời tiết để mình giải thoát thân mệnh.

Ứng Duyên Nhật Dụng Xứ: Hành giả tu Thiền chúng ta, một khi đã đem tâm tu tập Thiền, điều tiên quyết và quan trọng nhất là không

được vội vã, vì vội vã lại hóa ra trì trệ. Chúng ta cũng không được thả lỏng quá, vì thả lỏng tất đâm ra lười biếng. Việc tu tập này nên thực hiện như một nhạc sĩ chỉnh dây đàn, không căng không dòn. Cái chúng ta nên làm là luôn hướng vào cái chỗ "ứng duyên nhật dụng," quán sát cái mà chúng ta có thể cùng với người khác theo duyên mà phán đoán thị phi khúc trực. Chỉ nhìn vào nó trong mọi lúc trong những sinh hoạt hằng ngày. Với đại quyết trong tâm, chúng ta cố tìm xem từ đâu mà lưu xuất những hoạt động này của tâm. Bằng cách quán sát nó tới lui đây đó, thì những việc quen thuộc mà xưa nay mình làm theo thói quen hay tập khí từ từ trở nên xa lạ; và những việc không quen hay Thiền tập từ từ trở thành quen. Khi chúng ta thấy việc Thiền tập đến dễ dàng, là chúng ta đang làm tốt. Và cũng như vậy, bất cứ khi nào việc Thiền tập được làm tốt, chúng ta sẽ cảm thấy nó dễ dàng đối với chúng ta. Trong mọi sinh hoạt thường nhật, hành giả tu Thiền nên tùy theo duyên mà tu tập. Trong thư gửi cho Hùng Thúc Nhã, Thiền sư Tông Cảo Đại Huệ viết: "Nếu trong các hoạt động các ứng duyên thường nhật mà không mê muội, ắt ngày qua tháng lại, tâm ông tự nhiên kết thành một khối toàn thể. Theo duyên là như thế nào? Khi vui khi buồn, khi làm công việc, khi thù tạc với tân khách, cùng ngồi với thê tử, khi nghĩ thiện khi nghĩ ác, chạm với ngoại cảnh, gặp nhân duyên, thấy đều là thời tiết để bộc phát giác ngộ. Đây là chuyện tối quan trọng; trăm ngàn lần xin nhớ cho!"

Vô Nhiễm Đạo!: Đại Huệ (1089-1163) hỏi một vị Tăng: "Đạo không đòi hỏi phải tu tập, nhưng nó không được ô nhiễm. Thế nào là vô nhiễm đạo?" Vị Tăng nói: "Con không dám trả lời." Đại Huệ nói: "Tại sao không?" Vị Tăng nói: "Con sợ nhiễm ô." Đại Huệ nói: "Tốt! Đem chổi lại đây để quét phân!" Vị Tăng luống cuống. Đại Huệ đuổi ông ra ngoài bằng những cú đấm.

Vô Tự: Thiền sư Đại Huệ Tông Cảo (1089-1163) luôn nhắc nhở đệ tử: "Mấy ông cứ chuyên tâm tu tập trên công án Vô của ngài Triệu Châu." Thật vậy, kết quả của những kinh nghiệm của chính mình, Đại Huệ trở thành một người bênh vực quyết liệt cho hệ thống công án, mà Sư sử dụng như một loại "phương tiện thiện xảo" nhằm giúp đệ tử của mình đạt ngộ và làm sâu sắc thêm những cái hiểu biết nguyên thủy của họ. Đối với Đại Huệ, ngộ không phải là một biến cố đơn độc mà là một tiến trình liên tục. Sư bảo đệ tử rằng Sư có cả thầy mười tám lần ngộ lớn và vô số những kinh nghiệm nhỏ. Sư bảo họ: "Chẳng có văn tự nào

trong Thiền cả. Tất cả chỉ là ngộ. Khi mấy ông đạt ngộ, là mấy ông được hết thầy.” Công án mà Sư thường giao cho những ai đến thỉnh giáo là công án “Vô” của ngài Triệu Châu. Một công án khác bắt nguồn từ chính Đại Huệ. Sư giơ cây phát trần lên và hỏi: “Nếu mấy ông gọi cái này là cây gậy, tức mấy ông khẳng định; nếu mấy ông không gọi nó là cây gậy, tức là mấy ông phủ định. Siêu vượt cả khẳng định lẫn phủ định, mấy ông gọi nó là cái gì? Hãy nói một cái gì đó xem!”

Xả Nghiệp Lực Mà Chấp Đạo Lực Là Chỉ Uổng Phí Thời Gian:

Dù nghiệp đã được định nghĩa một cách đơn giản là các hành vi, thực ra, nghiệp chỉ tất cả sự tích tụ những kinh nghiệm và hành vi của chúng ta từ lúc khởi sanh của loài người và cả trước lúc ấy nữa. Nghiệp của đời trước mà Phật giáo dạy còn sâu xa hơn nữa, vì nó gồm cả nghiệp của đời sống của chính chúng ta đã tạo nên qua sự tái diễn sanh và tử từ quá khứ vô định cho đến hiện tại. Trong khi đạo lực là năng lực đến từ sự giác ngộ. Trong Thiền, chẳng có tiêu chuẩn nào để đo lường Nghiệp Lực và Đạo Lực. Điểm chính yếu là xét xem mình có ý thức được tâm thể của mình trong tất cả mọi hành động vào mọi lúc. Phải biết rằng cả Nghiệp Lực lẫn Đạo Lực đều là hư vọng. Nếu có người xả Nghiệp Lực mà chấp trước Đạo Lực, theo Thiền sư Tông Cảo Đại Huệ, người ấy không hiểu gì về Phật giáo cả. Nếu có bậc trượng phu mượn Đạo Lực làm khí tượng để trừ Nghiệp Lực, Nghiệp Lực trừ rồi, mới thấy rằng Đạo Lực cũng là hư vọng luôn. Bàn Cư Sĩ nói: "Phàm phu ý chí hẹp hòi, suy nghĩ hư vọng, hay nói có khó có dễ... Có biết đâu chỉ vì cái tâm chấp khó chấp dễ, rồi vọng sinh ra giữ, bỏ, níu giữ chúng ta lăn trôi trong luân hồi sanh tử. Nếu không nhổ hết các căn bệnh này, ắt chẳng có lúc nào ra khỏi biển sanh tử được."

***Zen Master Ta-Hui Tsung-Kao's
Methods of Sudden Teachings***

We do not have detailed documents on this Zen Master; however, there is some interesting information on him in The Wudeng Huiyuan: He was born in 1089 in Ning-Kuo, located in moderna Anwei Province. He was a famous monk in the Sung dynasty. He was a disciple of Yuan-Wu. He left home at the age of seventeen to live at Hui-Yun

(Wisdom Cloud) Temple on Mount Tung, and received ordination there the following year. Ta-hui was also a great koan advocate of the twelfth century in China. According to Wudeng Huiyuan, as a young man Dahui happened to encounter a copy of the Record of Yunmen. He often traveled and practiced under various famous Zen masters. Later he studied under a Zen master named Zhan-T'ang. Master Zhan recognized Da-Hui's unusual ability; however, told him: "You haven't experienced enlightenment and the problem is your ordinarily intellectual understanding!" For seventeen years, Ta-hui studied with several teachers, during which time he had a number of what he called "fragmentary experiences of awakening." But he was not satisfied with the depth of his insight. After master Zhan died, Da-Hui traveled to Yuan-Wu's residence, T'ian-Ning Temple, where he heard the master address the monks. In his talk, Yuan-Wu spoke of an incident in which a monk asked Yun-Mên "What is the place where all Buddhas come forth?" Yun-Mên answered, "The water on East Mountain flows uphill." Then someone in the audience asked Yuan-Wu, "What is the place where all Buddhas come forth?" Yuan-Wu said, "Warm breeze come from the South, but in the palace there's a cold draught." Upon hearing these words, Da-Hui's past and future were cut off. Although there was movement, forms were unmanifested. He felt himself sitting in a still, barren place. He came up to Yuan-Wu to present his enlightenment. Yuan-wu tested a younger man, then acknowledged that he had a genuine awakening. However, Yuan-wu added: "While it's difficult for people to achieve the level of insight you've attained, you still haven't understood everything yet." One day, Ta-Hui entered Yuan-wu's room, Yuan-wu said, "It hasn't been easy, but you've made your way to this great field. What a pity if you were now to die and not be able to attain life. It's a great error to rely on words. Without knowing where you'll fall, just let go of the edge of the cliff. Let yourself do it. After you wake up you won't be deceived again. You must believe in this." Later, Ta-hui was selected to be an attendant. Yuan-wu then presented Ta-hui with this kôan: "Being and not being are like a wisteria vine winding about a tree." For a long period of time Ta-hui meditated on the kôan without any resolve. One day, Yuan-wu reminded, "It's like words without words. Like a creeper held up by a tree." Once when Yuan-wu asked Ta-hui a question, Ta-hui started to

answer when Yuan-wu cut him off by saying, "No! No!" After six months had passed, Ta-hui asked Yuan-wu, "I've heard that previously you questioned Wu-Ssu about this phrase, but I don't know what he answered." Yuan-wu just laughed and spoke nothing. So Ta-hui said, "At that time you posed this question to everyone. Why not say it again now?" Yuan-wu said, "I said to Wu-Ssu what is the meaning of the phrase 'It is words without words, a creeper held up by a tree'? Wu-Ssu answered me by saying, 'You can't trace it. It can't be drawn.' I then asked him, 'When the tree has fallen and the creeper has withered, what then?' Wu-Ssu said, 'See what comes next.'" At these words Ta-hui was enlightened. He said, "I understand." One day, while he was eating, he was so absorbed in the kōan that he used his chopsticks to pick up food but forgot to open his mouth and let the food fall to the floor. Yuan-wu remarked, "That's the Zen of the boxwood tree (referring to the tree from which chopstick wood was harvested)." Ta-hui complained, "I'm like a dog beside a pot of boiling fat. It can smell the fat but can't get at it no matter how much it tries. But it can't leave it either." Yuan-wu admitted, "You've fallen into a pretty deep pit. And you might need to stay there for a while." Some time later, Ta-hui asked Yuan-wu, "I heard that when you were a student in the assembly of Wu-tzu Fayen, you asked him to resolve this matter of 'being and not being.' Is that true?" Yuan-wu admitted he had put the question to Wu-tzu. Ta-hui asked, "And what did he say?" Yuan-wu just laughed. Ta-hui persisted, "It wasn't a private matter. It wasn't secret. You put the question in front of all the monks gathered in the assembly, and they heard the answer as well." Yuan-wu relented saying, "Very well, I asked my master, 'It's said that being and not being are like a wisteria vine wound about a tree. What's the meaning of this?' And he told me, 'You can't picture it however hard you try.' Then I asked, 'And what if the tree is blown over and the vine dies?' Wu-tzu told me, 'You're still caught up in words.'" Right at these words, Ta-hui laughed aloud and exclaimed, "I understand!" Yuan-wu then posed several probing questions at the student, and Ta-hui replied to each one without hesitation. Finally, Yuan-wu said, "At last you know that I didn't deceive you." His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

Irrationality: One of the eight chief characteristics of 'satori.' In Zen. Satori is not a conclusion to be reached by reasoning, and defies all intellectual determination. Those who have experienced it are always at a loss to explain it coherently or logically. When it is explained at all, either in words or gestures, its content more or less undergoes a mutilation. The uninitiated are thus unable to grasp it by what is outwardly visible, while those who have had the experience discern what is genuine from what is not. The satori experience is thus always characterized by irrationality, inexplicability, and incommunicability. Listen to Ta-Hui once more: "This matter of Zen is like a great mass of fire; when you approach it your face is sure to be scorched. It is again like a sword about to be drawn; when it is once out of the scabbard, someone is sure to lose his life. But if you neither fling away the scabbard nor approach the fire, you are no better than a piece of rock or of wood. Coming to this pass, one has to be quite a resolute character full of spirit. There is nothing here suggestive of cool reasoning and quiet metaphysical or epistemological analysis, but of a certain desperate will to break through an insurmountable barrier, of the will impelled by some irrational or unconscious power behind it. Therefore, the outcome also defies intellection or conceptualization.

Drop a Priceless Jewel, Pick up a Lump of Dirt!: Zen master Ta-Hui was sitting and relaxing in his quarters when he suddenly said, "These days, the brethren gain their understanding with intellect and emotion. Many of them just recall some idle talk or catchy phrases and bring them in here to use as their answers to my questions. It's as if they have priceless jewel in their hand, and when someone asks them, 'What's in your hand?' they drop it, and then pick up a lump of dirt. So stupid! If they keep on like this they'll never gain enlightenment!"

Only With a Slight Fanning, The Fire Will Burst Out!: One day, when Zen master Ta Hui was meditating in the mountain, a retired government official came and told him his intention to become a monk. He said, "As soon as I eliminate my bad habits, I'll return here to become your disciple." The master said, "That's fine." One month later, the man came back and said, "Master, I am ready now. I've rid of all my bad habits." The master said, "You come so early today. Do you know that your wife is at home sleeping with another man?" The man got so angry and said, "You, bald-head fool! How dare you say such

thing?" The master smiled and said to the man, "I think it's still a little early for you to become a monk because with only a slight fanning, you burst out angry at once. You'd better go home and practice more self control, then come back at another time."

It's Only This That Doesn't Change!: Zen master Ta-Hui entered the hall and said, "No sooner do we get past the midautumn festival, than it's already the fifteenth day of the ninth month." He then propped up his staff and continued to say, "It's only this that doesn't change!" He then threw down his staff and said, "All of you! Listen and see!"

It's All Just Wind Whistling in the Tree Top!: Ta-Hui entered the hall and addressed the monks, saying, "Silently sitting for nine years at Shaolin, suddenly 'breaking through the divine light.' If right now you can't distinguish jade from stone, then you're just bound in hemp and wrapped in paper. Those people who chatter on about this thing, that thing, or some other thing; if they were clear-eyed people, how could they speak of 'breaking through'? Even today, here on Mount Jing, we haven't avoided these pretenders. Some of these disciples spread idle talk about the old barbarian's nine years. It's a shame we let them get away with it. These days, there are 'silent illumination' disciples who spend long years sitting in demon's cave. And as for those who prattle on about this thing, that thing, or some other thing, it's all just wind whistling in the tree top!"

It's Like Words Without Words, Like a Creeper Held Up By a Tree!: One day, Ta-Hui entered Yuan-wu's room, Yuan-wu said, "It hasn't been easy, but you've made your way to this great field. What a pity if you were now to die and not be able to attain life. It's a great error to rely on words. Without knowing where you'll fall, just let go of the edge of the cliff. Let yourself do it. After you wake up you won't be deceived again. You must believe in this." Later, Ta-hui was selected to be an attendant. Yuan-wu then presented Ta-hui with this kôan: "Being and not being are like a wisteria vine winding about a tree." For a long period of time Ta-hui meditated on the kôan without any resolve. One day, Yuan-wu reminded, "It's like words without words. Like a creeper held up by a tree!" Once when Yuan-wu asked Ta-hui a question, Ta-hui started to answer when Yuan-wu cut him off by saying, "No! No!" After six months had passed, Ta-hui asked Yuan-wu, "I've heard that previously you questioned Wu-Ssu about this phrase,

but I don't know what he answered." Yuan-wu just laughed and spoke nothing. So Ta-hui said, "At that time you posed this question to everyone. Why not say it again now?" Yuan-wu said, "I said to Wu-Ssu what is the meaning of the phrase 'It is words without words, a creeper held up by a tree'? Wu-Ssu answered me by saying, 'You can't trace it. It can't be drawn.' I then asked him, 'When the tree has fallen and the creeper has withered, what then?' Wu-Ssu said, 'See what comes next.'" At these words Ta-hui was enlightened. He said, "I understand." One day, while he was eating, he was so absorbed in the kōan that he used his chopsticks to pick up food but forgot to open his mouth and let the food fall to the floor. Yuan-wu remarked, "That's the Zen of the boxwood tree (referring to the tree from which chopstick wood was harvested)." Ta-hui complained, "I'm like a dog beside a pot of boiling fat. It can smell the fat but can't get at it no matter how much it tries. But it can't leave it either." Yuan-wu admitted, "You've fallen into a pretty deep pit. And you might need to stay there for a while." Some time later, Ta-hui asked Yuan-wu, "I heard that when you were a student in the assembly of Wu-tzu Fayen, you asked him to resolve this matter of 'being and not being.' Is that true?" Yuan-wu admitted he had put the question to Wu-tzu. Ta-hui asked, "And what did he say?" Yuan-wu just laughed. Ta-hui persisted, "It wasn't a private matter. It wasn't secret. You put the question in front of all the monks gathered in the assembly, and they heard the answer as well." Yuan-wu relented saying, "Very well, I asked my master, 'It's said that being and not being are like a wisteria vine wound about a tree. What's the meaning of this?' And he told me, 'You can't picture it however hard you try.' Then I asked, 'And what if the tree is blown over and the vine dies?' Wu-tzu told me, 'You're still caught up in words.'" Right at these words, Ta-hui laughed aloud and exclaimed, "I understand!" Yuan-wu then posed several probing questions at the student, and Ta-hui replied to each one without hesitation. Finally, Yuan-wu said, "At last you know that I didn't deceive you."

Koan Is Like A Great Fire Which Burns up Every Insect of Idle Speculation: Ta Hui, name of Hang-chou Master of the Zen school in the Sung dynasty. He was one of the earlier advocate of the koan who was always emphatic about the required presence of a spirit of inquiry in Zen; for we find references to it everywhere in his discourses known

as "Ta-hui's Sermons". Consider such statements as the following: "Single out the point where you have been in doubt all your life and put it upon your forehead." "Is it a holy one, or a commonplace one?" Is it an entity, or a non-entity? Press your question to its very end. Do not be afraid of plunging yourself into a vacuity: find out what it is that cherishes the sense of fear. Is it a void, or is it not? Zen master Ta-hui ever advises us just to hold up a koan before the mind; he tells us, on the contrary, to make it occupy the very centre of attention by the sheer strength of an inquiring spirit. When a koan is back up by such a spirit, it is, he says, "like a great consuming fire which burns up every insect of idle speculation that approaches it." Without this stimulating spirit of inquiry philosophically coloured, no koan can be made to hold up its position before the consciousness. Therefore, it is not only a common sense of Ta-hui's saying, but it is also almost a common sense saying among Zen masters to declare that, "In the mastery of Zen the most important thing is to keep up a spirit of inquiry; the stronger the spirit the greater will be the enlightenment that follows; there is, indeed, no enlightenment when there is no spirit of inquiry; therefore begin by inquiring into the meaning of a koan."

A Veteran General of the Dharma Assembly: Zen master Ta-hui Tsung-Kao wrote in his Records on the occasion of a Dharma assembly (Bodhi meeting) held at Yun-feng Temple on Mount Hsueh-feng in 1134, "The veteran general of the Dharma assembly sits surrounded (the monastery's abbot at the time, a Ts'ao-Tung monk named Chen-hsieh Ch'ing-liao). In timeless time the neighs of wooden horses are heard (in Zen, a wooden horse is a metaphor for no-mind and the expression 'neighs of wooden horses' alludes to the vitality of the Dharma assembly). Though the general's sword is untouched, the demon's vitals are slashed before the general's might they beat a hasty retreat."

Burned the Pi Yen Lu?: Zen master Ta-Hui, one of Yuan-Wu's chief disciples, played a major role in shaping koan practice. He was a great advocate of 'satori,' and one of his favorite sayings was: "Zen has no words; when you have 'satori' you have everything." Hence his strong arguments for it, which came, as has already been shown, from his own experience. Until then, he was quite ready to write a treatise against Zen in which he planned to disclaim everything accredited to

Zen by its followers. His interview with his master Yuan-Wu, however, rushed all his former determination, making him come out as a most intense advocate of the Zen experience. It is said that Ta Hui was the one who burned the Pi Yen Lu, seeing that it was not doing any good to the truthful understanding of Zen. While it was not quite clear what he actually did, the book apparently stopped circulating. It was not until about two two hundred years later, at around 1302, that a lay Zen practitioner named Chang Ming Yuan, of Yu Chung, found a good copy of the Pi Yen Lu at Cheng Tu in Shu. He collated this with other copies obtained in the South, and the result was the current copy we have now.

Don't Be Just Adding More Shit on Top of a Shit Pile!: One day, Zen master Ta-Hui entered the hall and addressed the monks. He raised and lowered his staff, then shouted and said, "Te-shan's stick. Linji's shout. Today I present them to you. Heaven is so high. The earth is so vast. So don't be just adding more shit on top of a shit pile. Get rid of your bones and wash out your guts! I'll take three steps back and let you discuss this. Tell me how you will discuss it!" Ta-Hui then threw down the staff and shouted. Then he said, "Add a little rouge and she's a respectable girl. But if he has no money he's not a proper suitor!"

A Fragrant Breeze from the South: For seventeen years, Ta-hui studied with several teachers, during which time he had a number of what he called "fragmentary experiences of awakening." But he was not satisfied with the depth of his insight. After master Zhan died, Da-Hui traveled to Yuan-Wu's residence, T'ian-Ning Temple, where he heard the master address the monks. In his talk, Yuan-Wu spoke of an incident in which a monk asked Yun-Mên "What is the place where all Buddhas come forth?" Yun-Mên answered, "The water on East Mountain flows uphill." Then someone in the audience asked Yuan-Wu, "What is the place where all Buddhas come forth?" Yuan-Wu said, "Warm and fragrant breeze come from the South, but in the palace there's a cold draught." Upon hearing these words, Da-Hui's past and future were cut off. Although there was movement, forms were unmanifested. He felt himself sitting in a still, barren place. He came up to Yuan-Wu to present his enlightenment. Yuan-wu tested a younger man, then acknowledged that he had a genuine awakening. However, Yuna-wu added: "While it's difficult for people to achieve

the level of insight you've attained, you still haven't understood everything yet." Zen master Ta-Hui, one of Yuan-Wu's chief disciples, played a major role in shaping koan practice. He was a great advocate of 'satori,' and one of his favorite sayings was: "Zen has no words; when you have 'satori' you have everything." Hence his strong arguments for it, which came, as has already been shown, from his own experience. Until then, he was quite ready to write a treatise against Zen in which he planned to disclaim everything accredited to Zen by its followers. His interview with his master Yuan-Wu, however, rushed all his former determination, making him come out as a most intense advocate of the Zen experience.

Kan-Hua-Ch'an: Kan-hua-ch'an (Kanna Zen) or Zen of contemplation of words, which coined in the lifetime of the Chinese master Ta-hui Tsung-kao to designate the style of Zen that regarded the koan as the most important means of training on the way to awakening or enlightenment. Koans were used as a means of training starting from the middle of the 10th century; however, Ta-hui, a student and dharma successor of Yuan-wu K'o-ch'in, the compiler of the Pi-Yen-Lu, contributed significantly to the establishment of koan practice as a means of training in the Lin-chi school as well to the definitive form it took. Since that time Zen of contemplation of words (kanna) has been practically synonymous with the Zen of Lin-chi lineage, and the practice of the Soto school became known as silent illumination Zen (mokusho). In the thirteenth century, Zen master Nampo Jomyo (Daio-Kokushi) 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.

To Empty Outer Things Is Easy, to Empty Inner Mind Is Difficult: In a letter sent to Huang Po Sheng, Zen Master Tsung Kao Ta Hui wrote, "It is easy for Zen to empty outer things, but it is difficult for them to empty their inner minds. If one can only empty the things and not the mind, this proves that his mind is still under the subjugation of things. If one can empty his mind, things will be emptied automatically. If one thinks he has emptied his mind, but then raises the second thought of emptying the things, this proves clearly that his mind has

never been really emptied; he is still under the subjugation of outer things. If this mind itself is emptied, what things could possibly exist outside of it?" In another letter to Hsu Tun Chih, Zen Master Tsung Kao Ta Hui wrote, "Only after one has utterly and completely broken through is one qualified to say: 'Passion-desire is Enlightenment and blindness is the Great Wisdom'. The originally vast, serene, and marvellous mind is all-pure and illuminatingly all-inclusive. Nothing can hinder it; it is free as the firmament. Even the name 'Buddha' cannot encompass it. How is it then possible to find passion-desires or wrong views in it, in opposition to the idea of 'Buddha'? This is like the sun shining in the blue sky, clear and bright, unmovable and immutable, neither increasing nor decreasing. In all daily activities it illuminates all places and shines out from all things. If you want to grasp it, it runs away from you; but if you cast it away, it continues to be there all the time."

In the Year to Come There Will Be More Fresh Shoots, Swaying Distractedly in the Spring Breeze That Blown Ever Gently: According to Zen master Ta-hui Tsung-kao's Records of Teachings, one day, Zen master Ta-hui Tsung-kao entered the hall and addressed the monks, saying, "I am not like Yun-men the old master who contrives to scrape out a cave prison in the vacuity of space." So saying, Ta-hui brusquely held out his staff before the monks and continued, "This staff is not to be classed as being, nor as non-being, nor as Maya-like existence, nor as of empty suchness." Ta-hui then held his staff up straight on the floor, and declared, "Common people, Sravakas, Pratyeka-buddhas, and Bodhisattvas, each according to his original nature makes use of it. But the different thing with you who are Zen monks; for you this staff is the source of terrible annoyances. When you want to walk, you are unable to walk; when you want to sit, you are unable to sit, all because of the staff. Advance a step, and you are led astray; retrace a step, and your nose is hurt. I ask you! Is there any one who is not quite satisfied with me? Then, let him come out before me and have an interview with the staff. If there is none, then, 'In the year to come there will be more fresh shoots, swaying distractedly in the spring breeze that blown ever gently.'"

Old Sakyamuni's Come!: A monk came in to see the master. Ta-Hui said, "Old Sakyamuni's come!" When the monk came before him,

he said, "Oh, it's not him after all." Then he struck the monk. The next monk came in, and Ta-Hui said, "Old Sakyamuni's come!" The monk asked a question and immediately went out. Ta-Hui said, "Looked like the real thing."

Lin-Chi's Four Positions: One day, a monk asked Zen master Ta-hui Tsung-Kao to talk about Lin-Chi's Four Positions. Zen master Ta-hui Tsung-Kao asked: "What do you know about Lin-Chi's Four Positions?" The monk said, "When I understood Lin-Chi's both subjective and objective or snatch away both the object and the person (both the objective and subjective), I felt sudden joy." Ta-Hui replied, "That's not how it is with me." The monk asked, "How do you see it?" Ta-hui said, "The walls of Cai-Chou are demolished, Wu Yuanji is killed (according to Zen master Mujaku 'demolishing the walls of Cai-chou' refers to 'taking away the surroundings;' and 'Wu Yuanji is killed' refers to 'taking away person.')." At these words, the monk attained great freedom. The four distinctions were given by Zen master Lin-chi to his disciples, when he said: the first distinction is Subjective or snatch away the person, but save, or do not snatch away, the object. The second distinction is Objective or snatch away the object, but save (do not snatch away) the person. The third distinction is both subjective and objective or snatch away both the object and the person (both the objective and subjective). The fourth distinction is neither subjective nor objective or snatch away neither the person nor the object (neither subjective nor objective).

Prayer: Zen master Ta Hui's prayer which is still used to recite daily in Zen monasteries can be summed up as follows: "My only prayer is to be firm in my determination to pursue the study of Truth, so that I may not feel weary however long I have to apply myself to it; to be light and easy in the four parts of my body; to be strong and undismayed in body and mind, to be free from illnesses, and to drive out both depressed feelings and light-heartedness; to escape every form of calamity, misfortune, evil influence, and obstruction, so that I may instantly enter upon the right way and not be led astray into the path of evil; to efface all the evil passions, to make grow the Prajna, to have an immediate enlightenment on the matter that most concerns me, and thereby to continue the spiritual life of the Buddhas, and further to help all sentient beings, to cross the ocean of birth and death, whereby

I may requite all that I owe to the loving thoughts of the Buddhas and Patriarchs. My further prayer is not to be too ill, or to be too suffering at the time of my departure, to know its coming beforehand, say, seven days ahead, so that my thoughts may dwell peacefully and properly on Truth; abandoning this body, unattached to any tie at the last moment, to be reborn without delay in the land of the Buddhas, and seeing them face to face to receive from them the final testimony of supreme enlightenment, and thereby enabled to divide myself infinitely in the Dharmadhatu to help universally all sentient beings in their fording the ocean of birth and death. These prayers are offered to all the Buddhas and Bodhisattva-Mahasattvas of the past, present, and future in the ten quarters, and to Mahaprajnaparamita.”

Shedding Its Shell, the Turtle Flies Up to Heaven!: A monk asked Zen master Ta-hui, "When a single dharma arises, Vairocana Buddha becomes a commoner. When the ten thousand dharmas don't exist, Samantabhadra loses his realm. Leaving aside these two paths, I ask the master to quickly speak!" Ta-Hui said, "Shedding its shell, the turtle flies up to heaven!"

The Inquiring Spirit and Great Enlightenment: We, Zen practitioners, we can't just hold up a koan before the mind, we must make it occupy the very center of attention by the sheer strength of an inquiring spirit. When a koan is cultivated with such a spirit, according to Zen master Ta-Hui, it is like a great consuming fire which burns up every insect of idle speculation that approaches it. Therefore, it is almost a common sense saying among Zen masters to declare that, 'In the mastery of Zen the most important thing is to keep up a spirit of inquiry; the stronger the spirit the greater will be the enlightenment that follows; there is, indeed, no enlightenment when there is no spirit of inquiry.

Awakening Is Not a Single Event But an Ongoing Process: As a result of his own experience, Ta-hui became an avid advocate of the kôan system, which he used as a kind of "skillful means" to help students achieve awakening and then deepen their original insights. For him, awakening was not a single event but an ongoing process. He told his students that he had eighteen major awakenings and countless smaller experiences. He told them, "There aren't any words in Zen. It's all awakening. When you have awakening, you've got it all." The kôan

he most frequently assigned to those who came to him for instruction was Chao-chou's "Wu!" Another kôan originated with Ta-hui. He held up his whisk (hossu) and demanded: "If you call this a staff, you affirm; if you don't call it a staff, you negate. Beyond affirmation and negation, what are you going to call it? Say something!"

Entering the Stream and Losing One's Abode: At the time of Zen master Ta Hui Tsung Kao in the twelfth century, some advocates set forward the argument of Zen Quietism. But Zen master Ta Hui declares that mere quiet sitting avails nothing, for it leads nowhere, as no turning-up takes place in one's mind, whereby one comes out into a world of particulars with an outlook different from the one hitherto entertained. Those quietists whose mental horizon does not rise above the level of the so-called absolute silece of unfathomability, grope in the cave of external darkness. They fail to open the eye of wisdom. This is where they need the guiding hand of a genuine Zen master. Zen master Ta Hui wants to turn over once and for all the whole silence-mechanism, which is inimical to the growth of the Zen mind. This upturning of the whole system here called by Ta Hui after the terminology of a sutra: "Entering into the stream and losing one's abode," where the dualism of motion and rest forever ceases to obtain.

Let Go of Everything: Another kôan originated with Ta-hui. He held up his whisk (hossu) and demanded: "If you call this a staff, you affirm; if you don't call it a staff, you negate. Beyond affirmation and negation, what are you going to call it? Say something!" One day, Zen master Ta-hui entered the hall and addressed the assembly, saying, "If you truly wish to practice, just let go of everything. Know nothing, understand nothing, like one who has died the Great Death. Proceeding straight ahead in this not-knowing and not-understanding, break through this single thought. Then even the Buddha can do nothing to you."

Mind of Intellection and Conceptualization and Self Mind: In a letter to Hsu Shou Yuan, Zen Master Tsung Kao Ta Hui wrote, "To measure the self mind with intellection and conceptualization is as futile as dreaming. When the consciousness, wholly liberated in tranquility and having no thought whatsoever, moves on, it is called 'right realization'. He who has attained this correct realization is then able to become tranquilly natural at all times and in all activities, while

walking or sitting, standing or sleeping, talking or remaining silent. he will never be confused under any circumstance. Thought and thoughtlessness both become pure. Alas! I explain the matter to you in all these words simply because I am helpless! If I say literally that there is something to work with, I then betray you!"

Buddha-Domains (Buddha-Sphere): The spiritual region of Buddhas, which has two kinds: domain or state of absolute enlightenment, and domain that the Buddha is transforming. In a letter to Li Hsien Shen, Zen Master Tsung Kao Ta Hui wrote: "The Buddha says: 'He who wants to know the Realm of Buddha, should purify his own mind like the void space.' You must know that this Realm is not gained through any exalted religious practice. What he should do is to cleanse the defilements of passion and delusion that have hidden in the roots of his own mind from the time of no-beginning. His mind should be vast and expansive like space itself, far away from mere psychic notions. All wild and distracting thoughts are illusory, unreal, and void-like. Practicing in this manner, the wonder of the effortless mind will then naturally and spontaneously react to all conditions without any obstacle."

Realm of the Buddha, Realm of Mara: One day, Zen master Ta-hui Tsung-Kao said, "Buddha is medicine for sentient beings. When their disease is gone, the medicine is no longer needed. If the disease is gone but the medicine is still present, one enters the realm of the Buddha but cannot enter the realm of Mara. This is a disease as bad as the one the Buddha initially cured. Only when the disease is cured, the medicine gone, and both the Buddha and Mara swept away is one to some degree in accord with the Great Purpose of the Buddha." Another day, a monk asked Zen master Ta-Hui, "The masters before us had all attained realization. Why then did they offer various interpretations of Lin-Chi's Four Positions and vociferously argue over them?" The master commented, "With your view you can enter only the realm of the Buddha; you cannot enter the realm of Mara. You'll lose all contacts with the four positions that way." The monk said: "When I understood Lin-chi: 'taking away both person and the surroundings', I felt a sudden joy." Ta-Hui said: "That's not how it is with me." The monk asked: "How do you see it?" Ta hui said: "The wall of Kaichou

are demolished, Wu Yuanji is killed.” At these words, the monk attained great freedom.

Words Like 'Buddha' and 'Mind' Are Labels, Nothing More!: In one of his sermons, Ta-hui told his students: “There's no Buddha other than Mind. It's like a hand and a fist or like water and a wave. A fist isn't anything other than the hand; a wave is nothing other than water. There's no past or future or present in Mind. Words like 'past' or 'future', words like 'Buddha' and 'Mind' are labels, nothing more. So tell me, are the words of the sutras true or not? If not, then we should forget old Sakyamuni with his flapping lips and three-inch tongue. Do what's right without worrying about the past.”

General Day-To-Day Lectures: Ta Hui, name of Hangchow Master of the Zen school in the Sung dynasty. Ta-hui was also a great koan advocate of the twelfth century. One of his favorite koans was Chao-chou's 'Wu', but he had also one of his own. He used to carry a short bamboo stick which he held forth before an assembly of monks, and said, "If you call this a stick, you affirm; if you call it not a stick, you negate. Beyond affirmation and negation what would you call it?" Later, in around 1190, Shou-ching compiled a book titled 'Ta-hui Pu-shuo' extracted lectures from Ta-hui's sermons. The following is an extract from 'Ta-hui Pu-shuo': "The Dharma (truth) is not to be mastered by mere seeing, hearing, and thinking. If it is, it is no more than the seeing, hearing, and thinking; it is not at all seeking after the truth itself. For the truth is not in what you hear from others or learn through understanding. Now keep yourself away from what you have seen, heard, and thought, and see what you have within yourself. Emptiness only, nothingness, which eludes your grasp and to which you cannot fix your thought. Why? Because this is the abode where the senses can never reach. If this abode were within the reach of your sense it would be something you could think of, something you could have a glimpse of; it would then be something subject to the law of birth and death. The main thing here is to shut off all your sense-organs and make your consciousness like a block of wood. When this block of wood suddenly starts up and makes a noise, that is the moment you feel like a lion roaming about freely with nobody disturbing him, or like an elephant that crosses a stream not minding its swift current. At that moment there is no fidgeting, nothing doing, just this and no more. Says

P'ing-t'ien the Elder: 'The celestial radiance undimmed, the norm lasting for ever more; for him who entered this gate, no reasoning, no learning.' You should know that it is through your seeing, hearing, and thinking that you enter upon the path, and it is also through the seeing, hearing, and thinking that you are prevented from entering. Why? Let you be furnished with the double-bladed sword that destroys and resuscitates life where you have your seeing, hearing, and thinking, and you will be able to make good use of the seeing, hearing, and thinking. But if the sword that cuts both ways, that destroys as well resuscitates, is missing, your seeing, hearing, and thinking will be a great stumbling block, which will cause you to prostrate again and again on the ground. Your truth-eye will be completely blinded; you will be walking in complete darkness not knowing how to be free and independent. If you want, however, to be the free master of yourself by doing away with your seeing, hearing, and thinking, stop your hankering monkey-like mind from doing mischief; keep it quietly under your control; keep your mind firmly collected regardless of what you are doing, sitting or lying, standing or walking, remaining silent or talking; keep your mind like a line stretched taut; do not let it slip out of your hand. Just as soon as it slips out of your control you will find it in the service of the seeing, hearing, and thinking. In such a case is there any remedy? What remedy is applicable here? A monk asked Yun-men, 'Who is the Buddha?' Yun-men said, 'The dried dirt-cleaner.' This is the remedy; whether you are walking or sitting or lying, let your mind be perpetually fixed on this 'dirt-cleaner'. The time will come when your mind will suddenly come to a stop like an old rat that finds itself in the 'cul-de-sac'. Then there will be a plunging into the unknown with the cry, 'Ah, this!' When this cry is uttered you have discovered yourself. You find that at the same time that all the teachings of ancient worthies expounded in the Buddhist Tripitaka, the Taoist Scriptures, and the Confucian Classics, are no more than commentaries upon your own sudden cry, 'Ah, this!'" According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.102), Ta-hui was never tired of impressing upon his disciples the importance of having satori (enlightenment) which goes beyond language and reasoning and which bursts out in one's consciousness by overstepping the limits of consciousness. His letters and sermons are filled with advice and

instructions directed towards this end. The following paragraphs are extracted from some of his sermons in which he was so insistent on this point proves that Zen in his day was degenerating to a form of mere quietism on the one hand and on the other to the intellectual analysis of the koans left by the old masters. In some of his sermons, Ta-hui taught: "The study of Zen must end in enlightenment (satori). It is like a holiday race-boat which is ordinarily put away in some quiet corner, but which is designed for winning a regatta. This has been the case with all the ancient masters of Zen, for we know that Zen is really won only when we have enlightenment. You have to have enlightenment somehow, but you will never get what you want by trying to be quiet with yourself, by sitting like a dead man. Why? Does not one of the Patriarchs say that when you attempt to gain quietness by suppressing activity your quietness will all the more be susceptible to the disturbance? However earnestly you may try to quiet your confused mind, the result will be altogether contrary to what you expect to realize so long as your reasoning habit continues. Abandon, therefore, this reasoning habit; have the two characters, 'birth and death', pasted on your forehead, and fix your attention exclusively on the following koan, as if you were oppressed under the obligation of a very heavy debt. Think of the koan regardless of what you are doing, regardless of what time of the day it is, day or night. A monk asked Chao-chou, 'Has a dog the Buddha-nature, or not?' Chao-chou said, 'Wu!' Collect your thoughts upon this 'Wu!' and see what is contained in it. As your concentration goes on you will find the koan altogether devoid of taste, that is, without any intellectual clue whereby to fathom its content. Yet in the meantime you may have a feeling of joy stealing in your heart, which, however, is soon followed by another feeling, this time a feeling of disquietude. Paying no attention to this interweaving of emotions, exert yourself to go ahead with the koan, when you will become aware that you have pushed yourself like the old rat into a blind alley. A turning back will then be necessary, but this can never be accomplished by the weak-minded, who are ever faltering and hesitating." In another place, Ta-hui says, "Just steadily go on with your koan every moment of your life. If a thought rises, do not attempt to suppress it by conscious effort; only renew the attempt to keep the koan before the mind. Whether walking or sitting, let your attention be

fixed upon it without interruption. When you begin to find it entirely devoid of flavor, the final moment is approaching; do not let it slip out of your grasp. When all of a sudden something flashes out in your mind, its light will illumine the entire universe, and you will see the spiritual land of the Enlightenment Ones fully revealed at the point of a single hair, and the great wheel of the Dharma revolving in a single grain of dust."

Whence is Birth? Whither is Death?: Where does the birth come from? Where does death go? Our life itself is a form of travelling or pilgrimage or wandering from place to place. "Whence?" is the name of our starting station and "Whither?" is that of the arrival. Hence this admonition by Zen master Ta-Hui-Zong-Kao given to one of his lay-disciples as follows: "'Whence is birth? Whither is death?' He who knows this 'Whence and Whither' is said to be the true Buddhist. But who is the one that knows birth and death? Who is the one that suffers birth and death? Who is the one that does not know whence birth is and whither death is? Who is the one that suddenly comes to the realization of this 'Whence and Whither?' When this is not thoroughly understood, the eyes rove, the heart palpitates, the viscera writhe, as if a fire-ball were rolling up and down inside the body. And who is the one, again, that undergoes this torture? If you want to know who this one is, dive down into the depths of your being, where no intellection is possible to reach; and when you know it, you know that there is a place where neither birth nor death can touch."

Eight Chief Characteristics of 'Enlightenment': According to Zen master D.T. Suzuki in the *Essays in Zen Buddhism*, Zen master Ta-Hui in the eleventh century mentioned eight chief characteristics of 'satori.' In Zen. The first chief characteristic of 'satori' is irrationality. Satori is not a conclusion to be reached by reasoning, and defies all intellectual determination. Those who have experienced it are always at a loss to explain it coherently or logically. When it is explained at all, either in words or gestures, its content more or less undergoes a mutilation. The uninitiated are thus unable to grasp it by what is outwardly visible, while those who have had the experience discern what is genuine from what is not. The satori experience is thus always characterized by irrationality, inexplicability, and incommunicability. Listen to Ta-Hui once more: "This matter or Zen is like a great mass of fire; when you

approach it your face is sure to be scorched. It is again like a sword about to be drawn; when it is once out of the scabbard, someone is sure to lose his life. But if you neither fling away the scabbard nor approach the fire, you are no better than a piece of rock or of wood. Coming to this pass, one has to be quite a resolute character full of spirit. There is nothing here suggestive of cool reasoning and quiet metaphysical or epistemological analysis, but of a certain desperate will to break through an insurmountable barrier, of the will impelled by some irrational or unconscious power behind it. Therefore, the outcome also defies intellection or conceptualization. The second chief characteristic of 'satori' is intuitive insight. That there is a quality in mystic experience has been pointed out by James in his *Varieties of Religious Experience*, and this applies also to the Zen experience known as satori. Another name for satori is 'to see the essence or nature,' which apparently proves that there is 'seeing' or 'perceiving' in satori. That this seeing is of quite a different quality from what is ordinarily designated as knowledge need not be specifically noticed. Hui-K'o is reported to have made this statement concerning his satori which was confirmed by Bodhidharma himself: "As to my satori, it is not a total annihilation; it is knowledge of the most adequate kind; only it cannot be expressed in words." In this respect, Shen-Hui was more explicit, for he says that "The one character of knowledge is the source of all mysteries." Without this notice (thuộc về trí năng) quality satori will lose all its pungency, for it is really the reason of satori itself. It is noteworthy that the knowledge contained in satori is concerned with something universal and at the same time with the individual aspect of existence. When a finger is lifted, the lifting means, from the viewpoint of satori, far more than the act of lifting. Some may call it symbolic, but satori does not point to anything beyond itself, being final as it is. Satori is the knowledge of an individual object and also that of Reality which is, if we may say so, at the back of it. The third chief characteristic of 'satori' is authoritativeness. The knowledge realized by satori is final, that no amount of logical argument can refute it. Being direct and personal it is sufficient unto itself. All that logic can do here is to explain it, to interpret it in connection with other kinds of knowledge with which our minds are filled. Satori is thus a form of perception, an inner perception, which takes place in the most interior part of

consciousness. Hence the sense of authoritativeness, which means finality. So, it is generally said that Zen is like drinking water, for it is by one's self that one knows whether it is warm or cold. The Zen perception being the last term of experience, it cannot be denied by outsiders who have no such experience. The fourth chief characteristic of 'satori' is affirmation. What is authoritativeness and final can never be negative. For negation has no value for our life, it leads us nowhere; it is not a power that urges, nor does it give one a place to rest. Though the satori experience is sometimes expressed in negative terms, it is essentially an affirmative attitude towards all things that exist; it accepts them as they come along regardless of their moral values. Buddhists call this patience (kshanti), or more properly 'acceptance,' that is, acceptance of things in their supra-relative or transcendental aspect where no dualism of whatever sort avails. Some may say that this is pantheistic. The term, however, has a definite philosophic meaning and we would not see it used in this connection. When so interpreted the Zen experience exposes itself to endless misunderstandings and "defilements." Ta-Hui says in his letter to Miao-Tsung: "An ancient sage says that the Tao itself does not require special disciplining, only let it not be defiled. We would say to talk about mind or nature is defiling; to talk about the unfathomable or the mysterious is defiling; to direct one's attention to it, to think about it, is defiling; to be writing about it thus on paper with a brush is especially defiling. What then shall we have to do in order to get ourselves oriented, and properly apply ourselves to it? The precious vajra sword is right here and its purpose is to cut off the head. Do not be concerned with human questions of right and wrong. All is Zen just as it is, and right here you are to apply yourself. Zen is Suchness, a grand affirmation. The fifth chief characteristic of 'satori' is sense of the Beyond. Terminology may differ in different religions, and in satori there is always what we may call a sense of the Beyond; the experience indeed is my own but I feel it to be rooted elsewhere. The individual shell in which my personality is so solidly encased explodes at the moment of 'satori'. Not necessarily that I get unified with a being greater than myself or absorbed in it, but that my individuality, which I found rigidly held together and definitely kept separate from other individual existences, becomes loosened somehow from its tightening grip and melts away

into something indescribable, something which is of quite a different order from what I am accustomed to. The feeling that follows is that of a complete release or a complete rest, the feeling that one has arrived finally at the destination. 'Coming home and quietly resting' is the expression generally used by Zen followers. The story of the prodigal son in the Saddharma-pundarika in the Vajra-samadhi points to the same feeling one has at the moment of a satori experience. As far as the psychology of satori is considered, a sense of the Beyond is all we can say about it; to call this the Beyond, the Absolute, or a Person is to go further than the experience itself and to plunge into a theology or metaphysics. Even the 'Beyond' is saying a little too much. When a Zen master says: "There is not a fragment of a tile above my head, there is not an inch of earth beneath my feet, the expression seems to be an appropriate one. I have called it elsewhere the Unconscious, though this has a psychological taint. The sixth chief characteristic of 'satori' is impersonal tone. Perhaps the most remarkable aspect of the Zen experience is that it has no personal note in it as is observable in Christian mystic experiences. There is no reference whatever in Buddhist satori to such personal feelings. We may say that all the terms are interpretations based on a definite system of thought and really have nothing to do with the experience itself. In anywhere satori has remained thoroughly impersonal, or rather highly intellectual. Not only satori itself is such a prosaic and non-glorious event, but the occasion that inspires it also seems to be unromantic and altogether lacking in super-sensuality. Satori is experienced in connection with any ordinary occurrence in one's daily life. It does not appear to be an extraordinary phenomenon as is recorded in Christian books of mysticism. Sometimes takes hold of you, or slaps you, or brings you a cup of tea, or makes some most commonplace remark, or recites some passage from a sutra or from a book of poetry, and when your mind is ripe for its outburst, you come at once to satori. There is no voice of the Holy Ghost, no plentitude of Divine Grace, no glorification of any sort. Here is nothing painted in high colors, all is grey and extremely unobstrusive and unattractive. The seventh chief characteristic of 'satori' is feeling of exaltation. The eighth chief characteristic of 'satori' is momentariness (momentary experience).

Mind and Buddha: One day, Zen Master Ta-Hui entered the hall and addressed the monks, saying, "After continuous rain and no break in the clouds, suddenly heaven and earth open up and are clear. Then what use is it to still seek out the ways of the ancestors?" A monk asked, "When mind and Buddha are both forgotten, then what?" Ta-Hui said, "In the hands of an old woman selling fans, the sun is revealed." Another day, Zen master Ta-Hui entered the hall and addressed the monks, saying, "Mind is Buddha. There is no other Buddha. It's like a relaxing fist that becomes a hand, or water becoming a wave. A wave is water, a hand is a fist. This mind is not subject to past, future, or present. Since it is not subject to 'internal' or 'external'; 'past,' 'future,' or 'present'; this 'mind' and this 'Buddha' are just false names. If they are just false names, then is everything said in the entire scriptural canon true or not? If it isn't true, then can't we said forget about old Sakyamuni's flapping lips and three-inch tongue? So what about it after all? Just know to do what's right. Don't ask about what's gone on before."

The Merit of Donating Food to the Sangha: "Three fascicles of the Agama Sutras describe the merit of donating food to the Sangha. Precept master Tao-Hsuan asked Skanda." T'ao-Hsuan, a celebrated Chinese master of Vinaya school (702-760), during the T'ang dynasty, the third generation dharma successor of Shen-hsiu. He was the one who brought to Japan in 732 not only the doctrine of Vinaya, but also the Avatamsaka and the Northern school of Zen. It is said that T'ao-Hsuan also assisted Hsuan-Tsang in his translations.

Verses of Passing Away: Zen master Ta-Hui, one of Yuan-Wu's chief disciples, played a major role in shaping koan practice. He was a great advocate of 'satori,' and one of his favorite sayings was: "Zen has no words; when you have 'satori' you have everything." Hence his strong arguments for it, which came, as has already been shown, from his own experience. Until then, he was quite ready to write a treatise against Zen in which he planned to disclaim everything accredited to Zen by its followers. His interview with his master Yuan-Wu, however, rushed all his former determination, making him come out as a most intense advocate of the Zen experience. Before passing away, he composed a verse with large brushstrokes:

Birth is just so.

Death is just so.
 So, as for composing a verse,
 Why does it matter?

Ta-Hui then throw down the brush and passed away.

Zen Illness: The illnesses of meditation, i.e. wandering thoughts, illusions, or the illusions and nervous troubles of the mystic. The sickness that has arisen through Zen practice, which refers to the hindrances and mishaps that one may encounter in the practice of Zen. These are expressions for deceptive sensations and appearances that can come up during the practice of sitting meditation. Any attachment to one's own enlightenment experiences, including the attachment to emptiness is also considered Zen sickness. It is an especially pronounced form of Zen sickness when someone develops great pretensions about his experience on the Zen path and thus considers himself someone special. Also when it is all too obvious that someone has experienced enlightenment, this condition also is referred to as Zen sickness (illness). Ta-hui says in a letter to Chen-ju Tao-jen, who was one of his monk disciples: "There are two forms of error now prevailing among followers of Zen, laymen as well as monks. The one thinks that there are wonderful things hidden in words and phrases, and those who hold this view try to learn many words and phrases. The second goes to the other extreme, forgetting that words are the pointing finger, showing one where to locate the moon. Blindly following the instruction given in the sutras, where words are said to hinder the right understanding of the truth of Zen and Buddhism, they reject all verbal teachings and simply sit with eyes closed, letting down the eyebrows as if they were completely dead. They call this quiet-sitting, inner contemplation, and silent reflection. Not content with their own solitary practice, they try to induce others also to adopt and practice this wrong view of Zen. To such ignorant and simple-minded followers they would say, 'One day of quiet-sitting means one day of progressive striving.' What a pity! They are not at all aware of the fact that they are planning for their own a ghostly life.

Up a Tree: One day, Zen master Ta-hui Tsung-kaio asked Tung-shan Hui-k'ung, "What is the meaning of Xiang-yan's 'Up a Tree'?" Tung-shan replied, "Let's sing 'Partridge' to the spring breeze!"

Practicing the Way!: Ta-Hui said, "Every day, persons who study the Way should investigate others' efforts, and they should always examine their own effort. In this manner they cannot help but be successful in practicing the Way. Whether they're joyous, angry, at peace, or troubled, all these occasions are times for examinations."

Conceptualization: Imagining or counting everything as real, the way of the unenlightened. Once feeling arises, conceptualization occurs. According to Tsung Kao's Records of Teachings, in a letter to Hsu Tun Li, Zen Master Tsung Kao said: "Conceptualization is a deadly hindrance to Zen practitioners, more injurious than poisonous snakes or fierce beasts... Brilliant and intellectual persons always abide in the cave of conceptualization; they can never get away from it in all their activities. As months and years pass they become more deeply engulfed in it, Unknowingly the mind and conceptualization gradually become of a piece. Even if one wants to get away from it, one finds it is impossible. Therefore, we say poisonous snakes or fierce beasts are avoidable, but there is no way to escape from mental conceptualization. Intellectuals and gentlemen are apt to search for nongraspable Dharma with a 'grasping mind'. What is this 'grasping mind'? The grasping mind is the very one that is capable of thinking and calculating, the one that is intelligent and brilliant. What is the nongraspable Dharma? It is that which cannot be conceived, measured, or comprehended intellectually... Zen Master Yung Chia says,

'The real nature of blindness is the real
nature of Buddha.
This illusory body is the Dharmakaya itself.
When one realizes the Dharmakaya,
that nothing exists.
This is called the
Original Primeval Buddhahood.'

With this understanding, he who abruptly throws his mind into the abyss where mind and thought cannot reach, will then behold the absolute, void Dharmakaya. This is where one emancipates oneself from the samsara. People have always been abiding in the cave of thought and intellection. As soon as they hear the saying 'Get rid of thinking', they are dazed and lost and do not know where to go. They should know that the moment when this very feeling of loss and

stupor arises is the best time for them to attain realization (release their body and life)."

To Understand and Make Decisions and Judgments According to the Conditions: When we, Zen practitioners, have made up our mind to practice Zen, the first and most important thing is "Do not hurry!" If we try to hurry, we will only be delayed. Nor should we be too lax, for then we will become lazy. The practice should be carried out as a musician adjusts the string of his harp, neither too tight nor too loosely. What we should do is to look at that which understands and makes decisions and judgments according to the conditions. Just look at it all the time in our daily round. With great determination in our heart, try to find out from whence all these mental activities come. By looking at it here and there, now and then, the things with which we are familiar and are in the habit of doing, gradually become unfamiliar; and the things with which we are not familiar or Zen work gradually become familiar. When we find our Zen work coming easily, we are doing very well. And by the same token, whenever the Zen work is being done well, we will feel that it is easy for us. In all daily activities, Zen practitioners should cultivate according to the conditions. In a letter sent to Hsiung Hsu Ya, Zen Master Tsung Kao Ta Hui wrote, "If in your daily activities and contacts you can keep your awareness or do away with that which is unaware, gradually as the days and months go by your mind will naturally become smoothed out into one continuous whole piece. What exactly do I mean by 'contacts'? I mean that when you are angry or happy, attending to your official business, entertaining your guests, sitting with your wife and children, thinking of good or evil things, contact with external environments, encounter various conditions, all these occasions are good opportunities to bring forth the 'sudden eruption'. This is of the utmost important; bear it in your mind!"

The Undeiled Way!: Ta-Hui asked a monk, "The Way does not require practice, but it must not be defiled. What is the undeiled way?" The monk said, "I don't dare answer." Ta-Hui said, "Why not?" The monk said, "I'm afraid of defilement." Ta-Hui said, "Good! Bring in the broom for sweeping shit!" The monk was flustered. Ta-Hui drove him out of the room with blows.

Wu: Zen master Ta-Hui Tsung-Kao always reminded his disciples, "Just work diligently on Chao-Chou's Wu." In fact, as a result of his

own experience, Ta-hui became an avid advocate of the kôan system, which he used as a kind of “skillful means” to help students achieve awakening and then deepen their original insights. For him, awakening was not a single event but an ongoing process. He told his students that he had eighteen major awakenings and countless smaller experiences. He told them, “There aren't any words in Zen. It's all awakening. When you have awakening, you've got it all.” The kôan he most frequently assigned to those who came to him for instruction was Chao-chou's “Wu!” Another kôan originated with Ta-hui. He held up his whisk (hossu) and demanded: “If you call this a staff, you affirm; if you don't call it a staff, you negate. Beyond affirmation and negation, what are you going to call it? Say something!”

Riding Karma and Talking Dharma Only Wasting Time: Though karma was simply defined as deeds, in reality karma implies the accumulation of all our experiences and deeds since the birth of mankind, and since even before that time. The karma of previous existence that Buddhism teaches is still more profound, as it includes the karma that our own life has produced through the repetition of birth and death from the infinite past to the present. While the spiritual power is the power which comes from enlightenment or the right doctrine. In Zen, there is no definite standard by which one can measure the forces of Dharma and of Karma. The critical point is to see whether one can be aware of one's mind-essence in all activities at all times. Here one must know that both the force of Karma and the force of Dharma are illusory. If a man insists on riding himself of Karma and taking Dharma, according to Zen Master Tsung Kao Ta Hui, this man does not understand Buddhism. If he can really destroy Karma, he will find that the Dharma is also unreal. P'ang-Yun said, “Ordinary people are small in courage and narrow in perspective; they always infer that this practice is easy, and that that one is difficult. They do not know that the discriminating mind which deems things to be easy or difficult, is itself the very mind that drags us down into Samsara. If this mind is not uprooted, no liberation is possible.”

Chương Bốn Mươi Bảy ***Chapter Forty-Seven***

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư Đại Xả

Đại Xả là tên của một vị Thiền sư Việt Nam (1120-1180), quê ở phường Đông Tác, huyện Hoàng Long, tỉnh Hà Đông, Bắc Việt. Sư họ Hứa, xuất gia lúc tuổi hầy còn rất trẻ và trở thành đệ tử của Thiền sư Đạo Huệ. Sau khi nhận được căn bản yếu chỉ Thiền, Sư trở thành pháp tử đời thứ 10 dòng Thiền Vô Ngôn Thông. Ngài thường ở Tuyên Minh Hổ Nham lập chùa giáo hóa. Sư thường trì tụng kinh Hoa Nghiêm và chú Phổ Hiền trước các thời tu tập Thiền của mình. Có lúc Sư chẳng màng đến việc cạo tóc và quên ăn. Sư chẳng trụ lại nơi nào cố định. Các vương tôn công chúa đều kính trọng Sư. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

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

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

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

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

Quán Thập Nhị Nhân Duyên: Một hôm vua Lý Anh Tông cho triệu Sư vào triều để hỏi xem sư có pháp nào trị được chứng phiền muộn của vua hay không. Sư bảo: “Đức vua nên thực tập quán 'Thập Nhị Nhân Duyên' vì Pháp mười hai nhân duyên là căn bản tiếp nối sự sống chết, cần lấy đó để trị, những nhân duyên này thật là phương thuốc hay vậy.” Vua Lý Anh Tông hỏi: “Ý nghĩa thế nào?” Sư đáp: “Mười hai nhân duyên gồm có: vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, và lão tử. Vô minh là nhân duyên của Hành cho đến lo buồn khổ não. Vì vô minh mà tâm nảy vọng động. Vọng động là mắc xích thứ hai. Nếu tâm vọng động, mọi thứ vọng động từ từ sinh khởi là Hành. Do Hành mà có Tâm Thức, mắc xích thứ ba. Do Thức mà có Cảnh, là mắc xích thứ tư. Do cảnh mà khởi lên mắc xích thứ năm là Danh Sắc. Danh sắc hợp nhau lại để thành lập mọi thứ khác và dĩ nhiên trong thân chúng sanh khởi lên sáu căn. Khi sáu căn này tiếp xúc với nội và ngoại trần thì mắc xích thứ sáu là Xúc khởi dậy. Sau Xúc là mắc xích thứ bảy Cảm Thọ. Khi những vui, buồn, thương, giận, ganh ghét, vân vân đã được cảm thọ thì mắc xích thứ tám là Ái sẽ khởi sinh. Khi luyến ái chúng ta có khuynh hướng giữ hay Thủ những thứ mình có, mắc xích thứ chín đang trở dậy. Chúng ta luôn luôn nắm giữ sở hữu chứ không chịu buông bỏ, mắc xích thứ mười đang cột chặt

chúng ta vào luân hồi sanh tử. Do Hữu mà có Sanh (mắc xích thứ mười một), Lão, Bệnh, Tử (là mắc xích thứ mười hai). Muốn cầu quả Bích Chi Phật nên nói Mười hai nhân duyên. Đem trị trong thân này thì không còn phiền não. Nếu muốn cầu quả Bích Chi Phật thì nên nói mười hai nhân duyên. Đem trị trong thân này thì không còn phiền não.” Vua Lý Anh Tông hỏi: “Như vậy thì trầm phải tu tập tinh tâm?” Sư đáp: “Khi Bệ Hạ giữ được nghiệp thức yên tịnh, tức là lóng trong phiền não, không còn pháp nào khác đáng tu tập cả. Ở Trung Hoa ngày trước vua Lương Vũ Đế thường đem vấn đề này hỏi Chí Công Hòa Thượng (418-514), thì Hòa Thượng Chí Công cũng đáp như thế. Hôm nay trộm vì Bệ Hạ đưa ra điều tương tự ấy.”

Tứ Xà Đồng Khiếp Bốn Lai Không: Một hôm vua Lý Anh Tông cho triệu sư vào triều để hỏi xem sư có pháp nào trị được chứng phiền muộn của vua hay không. Sư bảo vua nên thực tập quán “Thập Nhị Nhân Duyên.” Hầu hết cuộc đời của ngài, ngài chấn hưng và hoằng hóa Phật giáo tại Bắc Việt. Ngài thị tịch năm 1180, thọ 61 tuổi. Ngài luôn nhắc nhở đệ tử về tứ đại và ngũ uẩn như sau: “Tứ đại là bốn yếu tố lớn cấu tạo nên vạn hữu, chỉ là bốn con rắn. Bốn thành phần này không tách rời nhau mà liên quan chặt chẽ lẫn nhau. Tuy nhiên, thành phần này có thể có ưu thế hơn thành phần kia. Chúng luôn thay đổi chứ không bao giờ đứng yên một chỗ trong hai khoảnh khắc liên tiếp. Theo Phật giáo thì vật chất chỉ tồn tại được trong khoảng thời gian của 17刹那 tư tưởng. Nói gì thì nói, thân thể của chúng ta chỉ là tạm bợ, chỉ do nơi tứ đại hòa hợp giả tạm lại mà hành, nên một khi chết đi rồi thì thân tan về cát bụi, các chất nước thì từ từ khô cạn để trả về cho thủy đại, hơi nóng tắt mất, và hơi thở hoàn lại cho gió. Chừng đó thì thần thức sẽ phải theo các nghiệp lực đã gây tạo lúc còn sanh tiền mà chuyển vào trong sáu nẻo, cải hình, đổi xác, tiếp tục luân hồi không dứt. Hành giả nên luôn nhớ cái mà chúng ta gọi là tứ đại này chỉ là bốn con rắn ở chung trong thân vốn trống rỗng xưa nay. Trong khi đó, ngũ uẩn là năm thứ làm thành một chúng sanh con người. Ngũ uẩn là căn đế của mọi si mê làm cho chúng sanh xa rời Phật tánh hằng hữu của mình. Ngũ uẩn được coi như là những ma quân chống lại với Phật tính nơi mỗi con người. Sắc cùng bốn yếu tố tinh thần cùng nhau kết hợp thành đời sống. Bản chất thực sự của năm uẩn này được giải thích trong giáo lý của nhà Phật như sau: “Sắc tương đồng với một đồng bọt biển, thọ như bọt nước, tưởng mô tả như ảo ảnh, hành như cây chuối và thức như một ảo

tưởng. Hành giả tu thiền cũng nên luôn nhớ rằng núi cao năm uẩn này cũng không có đâu là ông chủ, cũng chỉ là trống không mà thôi.” Dưới đây là một trong những bài thơ thiền nổi tiếng của ngài:

“Tứ xà đồng khiếp bốn lai không,
 Ngũ uẩn sơn cao diệc bất tông.
 Chân tánh linh minh vô quáí ngại,
 Niết bàn sanh tử nhậm già lung.”
 (Bốn rắn chung rương trước giờ không,
 Núi cao năm uẩn đâu chủ ông.
 Chân tánh sáng ngời không chướng ngại,
 Niết bàn sanh tử mặc che lồng).

Qua bài kệ này, thiền sư Đại Xả muốn nhắn nhủ với chúng ta rằng bốn con rắn đang làm việc trong thân này. Hãy cẩn trọng với chúng vì chúng có thể làm cho chúng ta bệnh hoạn. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ lời Phật dạy trong Kinh Sati Patthana: “Nếu chịu nhẫn nại và có ý chí, bạn sẽ thấy được bộ mặt thật của sự vật. Nếu bạn chịu quay vào nội tâm và quán chiếu bề sâu của tâm khảm, chú tâm nhận xét một cách khách quan, không liên tưởng đến bản ngã, và chịu trau dồi như vậy trong một thời gian, bạn sẽ thấy ngũ uẩn không phải là một thực thể mà là một loạt các tiến trình vật chất và tinh thần. Rồi bạn sẽ không còn lầm lẫn cái bề ngoài với cái thực. Bạn sẽ thấy ngũ uẩn phát sinh và biến đi một cách liên tục và nhanh chóng. Chúng luôn luôn biến đổi từng phút từng giây, không bao giờ tĩnh mà luôn động, không bao giờ là thực thể mà luôn biến hiện. Và Đức Phật dạy tiếp trong Kinh Lăng Già: “Như Lai không khác cũng không phải không khác với các uẩn.”

Zen Master Dai Xa's Methods of Sudden Teachings

Dai Xa, name of a Vietnamese Zen master from Dong Tac Ward, Hoang Long District, Hà Đông Province, North Vietnam. His family name was Hua. He left home and became a disciple of Đạo Huệ since he was very young. After receiving the basically essential meaning of Zen, he became the Dharma heir of the tenth generation of the Wu-Yun-T'ung Zen Sect. He always stayed at Tuyên Minh Hồ Nham to

build temples to save people. He often recited the Flower Ornament Sutra (Avatamsaka Sutra) and the mantra of the Universal Worthy Bodhisattva (Samantabhadra) before Zen practice sessions. Sometimes he did not mind to shave his head and neglected his meals. He did not have any fixed abode. Princes and princesses had special admiration for him. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

Keep Our Mind Always Unmoved As A Stone Horse: One day, Zen master Dai Xa entered the hall and addressed the assembly: Everyone, let compare this 'Mind' with the attitudes of a stone horse. Even when we do all kinds of crazy things, our mind is always unmoved like stone. Zen practitioners should try to keep their mind without any thoughts rising just like that unmoved stone horse: "The stone horse shows crazy teeth, eat young rice leaves, and neighs all day long. It lopes along with people on the road, On the back of the stone horse, the man does not have to walk." He always reminded his disciples on the four elements and five aggregates as follow: "Four great elements are four things of which all things are made (produce and maintain life). These four elements are interrelated and inseparable. However, one element may preponderate over another. They constantly change, not remaining the same even for two consecutive moments. According to Buddhism, matter endures only for 17 thought-moments. No matter what we say, a human body is temporary; it is created artificially through the accumulation of the four elements. Once death arrives, the body deteriorates to return to the soil, water-based substances will gradually dry up and return to the great water, the element of fire is lost and the body becomes cold, and the great wind no longer works within the body. At that time, the spirit must follow the karma each person has created while living to change lives and be reincarnated into the six realms, altering image, exchange body, etc in the cycle of births and deaths. Zen practitioners should always remember that the four elements or four snakes residing in your luggage are originally empty. While the aggregates which make up a so called 'human being.' The five skandhas are the roots of all ignorance. They keep sentient beings from realizing their always-existing Buddha-Nature. The five aggregates are considered as maras or demons fighting against the Buddha-nature of men. In accordance with the Dharma, life is

comprised of five aggregates (form, feeling, perception, mental formation, consciousness). Matter plus the four mental factors classified below as feeling, perception, mental formation and consciousness combined together from life. The real nature of these five aggregates is explained in the Teaching of the Buddha as follows: “Matter is equated to a heap of foam, feeling is like a bubble, perception is described as a mirage, mental formations are like a banana tree and consciousness is just an illusion. Zen practitioners should always remember that the five aggregates forming this high mountain are also empty.” After preaching, the master composed a verse:

“The stone horse shows his fearsome teeth,
It eats grass and neighs all day long.
People pass by on the main street,
Yet the man on the horse does not go.”

Contemplation of the Twelve Conditions of Cause-and-Effect: One day, king Lý Anh Tông summoned him to the capital to ask if he had any Dharma to control the king’s afflictions and depression. He told the king: “Your Majesty should practice the contemplation of the twelve conditions of cause-and-effect (nidana) because these links are the root of the continuation of birth and death. If Your Majesty wants to cure your afflictions and depression, these links are the best medicine.” King Ly Anh Tong asked, “What is the meaning?” Master Dai Xa said, “The twelve links of “Cause and Effect” or “Karmic Causality” include: ignorance (unenlightenment), action (moving, activity, conception, disposition), consciousness, name and form, six organs (mắt,tai mũi, lưỡi, thân, ý/eye, ear, nose, tongue, body, mind, contact (touch), feeling or perception (sensation), thirst (desire or craving or attachment), grasping (laying hold of), being (existing or owning or possessing), birth, old age, illness and death. Ignorance is the cause and condition for all actions that lead to grief, sadness and sufferings. Because of ignorance, the mind is moved. This Moving is the second link. If the mind is moved, it will move everything. So everything else comes into being due to that initial Moving. Subsequent to this Moving, the third link of Consciousness arises. Owing to the consciousness wrong views arise, that’s the fourth link. Because of the wrong views, arising the fifth link of Form and Name. Form (visible), Name

(invisible) combine themselves together to form everything else and of course there arises the Six Roots or Six Senses. When the six senses come into contact with the internal and external, the sixth link of Contact arises. After the arising of Contact, Perception or Feeling is brought forth. When happiness, unhappiness, anger, love, jealousy, etc are all perceived, the eighth link of attachment arises. When we attached to our perceptions, we have a tendency to grasp on whatever we have. It's very difficult to detach ourselves from them, the ninth link of Grasping arises. We always grasp our feelings very strongly and never let go what we grasp in hands, the tenth link of Owning or Possessing arises to bind us tightly with the samsara. Subsequent to Owning, there will arise Birth (the eleventh link), Old Age, Illness and Death (the twelfth link). If one wishes to attain the fruit of Solitary Buddhas (Pratyeka-buddha), one should contemplate on the principle of Dependent Origination. If one wishes to treat this body by contemplating on the twelve links, then there will be no afflictions.” King Ly Anh Tong asked, “If so, Do I have to practice to calm my mind?” The master replied, “When Your Majesty are able to control your karmic consciousness, then your afflictions are calm. No other method is worth to be practiced. China in ancient times, king Liang-wu-ti often asked Most Venerable Chih-kung the same matter, and master Chih-kung also replied like this. I temerarily present this to Your Majesty.”

The Four Snakes Residing in Your Luggage Are Originally Empty: One day, king Lý Anh Tông summoned him to the capital to ask if he had any Dharma to control the king's depression. He told the king that he should practice the contemplation of the twelve conditions of cause-and-effect (nidana). He spent most of his life to revive and expand Buddhism in North Vietnam. He passed away in 1180, at the age of 61. He always reminded his disciples on the four elements and five aggregates as follow: “Four great elements are four things of which all things are made (produce and maintain life). These four elements are interrelated and inseparable. However, one element may preponderate over another. They constantly change, not remaining the same even for two consecutive moments. According to Buddhism, matter endures only for 17 thought-moments. No matter what we say, a human body is temporary; it is created artificially through the accumulation of the four

elements. Once death arrives, the body deteriorates to return to the soil, water-based substances will gradually dry up and return to the great water, the element of fire is lost and the body becomes cold, and the great wind no longer works within the body. At that time, the spirit must follow the karma each person has created while living to change lives and be reincarnated into the six realms, altering image, exchange body, etc in the cycle of births and deaths. Zen practitioners should always remember that the four elements or four snakes residing in your luggage are originally empty. While the aggregates which make up a so called 'human being.' The five skandhas are the roots of all ignorance. They keep sentient beings from realizing their always-existing Buddha-Nature. The five aggregates are considered as maras or demons fighting against the Buddha-nature of men. In accordance with the Dharma, life is comprised of five aggregates (form, feeling, perception, mental formation, consciousness). Matter plus the four mental factors classified below as feeling, perception, mental formation and consciousness combined together form life. The real nature of these five aggregates is explained in the Teaching of the Buddha as follows: "Matter is equated to a heap of foam, feeling is like a bubble, perception is described as a mirage, mental formations are like a banana tree and consciousness is just an illusion. Zen practitioners should always remember that the five aggregates forming this high mountain are also empty." Below is one of his famous Zen poems:

"The four snakes residing in your luggage are originally empty.
 The five aggregates forming this high mountain are also empty.
 See the true nature illuminating unhinderedly,
 And don't mind about the Nirvana and birth and death."

Through this verse, Zen master Đại Xả wanted to advise us that the four snakes are working in our body. We should be very careful with them; if not, they can make us sick. Zen practitioners should always remember the Buddha's teachings in the Sati Patthana Sutra: "If you have patience and the will to see things as they truly are. If you would turn inwards to the recesses of your own minds and note with just bare attention (sati), not objectively without projecting an ego into the process, then cultivate this practice for a sufficient length of time, then you will see these five aggregates not as an entity but as a series of

physical and mental processes. Then you will not mistake the superficial for the real. You will then see that these aggregates arise and disappear in rapid succession, never being the same for two consecutive moments, never static but always in a state of flux, never being but always becoming.” And the Buddha continued to teach in the Lankavatara Sutra: “The Tathagata is neither different nor not-different from the Skandhas.” (Skandhebhyo-nanyo-nanayas-tathagata).”

Chương Bốn Mươi Tám
Chapter Forty-Eight

Pháp Đốn Ngộ Của
Thiền Sư Trí Bảo

Trí Bảo là tên của một vị thiền sư Việt Nam, quê ở Ô Diên, Vĩnh Khương, Bắc Việt. Sư họ Nguyễn, là cậu ruột của Tô Hiến Thành, một công thần dưới triều vua Lý Anh Tông. Sư xuất gia tại chùa Thanh Tước trên núi Du Hý ở Thường Lạc. Sư thường mặc áo vá bá nạp, ăn cơm hẩm. Trong mười năm trời, Sư chẳng bao giờ đổi một cái y khác, và thường thì ba ngày chẳng nấu cơm. Tay chân Sư chai cóc, toàn thân thể khô khan. Mỗi khi thấy có người đến thì khoanh tay đứng qua một bên nhường đường cho họ đi; gặp bậc Sa môn thì quì gối lễ bái. Sư chuyên tu như vậy đến sáu năm mới xuống núi. Sau khi xuống núi, Sư chuyên tu phước bằng cách bắc cầu bồng lội ở những vùng thôn dã. Sư tùy duyên khuyến khích người, không vì lợi dưỡng. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Sanh Không Từ Đâu Đến, Tử Chẳng Đi Về Đâu?: Một hôm, có một vị Tăng đến hỏi Thiền Sư Trí Bảo (?-1190): “Sanh Thị Tùng Hà Xứ? Tử Khứ Đáo Hà Xứ? (Sanh từ đâu đến? Chết đi về đâu?)” Sư liền suy nghĩ một lúc. Vị Tăng ấy bảo: “Trong lúc ông suy nghĩ, mây trắng bay ngàn dặm.” Sư không đáp được. Vị Tăng ấy quát: “Chùa tốt mà không có Phật.” Nói xong những lời này, vị Tăng ấy bèn bỏ đi. Sư tự than trách mình: “Ta tuy có tâm xuất gia, nhưng chưa được yếu chỉ của người xuất gia, ví như kẻ đào giếng, đào đến chín, mười thước mà chưa có nước, vẫn phải bỏ mà đi tìm chỗ khác. Hướng là tu thân mà chẳng ngộ đạo thì có lợi ích gì? Thật là tu hành trong vô vọng.” Từ đó, Thiền Sư Trí Bảo (?-1190) dạo khắp bốn phương, tham tìm bậc thiện tri thức. Khi nghe Thiền sư Đạo Huệ đang giáo hóa ở Tiên Du, Sư liền đi đến đó để gặp Đạo Huệ. Khi đến nơi, Sư hỏi Đạo Huệ: “Sanh từ đâu đến? Chết đi về đâu?” Đạo Huệ bảo: “Sanh không từ đâu lại, tử chẳng đi về đâu.” Sư hỏi Đạo Huệ: “Cái này có rơi vào chỗ không hay không?” Thiền sư Đạo Huệ bảo: “Chân tánh diệu viên, thể tự không tịch, vận dụng tự tại, chẳng đồng với sanh tử. Thế nên, sanh không từ

đâu đến, tử chẳng đi về đâu.” Ngay những lời này, Sư liền lãnh ngộ, nói:

“Chẳng nhân gió cuốn mây trôi hết,
Đâu thấy trời xanh muôn dặm thu.”

(Bất nhân phong quyển phù vân tận. Tranh kiến thanh thiên vạn lý thu). Thiền sư Đạo Huệ hỏi: “Nói cho lão Tăng biết ông thấy cái gì?” Sư thưa:

“Biết nhau khắp thiên hạ,
Tri âm có mấy người.”

(Tương thức mãn thiên hạ. Tri âm năng kỷ nhân). Từ đó, người ta xem Sư là pháp tử đời thứ 10 dòng Thiền Vô Ngôn Thông. Ít lâu sau đó Sư từ tạ Thiền sư Đạo Huệ và trở về núi.

Zen Master Tri Bao's Methods of Sudden Teachings

Tri Bao, name of a Vietnamese Zen master from Ô Diên, Vinh Khuong, North Vietnam. His family name was Nguyen, and he was an uncle of To Hien Thanh, a mandarin under the reign of king Ly Anh Tong (1138-1175). He left home to become a monk at Thanh Tước Temple on Mount Du Hý in Thường Lạc. He often wore broken patched robe and ate inferior quality rice and coarse food. For ten years, he never changed his ragged robe, and usually for three days without cooking his meals. His hands and feet were calloused, and his whole body was very dry. Whenever he saw people, he would fole his arms and make way for them to pass through; whenever he saw a Sramana (monk), he would kneel down to pay reverence. He devoted himself to cultivate in this way for six years before he left the mountain. After leaving the mountain, he focused in cultivating merits by building bridges, fixing roads in rural areas. He acted in accordance with conditions to encourage people to follow the Dharma, and never acted for his benefit. His typical methods on sudden teachings can be summarized as folllows:

Birth Comes From Nowhere and Death Goes Nowhere?: One day, a monk came and asked, “Whence is birth? Whither is death? (Where does the birth come from? Where does death go?)” He was pondering

for a moment. The monk said, "While you were thinking, the white clouds have traveled ten thousand miles." He could not respond to this. The monk shouted, "A good temple without a Buddha." After saying these words, the monk left. Tri Bao blamed himself: "Although I have the intention to renounce the world, but I have not attained the important meaning of a renunciant. It's like digging a well, even though it's nine or ten feet deep, but if one doesn't see the water, one still has to leave the place and look for another one. How much more useless is cultivation without attaining enlightenment? It is really cultivating in vain." Since then, he traveled everywhere to seek for a good-knowing advisor. When he heard that Zen master Dao Hue was teaching at Tien Du, he decided to come there to see the master. When he arrived at Dao Hue's temple, he asked Dao Hue: "Where does the birth come from? Where does death go?" The master said, "Birth comes from nowhere and death goes to nowhere." He asked Dao Hue, "Does this fall into annihilation?" The master said, "The true nature is wonderfully complete; it is naturally empty and tranquil; it functions freely; and it's not the same as birth and death. Therefore, birth comes from nowhere and death goes nowhere." At these words, he attained awakening, and said:

"Were it not because of the wind
Which blows away all floating clouds,
How can one see the blue sky
Of the ten thousand autumns?"

Zen master Dao Hue asked, "Tell me, what have you seen?" He said,

"You might know all the people in the world,
But how many of them are your intimate friends?"

Since then, people considered him as the Dharma heir of the tenth generation of Wu-Yun-T'ung Zen Sect. He stayed with the master for some time, then bid farewell to Dao Hue and returned to his mountain.

Chương Bốn Mươi Chín
Chapter Forty-Nine

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Đạo Nguyên Hy Huyền

Đạo Nguyên Hy Huyền Thiền Sư (1200-1253), 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 dầu 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 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 đèn 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 thuồng 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 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. Sanh tự nó là một biểu thị đầy đủ. Tử tự nó cũng là một biểu thị đầy đủ. Sanh 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!"

Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Càng Chứng Ngộ Càng Cần Phải Thực Hành: 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 CẦN THỰC HÀNH. Đây là phương pháp tu thiền định dựa trên kinh điển Đại Thừa. Thiền Đại Thừa là loại thiền đón 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.”

Chỉ Quán Đả Tọa: Chỉ quán đả tọa là loại thiền không có đối tượng, không đếm, không tập trung vào hơi thở, cũng không có công án thoại đầu. Hình thức thiền bỏ qua mọi điểm tựa bên ngoài khi thiền định. Theo thiền sư Đạo Nguyên, chỉ quán đả tọa, trạng thái chú ý bền vững, linh hoạt và thoát khỏi mọi ý nghĩ, không cố định vào một đối tượng nào, cũng không bám lấy một nội dung nào, là hình thức thuần khiết nhất và cao nhất của tọa thiền tĩnh tâm; đó là cách tọa thiền tĩnh tâm được tất cả chư Phật trong quá khứ thực hành. Trong Ba Trụ Thiền của lão sư Philip Kapleau, thiền sư Bạch Vân An Cốc, một trong những thiền sư nổi tiếng trong thời cận đại, viết trong 'Những Lời Khuyên Nhập Môn về Thực Hành Thiền' rằng: "Chỉ Quán Đả Tọa là một trạng thái thức tỉnh và tập trung, có thể so sánh với trạng thái một người đung phải cái chết. Hãy tưởng tượng rằng bạn đã tham gia một trận đấu kiếm, giống như những người luyện tập ở nước Nhật ngày xưa. Nếu sự tỉnh táo của bạn yếu đi, dù chỉ là một giây, bạn có thể chết. Đám đông tập trung lại để xem trận đấu. Vì không phải là mù, bạn nhìn thấy khán giả bằng khúc mắt, nhưng không một khoảnh khắc nào tinh thần của bạn được phép xao lãng vì những ấn tượng cảm giác ấy." Tóm lại, chỉ quán đả tọa là chỉ ngồi và ngồi chứ không có gì để đạt được. Tận gốc rễ của thiền, khung tư tưởng về chỉ quán đả tọa nhận thức rõ ràng rằng không có sự cố gắng nào quan hệ đến chứng đắc đại ngộ. Nói tóm lại, chỉ quán đả tọa là hình thức tọa thiền mà không quán thoại đầu. Đây là loại thiền được nhấn mạnh nhiều nhất trong phái Tào Động ở Nhật Bản. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng có lẽ "Chỉ quán đả tọa" là công phu khó khăn nhất trong tu tập Thiền định. Hành giả nhất định phải quên chính mình thì mới có thể "Chỉ quán đả tọa" được. Trong "Chỉ quán đả tọa," không có ý tưởng vì không có người suy tưởng. Thay vào đó, hành giả tu Thiền chính là những ý tưởng lớn vồn ấy. Không có

tiếng chim hót vì không có khái niệm chim hót. Thay vào đó, hành giả là những âm thanh đó. Cũng vậy, hành giả tu Thiền là những giọt mưa, tiếng sấm và tia chớp. Chỉ cần ngồi xuống là cả vũ trụ liền hiển bày ra trước mắt.

Đừng Tìm Bất Cứ Thứ Gì Khác: 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 đường 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."

Hiểu Tự Ngã Tức Hiểu Đạo: Nếu có người hỏi: "Vì sao bạn tu hành?" Trong thiên "Hiện Thành Công Án", Thiền sư Đạo Nguyên nói:

"Học Phật đạo là học chính mình.

Học chính mình là quên đi chính mình.

Quên chính mình là thấu hiểu vạn pháp.

Thấu hiểu vạn pháp là Thân tâm của mình

Và người người đều giải thoát."

(Học Đạo Đích Thị Học Tự Kỷ,

Học Tự Kỷ Đích Thị Vong Tự Kỷ)

Ý nghĩa của chữ "học" này là "làm đi làm lại một việc không ngừng." Chúng ta có thể nói là "học tập", nhưng không nhất thiết là học tập cái mới. Có lẽ thuật ngữ tốt hơn là "luyện tập" hay "tu hành". Tu Phật đạo là tu chính mình, hay là chỉ sống đời sống của mình. Đây được xem là quá trình lặp đi lặp lại không ngừng, không có gì cả mà chỉ là đời sống của chính mình. Một giáo huấn chính yếu của Phật giáo Thiền là khi chúng ta bắt đầu nhập đạo, chúng ta từng bước tiến vào nội tâm của chúng ta. Chúng ta bước vào con đường tìm hiểu cách tìm hiểu tự

ngã. Khi thấp sáng lên được những truy vấn về chính mình, khi chúng ta bắt đầu quán tưởng và trải nghiệm tập trung và chánh niệm, chúng ta phát hiện rằng Đạo không nằm ngoài chúng ta và tìm hiểu Đạo bắt đầu từ chỗ chúng ta đang có mặt, với từng hơi thở của chúng ta. "Tìm hiểu Đạo, ấy là tìm hiểu tự ngã." Thiền sư Đạo Nguyên nói: "Học Phật đạo là học chính mình." Vậy thì phải học chính mình như thế nào? Chúng ta phải tu tập chính mình ra sao? Mặc dầu chúng ta nói "chúng ta", nhưng đây thực ra luôn luôn là số ít. Chính là đời sống của một người. Đời sống của tôi! Đời sống của bạn! Đời sống của tôi là Phật pháp, là Nhất thể; đời sống của bạn là Phật pháp, là Nhất thể. Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã thể hội điều này rồi cho nên Ngài mới nói: "Kỳ diệu thay! Kỳ diệu thay! Tất cả chúng sinh đều có đủ trí tuệ và đức tướng của Như Lai." Không chỉ Ta thôi mà là mỗi cá nhân. Thiền sư Đạo Nguyên nói: "Học chính mình là quên đi chính mình." Khi mà Phật pháp và đời sống của chúng ta còn tách biệt, khi mà tôi vẫn chưa thấy được đời sống là Nhất thể thì vẫn còn trong mê muội. Hễ khi nào tôi thấy được Phật pháp và đời sống là hợp nhất thì đó chính là khai ngộ. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng đời sống của chúng ta chính là học Phật, chính là tọa Thiền, đời sống chính là Phật Đạo, là đang tu tập Phật pháp. Luyện tập đời sống quên chính mình có nghĩa là trở thành tự thân của Đạo một cách chân chánh. Đối với hành giả tu Thiền, Đạo ở đây không phải là con đường hay phương hướng. Tất cả sự vật đều là Đạo. Mỗi người chúng ta là Đạo. Trong mọi lúc, tất cả mọi sự mọi vật đều cùng nhau giải thoát, cùng nhau hiển hiện như một cái toàn thể. Đó không phải là hành vi của chính một cá nhân, mà là hành vi của tất cả chư Phật, vì trong tọa thiền cái gọi là cá nhân đã biến mất. Tất cả mọi hiện tượng trong vũ trụ đều sẽ hợp nhất với hành vi cá nhân. Đây là loại "Học Phật" duy nhất, đây là loại tọa thiền duy nhất mà hành giả tu Thiền nên luôn hiểu.

Khi Vạn Sự Vô Ngã: Trong Chánh Pháp Nhãn Tạng, thiện "Biện đạo thoại," Thiền sư Đạo Nguyên nói: "Khi tất cả mọi thứ đều là Phật pháp, có mê hoặc, có giác ngộ, có tu tập, có sanh, có tử, có Phật, có chúng sinh. Khi vạn sự không là cái ngã, không có mê hoặc, không có giác ngộ, không có chư Phật, không có chúng sinh, không sinh, không tử. Bởi vì Phật Đạo nguyên lai phát sinh từ sự phong phú và thiếu thốn, như thế mới có sinh và tử, mê hoặc và giác ngộ, chúng sinh và Phật."

Hơn thế nữa, dầu là như vậy, hoa vẫn rụng khi chúng ta bám víu vào chúng, và cỏ dại chỉ sinh sôi khi chúng ta ghét bỏ chúng.”

Không Sanh Không Tử: Từ này có nghĩa là “không sanh cũng không tử,” hoặc “không đi không đến.” Từ “đi” diễn tả ý niệm về các sự vật biến mất đi trong khi “đến” chỉ ý niệm về các sự vật xuất hiện. Toàn thể từ ngữ này có nghĩa là "Tất cả các sự vật có vẻ như đang thay đổi, nhưng chúng xuất hiện để mang vẻ như thế theo quan điểm hiện tượng và tương đối." Theo Thiền sư Đạo Nguyên trong quyển Chánh Pháp Nhãn Tạng, chương "Hiện Thành Công Ân", củi cháy thành tro sẽ không trở lại thành củi lần nữa. Nhưng đừng cho là tro có sau và củi có trước. Chúng ta phải biết rằng củi ở trong trạng thái của củi, dầu nói củi có trước và tro có sau thì ranh giới của trạng thái giữa củi và tro độc lập với nhau. Tro ở trong trạng thái của tro và dầu nói tro có sau và củi có trước thì ranh giới của trạng thái giữa tro và củi độc lập với nhau. Cũng giống như củi không trở lại thành củi nữa sau khi đã cháy thành tro, con người sau khi chết sẽ không sống lại nữa. 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. Sanh tự nó là một biểu thị đầy đủ. Tử tự nó cũng là một biểu thị đầy đủ. Sanh 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." Như vậy, Phật pháp khẳng định sống không chuyển thành chết; vì lý do này, sinh được gọi là bất sinh. Phật pháp cũng khẳng định chết không trở thành sống; do vậy, tử được gọi là bất tử. Sinh là giai đoạn của chính nó (tạm thời). Tử cũng là giai đoạn của chính nó, cũng tạm thời. Thí dụ như mùa xuân và mùa đông. Chúng ta không nên nghĩ rằng mùa đông chuyển thành mùa xuân, cũng không cho rằng mùa xuân chuyển thành mùa hạ. Vậy thì ai đang chết đây? Chúng ta đang nói về loại chết nào? Củi khô một khi cùng cháy

thì sẽ biến thành tro. Ở đây Thiền sư Đạo Nguyên không nói là không có chết, cũng không nói là cái chết không tồn tại. Ngài chỉ nói sinh không thể biến thành tử. Tử có sinh mệnh của tử, sinh có sinh mệnh của sinh, có trước có sau. Chúng ta sinh ra, sống còn thì hiển nhiên là có trước có sau; tuy nhiên sinh thì không thể biến thành tử, tử cũng không thể biến thành sinh, giống như tro không thể biến thành củi. Bạn có thể tự hỏi về thuyết tái sinh. Chúng ta không chối bỏ thuyết tái sinh. Theo luật nhân quả nghiệp báo, bất cứ thứ gì sẽ xảy ra, đang xảy ra đều theo qui luật này. Thế nhưng, dầu sinh thế nào cũng không trở thành tử, tử không trở thành sinh. Không sinh không tử. Chúng ta phải hiểu như thế nào về sinh tử như vậy? Cũng theo Thiền sư Đạo Nguyên trong quyển Chánh Pháp Nhãn Tạng, chương Sanh Tử, có ba loại hiểu biết khác nhau về sinh tử: một là sinh tử phân chia, hai là sinh tử biến đổi, và ba là sinh tử trong từng sát na. Thông thường chúng đều cho rằng sinh và tử tách rời nhau. Chúng ta có mười, hai mươi, bốn mươi, năm mươi, hoặc sáu mươi năm, có người sống thọ, có người chết non, nhưng cuối cùng đều chết. Có người cho rằng sinh tử là một loại biến đổi, vì có thực chứng một sự giác ngộ nào đó, cho nên sinh mệnh sống lại. Nhưng cuộc sống thực tế nhất là loại sinh tử trong từng sát na. Chúng ta sinh ra và chết đi đến sáu tỷ năm trăm triệu lần trong hai mươi bốn giờ. Càng sáng tỏ điều này chừng nào thì cuộc sống của chúng ta càng trở nên chân thật chừng ấy. Chúng ta rất hạnh phúc để có được cuộc sống mới trong từng sát na! Cái sinh tử mà chúng ta đang đối mặt mọi lúc là sinh mệnh Phật. Sinh tử mà chúng ta đang đối mặt mọi lúc không chỉ là sinh tử của chúng ta, mà còn là sinh tử của những người thân, bằng hữu, và ngay cả người lạ. Hành giả tu Thiền chúng ta nên tu tập cái sinh mệnh từng sát na cho thật giống với sinh mệnh mà đức Phật đã từng tu tập!

Mọi Thứ Như Nó Đang Là, Chính Là Đạo!: Theo Thiền Sư Đạo Nguyên, Thiền Tọa có nghĩa là ngồi tu thiền. Thiền là chữ tắt của “Thiền Na” có nghĩa là tư duy tĩnh lặng. Như vậy, tọa Thiền có nghĩa là ngồi tư duy tĩnh lặng. Đây là một trong những nghệ thuật đập tắt dòng suy tưởng của tâm, để làm sáng tỏ tâm tính. Trong quyển Chánh Pháp Nhãn Tạng, Thiền sư nói: "Thiền tọa là sự hiện thực hóa của Đạo. Tọa Thiền không đơn giản là một kỹ thuật để học nhằm trở nên giác ngộ hoặc học để an tâm hay làm tăng sức mạnh cho thân thể. Tọa Thiền là Đạo." Thật vậy, hình thức đơn giản nhất của Thiền Tọa là ngồi Thiền. Nhưng nó vượt xa khỏi điều đó. Như Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã

dạy: "Mọi thứ như nó đang là, chính là Đạo!" Do vậy Thiền Tọa là tiếng sấm, là ánh chớp, là cơn mưa, hay là bất bất cứ hiện tượng nào đang tồn tại trên trái đất này. Thiền Tọa là loại bỏ khoảng cách giữa chủ thể và đối tượng. Và vì vậy, Thiền Tọa sẽ dần dần phá vỡ sự phân chia giữa ta và người. Thiền Tọa là nguồn gốc của một năng lượng mạnh mẽ, di chuyển tự nhiên và mở rộng không giới hạn ra toàn bộ vũ trụ. Và kết luận là Thiền Tọa đồng nghĩa với toàn bộ cuộc sống này.

Sự Buông Bỏ Trong Giác Ngộ: 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 dữ 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.

Tâm Suy Nghĩ Đến Cái Không Suy Nghĩ: Trong Phổ Khuyến Tọa Thiền Nghi, Thiền sư Đạo Nguyên viết: "Tâm suy nghĩ đến cái không suy nghĩ. Không suy nghĩ là phải suy nghĩ như thế nào? Tức là chẳng suy nghĩ. Đây là yếu tố cơ bản của Tọa Thiền. Nói cách khác, đó là phải tập trung vào một điểm, tập trung vào trạng thái bất nhị. Khi chúng ta ngồi, chúng ta có thể quán; tuy nhiên, quán bao gồm người quán và vật được quán, đó là nhị nguyên. Chừng nào còn nhị nguyên đối đãi thì chúng ta không thể thể nghiệm được sự tồn tại, thấy, nghe, ngửi, và xúc chạm. Chừng nào còn sự phân chia giữa bạn và vật gì khác, là có sự tách rời. Muốn thể chứng sự nhất như thì bạn phải đi vào Định (tam ma địa), tức là trạng thái không suy nghĩ. Chỉ cần có tâm suy nghĩ thì sẽ không có cách nào thể chứng được trạng thái không suy nghĩ. Nếu không thể chứng được trạng thái không suy nghĩ sẽ không

hiểu chính xác sinh mệnh là việc như thế nào. Vì thế, các bạn nhất định phải thể chứng điều này. Chỉ quán đả tọa!

Tu Tâm: Thường thì tâm có nghĩa là tim óc. Tuy nhiên, trong Phật giáo, tâm không chỉ có nghĩa là bộ óc và trí tuệ; mà nó còn có nghĩa là “Thức” hay quan năng của tri giác, giúp ta nhận biết một đối tượng cùng với mọi cảm thọ của nó liên hệ đến cái biết này. Như vậy tu tâm chính là pháp môn “Tứ Chánh Cần” mà Đức Phật đã dạy: Tu tâm là cố làm sao diệt trừ những bất thiện đã sanh; những bất thiện chưa sanh thì giữ cho chúng đừng sanh. Đồng thời cố gắng nuôi dưỡng và củng cố những thiện tâm nào chưa sanh. Phật dạy những vị mới tiến tu rằng: “Một tu sĩ, nhất là vị mới tiến tu, đừng hành đạo như kiểu trâu kéo cối xay, tuy thân hành đạo mà tâm chẳng hành. Nếu tâm đã hành thì cần nói chi đến thân?” Theo Thiền sư Đạo Nguyên thì tu Phật là học lấy chính mình, học lấy chính mình là tự quên chính mình, tự quên chính mình là kinh qua vạn pháp, kinh qua vạn pháp là buông bỏ thân tâm mình và thân tâm của ngoại trần. Cũng theo Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền (1200-1253) trong quyển Tu Tâm: Nếu muốn đạt đến một điều gì đó, bạn hãy chuyên chú làm việc vào việc đó. Để tập trung quán tưởng cao độ, một căn phòng yên tĩnh là thích hợp. Hãy ăn uống chừng mực. Hãy loại bỏ tất cả những đối tượng tinh thần, dành thời giờ nghỉ ngơi, xả bỏ hết mọi lo âu, không nghĩ đến điều thiện, điều ác, đừng bận tâm đến mọi thị phi, ngưng hết mọi hoạt động tinh thần, trí năng và ý thức, ngừng mọi nhận thức của tư tưởng, của trí tưởng tượng và thị giác. Đừng đặt mục tiêu trở thành một vị Phật; và như thế nếu chỉ ngồi hay nằm dài ra đó thì có đủ chăng?

Tứ Chung Mã: Theo Kinh A Hàm, quyển 33, đức Phật dạy hội chúng: "Có bốn loại ngựa để ví với bốn loại Tỳ Kheo. Loại ngựa hay nhất là loại cứ theo bóng soi mà dong ruổi, nhanh chậm tả hữu tùy theo ý chủ. Loại ngựa thứ nhì là loại roi chạm lông đuôi, xét ý người cưỡi mà theo ý đó. Loại ngựa thứ ba là loại roi vọt chạm vừa phải là làm theo ý chủ. Loại ngựa thứ tư là loại phải lấy vùi sắt đâm vào thân thấu đến tận xương mới chịu làm theo ý chủ. Cũng như vậy, đức Phật dùng bốn phương pháp hướng dẫn chúng sinh ngộ Đạo. Thứ nhất là giảng về qui luật của "sinh". Điều này cũng giống như người điều khiển sau khi quất roi vào lông đuôi con ngựa thì nó sẽ tìm được hướng chính xác. Thứ nhì là giảng về qui luật của "tuổi già". Điều này cũng giống như người điều khiển sau khi quất roi vào da của con ngựa thì nó sẽ tìm

được hưởng chính xác. Thứ ba là giảng về qui luật của "bệnh tật". Điều này cũng giống như người điều khiển sau khi quất roi vào tận thịt của con ngựa thì nó mới tìm được hướng chính xác. Thứ tư là giảng về qui luật của "chết". Điều này cũng giống như người điều khiển sau khi quất roi vào đến tận xương của con ngựa thì nó mới tìm được hướng chính xác. Tuy nhiên, không phải luôn luôn nài ngựa có thể điều khiển con ngựa đi đúng đường, nhưng trái lại, từ trước đến nay đức Phật chưa từng hướng dẫn sai trật chúng sanh. Theo Thiền sư Đạo Nguyên trong bộ "Chánh Pháp Nhân Tạng", loại ngựa thứ nhất cũng giống như một người chỉ thực chứng vô thường khi nghe có người chết bên làng kế cận. Loại ngựa thứ nhì cũng giống như một người chỉ thực chứng vô thường khi nghe có người chết trong làng của mình. Loại ngựa thứ ba cũng giống như một người không thực chứng vô thường cho đến khi nghe có người chết trong gia đình của chính mình. Và loại ngựa thứ tư cũng giống như một người chỉ bừng tỉnh tâm này khi cái chết của chính mình sắp xảy ra. Còn chúng ta, những hành giả tu Thiền, chúng ta đã hiểu cái gì? Mức độ nhạy cảm của con ngựa đối với cây roi quất vào da nó sẽ quyết định nó chạy nhanh khi nào và hướng về chỗ nào. Vậy thì, chúng ta nhạy cảm được bao nhiêu đối với sự thật sanh, lão, bệnh, tử? Cuộc đời chúng ta đang sống là vô thường, tất cả chúng ta đều đang thể nghiệm vô thường trong mọi lúc. Chúng ta nhạy cảm được bao nhiêu nếu không thấu đạt tận xương tủy đối với cảm thọ vô thường, thì chúng ta không phải là con ngựa giỏi chỉ nhìn thấy bóng roi là lập tức phóng đi. Vô thường là sự biến đổi thật sự, là sống chết, lên xuống, sinh diệt. Chúng ta lãnh hội thế nào với việc chúng ta chỉ sống được một khoảnh khắc ngay bây giờ đây? Nếu chúng ta không sáng tỏ được điều này là chúng ta không hiểu được vô thường. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng chính đức Phật Thích Ca Mâu Ni là người đầu tiên tuyên dương qui luật "Sanh, Lão, Bệnh, Tử". Ngài tuyên dương nó không phải để cho con người thoát khỏi chúng, cũng không phải đặt ra tiêu chuẩn của Đạo. Mà Ngài muốn dùng chúng như một phương tiện hướng dẫn chúng sanh đi vào Đạo, công việc mà từ trước đến nay Ngài chưa từng thất bại. Lại nữa, hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng cuộc đời của mỗi người chúng ta đều khác, nhưng cuộc đời ấy lại giống nhau ở qui luật "Sanh, Lão, Bệnh, và Tử". Vậy thì hành giả chúng ta phải làm mọi cách để sống đời sống "Đạo" cao tột như thế.

Tự Thọ Dụng Tam Muội: “Tự thọ dụng tam muội” là trạng thái chúng ta kinh qua khi nỗ lực tu tập không với một mục tiêu định trước. Trong Chánh Pháp Nhân Tạng, thiện "Biện đạo thoại," Thiền sư Đạo Nguyên nói: "Hãy an trụ trong tự thọ dụng tam muội của chư Phật." Ngài thúc dục chúng ta hãy tọa thiền một cách đúng đắn và thể chứng tự thọ dụng tam muội mà chư Phật đều đầy đủ. Theo tiếng Nhật, thuật ngữ "tự thọ dụng tam muội" là "Jijuyu zamai." Ji có nghĩa là "tự mình," ju có nghĩa là "nhận," và yu có nghĩa là "thọ dụng." Vậy thì "tự thọ dụng tam muội" là loại tam muội tiếp nhận chính mình và vận dụng chính mình một cách tự do tự tại. Tiếp nhận chính mình và vận dụng chính mình là ý nghĩa gì? Thể chứng "tự thọ dụng tam muội" là thể chứng trí tuệ vô thượng mà đức Phật đã trực tiếp truyền cho chư Phật và chư Tổ. Thiền sư Đạo Nguyên nhắc nhở rằng hành giả tu Thiền nhất định phải chứng nghiệm trí tuệ vô thượng này! Tự mình thể nghiệm "tự thọ dụng tam muội," trí tuệ vô thượng, trí tuệ tự nhiên này! Đó là trí tuệ từ Phật truyền cho Phật, không chút sai sót. Nếu hiện nay hành giả nào chưa đầy đủ thì hãy làm cho chính mình đầy đủ đi! Nếu nỗ lực tọa Thiền để bù đắp khoảng cách giữa sinh mệnh của mình và sinh mệnh Phật; với tâm không phân biệt, hành giả ấy sẽ có được "tự thọ dụng tam muội." "Tự thọ dụng tam muội" có khi còn được gọi là "tự hỷ tam muội," nhưng tam muội này là vui hay buồn thật ra đều không quan trọng. Tam muội này chính là đại ngộ, là sự độc lập tự chủ hoàn toàn. Cho dầu chúng ta biết hay không biết, tìm cầu hay không tìm cầu, thì thực ra chúng ta đều chưa từng rời xa tam muội này. Vậy thì tại sao chúng ta lại không mặc sức tận hưởng nó? Sở dĩ Thiền sư Đạo Nguyên thúc dục hành giả chúng ta tu tập chỉ quán đả tọa, vì pháp tu này là "tự thọ dụng tam muội." "Tự thọ dụng tam muội" bao hàm tất cả, lại không bị giới hạn trong phương pháp tu hành của chúng ta, cũng không ưu việt hơn cái gì khác. Đó không phải là cái do con người tạo ra, mà là Pháp vi diệu thâm sâu không mảy may sai khác, được truyền từ các bậc cổ đức cho đến ngày nay. Hành giả có thể dùng cái "tự thọ dụng tam muội" này để chứng nghiệm việc tọa Thiền của mình là đúng hay không, nghiệm chứng là mình đã sáng tỏ hay không rằng chính mình là báu vật được truyền thừa từ các bậc cổ đức. "Tự thọ dụng tam muội" thâm nhiếp tất cả. Mỗi cá nhân đều trải qua đời sống thâm nhiếp này. Chỉ cần có thể tọa Thiền đúng như vậy, thì sẽ trở thành "Chỉ quán đả tọa." Khi tham công án thì công án tự nhiên trở thành đời sống của

chính hành giả. Hơn thế nữa, đời sống của hành giả thực sự hoàn toàn trở thành công án có sẵn, trở thành sự hiển bày của "cái đó." Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng chính đời sống của mình là sự tu hành. Tu hành không và sẽ không bao giờ nằm ngoài đời sống.

Vô Lưu Tích: Vô lưu tích là không để lại dấu vết nào đằng sau mình. Giống như con chim không để lại dấu vết nào trên trời; và con cá không để lại dấu vết nào dưới nước. Theo thiền, con người đã đạt được đại giác cũng phải sống như vậy. Cuộc sống của người đó phải hoàn toàn tự nhiên, không một dấu vết nhỏ nào của ý thức đại giác riêng của mình. Trong từ ngữ tôn giáo, Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền gọi những dấu vết ấy là gánh nặng của vô minh, là căn nguyên của cái xấu. Đi tìm sự thư thái cho nội tâm, tức là có thể khóc với một trái tim trống rỗng và có thể cười cũng với một trái tim trống rỗng như thế, đó là đại trí huệ. Xử thế với cái trống không trong nội tâm, đó là đại trí huệ tri kiến Tánh Không tối thượng. Khả năng buông xả để đạt đến Tánh Không là đại trí huệ... Tánh Không không có nghĩa là khoảng trống, không dung chứa gì bên trong nhưng có nghĩa là không lưu lại dấu vết gì." Theo Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền (1200-1253) trong quyển Ánh Trăng Trong Giọt Sương, tìm hiểu đạo của Phật là tìm hiểu tự ngã. Tìm hiểu tự ngã là quên đi tự ngã. Quên đi tự ngã là trở thành hăng sa sự vật. Khi bạn trở thành hăng sa sự vật, thân và tâm của bạn cùng thân tâm của người khác biến mất. Không còn dấu vết gì của chứng ngộ, và cái không còn dấu vết này còn tiếp tục không ngừng. Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền có lần đã nói trong quyển "Thiền: Thơ, Cầu Nguyện, Thuyết Giảng, Giai Thoại, Tham Vấn":

"Đến rồi đi, loài chim nước
Không lưu lại vết tích nào,
Và không cần ai hướng dẫn."

Vô Minh Và Đau Khổ Trong Lục Đạo: Sáu đường luân hồi của chúng sanh (chúng sanh tạo các nghiệp khác nhau rồi bị nghiệp lực thúc đẩy, dẫn dắt đến sáu loại đầu thai, qua lại trong sáu nẻo, sanh rồi tử, tử rồi sanh, như bánh xe xoay vần, không bao giờ dừng nghỉ, hoặc vào địa ngục, hoặc làm quỷ đói, hoặc làm súc sanh, hoặc A Tu La, hoặc làm người, hoặc làm trời, Đức Phật gọi đó là luân chuyển trong lục đạo). Một số người cho rằng những chỗ này có thể là những thế giới khách quan, những nơi mà chúng ta có thể đi tới. Một số khác thì lại cho rằng đây là những cảnh giới chủ quan, xuất phát qua các kinh

nhịệm tâm lý của con người. Nhưng có thể sáu cõi ấy không phải là những nơi có thể đến cũng chẳng phải là cảnh giới tâm linh nào cả; mà có lẽ chúng thuộc về cảnh giới trung gian, không khách quan mà cũng chẳng chủ quan. Trong bất cứ trường hợp nào thì Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền cũng đều nói rằng chừng nào mà tánh giác ngộ cố hữu của chúng ta vẫn chưa được chứng nghiệm thì chừng đó đối với chúng ta không có cảnh giới tồn tại nào được miễn nhiễm khỏi vô minh và đau khổ.

Zen Master Dogen's Methods of Sudden Teachings

Eithei Dogen, name of 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!" Revising 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 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 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!"

His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

The More Deeply You Experience awakening, the More You Perceive the Need for Practice: 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."

Nothing But Precisely Sitting: Meditation without any object, without counting; nor focusing on breathing, nor koans. A form of the practice of zazen in which there are no more supportive techniques. According to Dogen Zenji, 'nothing but precisely sitting', i.e., resting in a state of brightly alert attention that is free of thoughts, directed to no object, and attached to no particular content is the highest or purest form of zazen, zazen as it was practiced by all the Buddhas of the past. According to Senior Zen master Philip Kapleau in the Three Pillars of Zen, Zen master Hakuun Ryoko Yasutani, one of the most outstanding Zen masters in our modern time, says in his Introductory Lectures on Zen Training, "Shikantaza is the mind of some body facing death. Let us imagine that you are engaged in a duel of swordsmanship of the kind that used to take place in ancient Japan. As you face your opponent you are unceasingly watchful, set, ready. Were you to relax your vigilance even momentarily, you would be cut down instantly. A crowd gathers to see you fight. Since you are not blind you see them from the corner of your eye, and since you are not deaf you hear them. But not for an instant is your mind captured by these impressions." In short, 'nothing but precisely sitting' means intense sitting, where there is unshakeable conviction that sitting meditation (zazen) is the actualization, and there is nothing else to gain. At the root, this frame of thought clearly realizes that there is not a struggle involved in the attainment of satori. In short, shikan-taza is a form of Zen that

emphasizes on quieting and reflecting in sitting meditation without using a koan. This is the form of Zen most emphasized in the Soto school in Japan. Zen practitioners should always remember that "Just sitting" is perhaps the most difficult thing to do in cultivation (Zen practice). For in order to just sit, Zen practitioners have to forget te self. In "Just-sitting," there are no thoughts because there is no thinker. Instead, Zen practitioners are the thoughts that come up. There are no bird songs because there are no concepts of bird songs. Instead, Zen practitioners are those sounds. In the same way Zen practitioners are the rain-drops, are the thunder and the lightning. In sitting, the whole universe is revealed and manifested.

Do Not Seek Anything Else: 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."

To Understand the Self Is to Understand the Way: How do you answer when someone asks you, "Why do you practice?" In the Genjo Koan, Zen master Dogen says,

"To study the Buddha Way is to study the self.
 To study the self is to forget the self.
 To forget the self is to be enlightened by
 The ten thousand dharmas.
 To be enlightened by
 The ten thousand dharmas is to free
 One's body and mind and those of others"

The word "study" is more like "to repeat some thing over and over and over." We could also say "to learn," but not necessarily to learn something new. Perhaps an even better word would be "practice". To practice the Buddha Way is to practice oneself, or just live life. This seemingly repetitive process is nothing but one's own life. An essential teaching of Zen Buddhism is that when we start out the path, we're stepping into ourselves. We're stepping into studying the ways to study the self. As we begin to shine the light of questioning upon ourselves, as we begin to meditate and experience concentration and mindfulness, we discover that the Way is not outside of us, that to study is to begin where we are, with each breath: "To study the Way is to study the self." Zen master Dogen says, "To study the Buddha Way is to study the self." How do we study ourselves? How do we practice ourselves? Even though we say "we", but it is always singular. One's life! My life! Your life! The Buddha dharma, the One Body, is completely one's life, completely my life, completely your life. Sakyamuni himself found this out. That is why he said: "How wonderful! I and everyone in the universe are enlightened." Not just I, but everyone. Zen master Dogen says, "To study the self is to forget the self." When the Buddha dharma and my life are separate, when I do not see that my life is the One Body, that is a delusion. When I see that they are together, that is the so-called enlightened life. Zen practitioners should always remember that study the Buddha Way is our life, sitting meditation (Zazen) is our life too, the life of the Buddha Way, the way to practice the Buddha dharma. To study this life and to forget the self means to truly be the Way. For Zen practitioners, the Way is not a path or a direction. The Way is everything. Each of us is the Way. At each moment, everything is altogether liberated, manifesting as a whole. It is not one's own activity, for in sitting meditation the so-called "one" has disappeared, but the activity of all the Buddhas. All phenomena of the entire universe are unified with one's own activity. This is the only kind of studying the Buddha Way; this is the only kind of sitting meditation which Zen practitioners should always appreciate.

When Myriad Things Are All Not Self: In "The Right Dharma Eye Treasury" (Shobogenzo), chapter Bendowa, Dogen Zenji says, "When all things are Buddha-teachings, then there is delusion, there is 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, not 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.”

Neither to Be Born Nor Ended: The term "Neither arising nor ceasing or no appearance nor disappearance" (neither birth nor death or neither born nor dead) means not changing in 'going away or coming forth.' The phrase 'going away' expresses the idea of things disappearing, while the phrase 'coming forth' indicates that things appearing. The whole phrase "Neither birth nor death" means all things seem to be changing, but they appear to be doing so from a phenomenal and relative point of view. According to Zen master Dogen in "Shobogenzo", Chapter "Genjo Koan" (Manifesting Absolute Reality), firewood turns into ash, and does not turn into firewood again. But do not suppose that the ash is after and the firewood is before. We must realize that firewood is in the state of being firewood and has its before and after. Yet having this before and after, it is independent of them. Ash is in the state of being ash and has its before and after. Just as firewood does not become firewood again after it is ash, so after one's death one does not return to life 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." Thus, that life does not become death is a confirmed teaching of the Buddha-dharma; for this

reason, life is called the non-born. The death does not become life is a confirmed teaching of the Buddha-dharma; therefore, death is called the non-extinguished. Life is a period of itself. Death is a period of itself. For example, they are like winter and spring. We do not think that winter becomes spring, nor do we say that spring becomes summer. So who is dying? What kind of death are we talking about? When firewood burns, it becomes what we know as ash. Here Zen master Dogen is not saying that there is no death, nor that death does not exist. He is saying that life does not become death. Death has its own life. Life has its own life, and it has a before and after. We are born and living, there is a before and after, but life does not become death. Death does not become life, just as ash does not become firewood. You may wonder about teachings of rebirth. We do not deny rebirth. According to karmic causations, whatever will happen, happens. But life still does not become death, death does not become life. It is unborn and undying. How do we understand this kind of life? Also According to Zen master Dogen in "Shobogenzo", Chapter "Shoji" (Birth and Death), there are at least three different ways to understand life and death: in terms of division, in terms of change, and in terms of instances. Life and death in division is our usual understanding of being born. We live for ten, twenty, forty, fifty, sixty years, some of us for a short time, others longer, and then die. Life and death in terms of change is the life during which we realize some kind of enlightenment and are hence revitalized and born anew. But the most realistic life and death is the life and death of each instant. We are being born and dying six billion five hundred million times every twenty-four hours. The more we appreciate this the more we become so real. We are very happy that we are having a new life every moment! This life and death that we are encountering all the time is no other than the life of the Buddha. It is not only our life and death; all around us our relatives, close friends, and strangers are dying. Zen practitioners, we should practice a life that changes so much as the life of the Buddha.

Everything As It Is, Is the Enlightened Way!: According to Zen Master Dogen, Zazen is the Way. Thus, Sitting meditation means sitting in fixed abstraction or contemplation. In the Shobo-genzo (the right Dharma eye treasury), Zen master Dogen taught: "Zazen is actualization of the Enlightened Way. Zazen is not simply a technique

to learn to become enlightened or to learn to calm the mind or to strengthen the body. Zazen is the Enlightened Way." As a matter of fact, the simplest form of zazen is sitting meditation. But it goes far beyond that. As Sakyamuni Buddha said, "Everything as it is, is the Enlightened Way!" Thus zazen is the thunder, the lightning, the rain, or any existing phenomena on this earth. Zazen is the elimination of distance between subject and object. And therefore, Zazen progressively breaks down the distinction between self and others. It is the source of a powerful energy that naturally flows out and boundlessly extends to the whole universe. And in conclusion, Zazen is a synonym for all of this life.

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.

Think of Not-Thinking: In the Universal Promotion of the Principles of Zazen, Zen master Dogen writes, "Think of not-thinking. How do you think of not-thinking? Non-thinking. This in itself is the essential art of zazen. In other words, penetrate into one point, into the nondual state. When we sit, we may have the experience of observing or contemplating; however, observing includes the observer and the object that is being observed. This is dualistic. As long as we are dualistic, we can't experience being, seeing, hearing, smelling, and touching. As long as there is a division between you and something else, there is a separation. If we want to realize ourselves, we must

penetrate into samadhi, the state of nonthinking. As long as we remain within the confines of the thinking mind, we can't experience nonthinking, we will not understand what our life truly is. Please realize this for yourself. Just sit!

Cultivate the Mind: Usually the word “mind” is understood for both heart and brain. However, in Buddhism, mind does not mean just the brain or the intellect; mind also means consciousness or the knowing faculty, that which knows an object, along with all of the mental and emotional feeling states associated with that knowing. Thus, cultivating the mind means practicing the “four great efforts” in the Buddha’s teachings: We try to diminish the unwholesome mental states that have already arisen and to prevent those that have not yet arisen from arising. At the same time, we make effort to strengthen those wholesome mental states that are already developed, and to cultivate and develop the wholesome states that have not yet arisen. The Buddha taught all novices: “A monk, especially a novice, who practices the way should not like a buffalo pulling a rotating grain mill; he should practice with all his mind. If the way of the mind is cultivated, where is the need to cultivate the body?” According to Zen Master Dogen, to learn the Buddha’s truth is to learn ourselves, to learn ourselves is to forget ourselves, to forget ourselves is to be experienced by the myriad dharmas, to be experienced by the myriad dharmas is to let our body-and-mind, and the body-and-mind of external world fall away (Shobogenzo—Book 1 p. 34). Also according to Zen Master Dogen in *Minding Mind*, if you want to attain something, you should set right about working on it. For intensive Zen meditation, a quiet room is appropriate. Food and drink are to be moderate. Letting go of all mental objects, taking a respite from all concerns, not thinking of good or evil, not being concerned with right or wrong, halt the operations of mind, intellect, and consciousness, stop assessment by thought, imagination, and view. Do not aim to become a Buddha; and how could it be limited to sitting or reclining?

Four Kinds of Horses: According to the Agama Sutra, Volume 33, the Buddha said to the assembled people, "There are four kinds of horses, likened to four classes of monks. The first is a horse that out of fear will obey his rider's will at the mere sight of the whip's shadow. The second will act accordingly when the whip touches its hair. The

third, when the whip has struck its flesh. And the fourth will yield only when the whip has reached its very bones. Similarly, the Buddha used four ways to lead sentient beings to the Way. The first is to expound the law of birth. This is similar to a horse that finds the correct path as a result of having his hair struck by his rider. The second is to also expound the law of old age. This is like a horse that does the same after being struck on the skin. The third is to further expound the law of sickness. This equates with striking the horse's flesh. And the fourth is to include death in the explanation. This is like striking the horse's bones. A rider, however, is not always successful in leading a horse into the right path. Sakyamuni Buddha, on the other hand, never fails to lead sentient beings to the Way. According to Zen master Dogen in "Shobogenzo", the first horse is like a man who realizes impermanence when he learns of a death in the neighboring village. The second horse is like a man who realizes impermanence when he learns of a death in the his own village. The third horse is like a man who does not awaken his mind until death occurs among his own family. And the fourth horse is like a man who awakens this mind only when his own death is imminent. And for us, Zen practitioners, what do we see? The horses run according to their sensitivity to the whip. How sensitive are we to birth, old age, illness, and death as the very fact of reality? We are living this life of impermanence, all experiencing it this very moment. How sharply are we sensing it? And if we do not feel it deep within our own bones, we are not the horse who runs at the shadow of the whip. Impermanence is the reality of change, the reality that is birth and death, rise and fall, creation and extinction. How are we truly appreciating this very moment, which may be the only moment we are living? If we do not see this, we do not understand impermanence. Zen practitioners should always remember that it was Sakyamuni Buddha himself who initially proclaimed the law of "birth, old age, sickness, and death." He did so not to break man's unity with these, nor to establish them as a standard of the Way. Rather, he used them as a means to lead sentient beings to the Way, a task in which he never fails. And again, Zen practitioners should always remember that each of us has a different life and yet the same life, the life of "birth, illness, old age, and death". So we have to do our best to live this life of the supreme Way.

Self-fulfilling Samadhi: "The state of natural balance" is a state in which we experience when making effort without an intentional aim. In "The Right Dharma Eye Treasury" (Shobogenzo), chapter Bendowa, Dogen Zenji says, "Already all Buddhas graciously sit at ease in self-fulfilling samadhi." He urges us to practice sitting meditation correctly and actualize this self-fulfilling samadhi of all the Buddhas. In Japanese, the word for self-fulfilled samadhi is Jijuyu zamai. Ji means "self," ju means "to receive," and yu means "to use." So receive yourself and use yourself freely. What does it mean to receive and use oneself? Zamai is samadhi, being this freely functioning life of the Buddhas. Self-fulfilling samadhi is to realize the supreme wisdom that has been directly transmitted from Buddha to Buddhas and ancestors. Zen master Dogen reminded all Zen practitioners that you should experience this supreme wisdom yourself as self-fulfilling samadhi, truly self-contained, truly content. This is given from Buddha to Buddha; there is no discrepancy there. And if you are not truly self-contained, then become that! Do sitting meditation (zazen) and close the gap between your life and the Buddhas' life. With the mind of non-separation, you yourself will emerge as that "self-fulfilled samadhi." "Self-fulfilling samadhi" is sometimes translated as "self-joyous samadhi," but it does not matter whether samadhi is joyous, overwhelming, or whatever. This samadhi is Oneself. As thorough as Oneself, it is totally autonomous. In one way or another we are in that samadhi, regardless of whether we recognize it or not, regardless of whether we struggle with it or not. So why not enjoy it as much as we can? Zen master Dogen urges Zen practitioners to practice sitting meditation (zazen), for this method of cultivation is itself "self-fulfilling samadhi." "Self-fulfilling samadhi" literally contains everything, not restricted to our way of practice, not better than something or someone else. It is not something that human beings create, rather it is the subtle dharma that is handed down without discrepancy from ancestor to ancestor to now. Zen practitioners can use this "self-fulfilling samadhi" to check to see whether your practice is right sitting meditation (zazen), whether you appreciate yourself as the treasure transmitted from Buddha to Buddha, from ancestor to ancestor. "Self-fulfilling samadhi" is all-inclusiveness. Each of us is equally living this all-inclusive life. And when you really do sitting meditation in this way, it naturally

becomes "Nothing but precisely sitting" (Shikan-taza). When you work on koan, the koan naturally becomes your life. Furthermore, your life all together becomes nothing but the koan itself, the manifestation of "that". Zen practitioners should always remember that your life itself is the practice. Practice is no other than your life.

Leaving No Trace: Leaving no trace behind us as a flying bird leaves no trace in the sky and a swimming fish no trace in the water. According to the Zen view, the person who has realized enlightenment should live 'leaving no trace'. By this is meant that he should live with a complete naturalness to which no trace of his knowledge of having attained 'enlightenment' clings. In religious terms, Zen master Dogen calls them the heavy burden of ignorance, the root of evil... The quest for inner lightness, to be able to cry but with an emptiness within the heart, to laugh but with the same emptiness, such is the great wisdom. To do things with an inner emptiness is the wisdom of the knowledge of ultimate Emptiness. The power of negating into emptiness is the great wisdom... Emptiness does not have the meaning of a void with nothing in it. It means not leaving a track." According to Zen Master Dogen in *Moon In A Dewdrop*, to study the Buddha way is to study the self. To study the self is to forget the self. To forget the self is to be actualized by myriad things. When actualized by myriad things, your body and mind as well as the bodies and minds of others drop away. No trace of realization remains, and this no-trace continues endlessly. Zen Master Dogen once said in *Zen: Poems, Prayers, Sermons, Anecdotes, Interviews*:

"Coming, going, the waterfowl
Leave not a trace,
Nor does it need a guide."

Ignorance and Suffering in the Six Realms: Six miserable states (sentient beings revolve in the cycle of Birth and Death, along the six paths, life after life. These are paths of hell-dwellers, hungry ghosts, animals, titanic demons or asuras, human beings and celestials). Some say these are objective, geographic realms, places to which we can go. Others say they are subjective states that come about through psychological experience. But it may be that they are neither places nor psychological states; perhaps they belong to a kind of intermediate zone which is neither subjective nor objective. In any case, Zen master Hakuin says that as long as our inherent enlightenment remains unrealized, no realm of existence grants immunity from ignorance or suffering.

Chương Năm Mười
Chapter Fifty

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Cao Phong Nguyên Diệu

Cao Phong Nguyên Diệu là tên của một vị Thiền Sư Trung Hoa, thuộc tông Lâm Tế, sống vào thời Nam Tống bên Trung Hoa (1127-1279/1238-1295?). Cao Phong Diệu Tổ là một đại sư cuối đời nhà Tống. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Nhất Niệm Vô Vi, Thập Phương Tọa Đoạn: Một niệm vô vi thì chỉ cần ngồi bình thản mà thấu rõ hết thấy sự việc mười phương, nên cất được tất cả vọng tưởng phiền não. Một niệm bao trùm chúng sanh trong cả tam thiên đại thiên thế giới. Nhất niệm hoặc nhất tâm chứa đựng mười pháp giới. Mỗi pháp giới chứa đựng mười pháp giới, như vậy có tất cả là một trăm pháp giới. Mỗi pháp giới có ba mươi thế giới; như vậy một trăm pháp giới chứa đựng ba ngàn thế giới. Ba ngàn thế giới có trong một niệm. Ở đây, con số một trăm hay một ngàn không phải là điều quan trọng, nhưng điều quan trọng là tất cả thực tại hội và nhập khiến chỉ một niệm dung chứa tất cả thực tại. Trong Cao Phong Tự Truyện, Thiền sư Cao Phong viết: "Khi tôi đến gặp ngài Tuyết Nham, thầy hỏi, 'Ngay giữa ban ngày rành rành ông làm chủ được mình không?' Tôi đáp, 'Được.' Tuyết Nham lại hỏi, 'Trong khi ngủ nằm mộng, có làm chủ được mình không?' Tôi đáp, 'Được.' Thầy lại hỏi, 'Ngay lúc ngủ không mộng, thì ông chủ ở chỗ nào?' Nghe câu hỏi đó tôi không có lời nào đáp được, không có lý lẽ nào để trình bày. Thầy dặn dò: 'Từ nay tôi không cần ông học Phật, học Pháp, thấu triệt cổ kim, chỉ cần ông đói thì ăn, mệt thì ngủ. Ngay khi vừa ngủ dậy, phấn chấn tinh thần tự hỏi, khi ta thức dậy, chủ nhân rốt cuộc an thân lập mệnh ở chỗ nào?' Tôi nguyện nhất định phải minh bạch cho bằng được sự việc này dầu có phải bỏ cả đời có vẻ như là kẻ ngu si ngớ ngẩn. Năm năm trôi qua, một hôm đang ngủ thức giấc, chính vì vẫn đang hoài nghi về việc ấy, bỗng vị đạo hữu ngủ chung phòng làm rơi cái gối xuống đất gây nên tiếng động, lúc ấy tự nhiên tôi thấu triệt được khối nghi như

mới vừa thoát ra khỏi lưới bẫy. Thì ra tất cả những công án bí hiểm của Phật, của Tổ; các nhân duyên sai biệt cổ kim, chẳng có gì mà không hiểu rõ. Từ đây nhà yên nước định, thiên hạ thái bình. Nhất niệm vô vi, thập phương tọa đoạn."

Trăm Năm Lão Hán Ấy Luôn Luôn Cử Động!: Khi sư phụ ngài lần đầu trao cho ngài công án chữ "Vô" của Triệu Châu để tham quán, ngài chuyển hết khí lực bình sanh vào đề án. Ngày kia, bất thần sư phụ hỏi: "Ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy?" Ngài khựng, không biết sao mà thừa thốt, mà thầy ngài thì khắc nghiệt, thường là hỏi đâu thì đánh đó. Sau đó, lúc nửa đêm khi đang ngủ, Sư sực nhớ trước kia thầy cũ có giao cho sư tìm ra diệu nghĩa câu nói 'Muôn vật trở về một.' Thế là suốt đêm ấy và mấy đêm sau, Sư không sao ngồi yên hay chớp mắt được, trong tâm thần căng thẳng cực độ ấy. Ngày kia sư bất chợt thấy mình đang đọc bài thơ của Ngũ Tổ Pháp Diễn viết trên chân dung của Tổ, trong đó có câu:

"Trăm năm, ba vạn sáu ngàn ngày

Lão hán ấy luôn luôn cử động."

Thế là những thắc mắc của sư về câu hỏi 'Ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy?' phút chốc được giải trừ ngay. Ngài được ấn chứng và trở thành một người hoàn toàn mới. Trong bộ Cao Phong Ngữ Lục, sư có viết: "Trước kia, khi còn ở Trường Khánh, trước khi vào Thiền đường một tháng, đêm kia trong giấc ngủ say tôi bất chợt thấy tôi để hết tâm trí vào câu hỏi 'Muôn vật trở về một, một trở về gì?' Tôi chiếu cố đến đề án chuyên nhất đến nỗi quên mất ngủ nghỉ ăn uống, không còn phân biệt phương hướng ngày đêm gì hết. Khi trải khăn bàn, hay sắp chén đĩa, hay đi tiểu tiện, dầu động hay tịnh, dầu nói hay im, toàn thể cuộc sống của tôi như gói trọn trong nghi niệm 'Cái một trở về gì?' không xen lộn mảy may niệm nào khác; vả lại dầu muốn, tôi vẫn không thể nghĩ gì lệch ngoài trung tâm điểm ấy, dầu chỉ nghĩ thoáng qua thôi. Tưởng chừng như tôi bị đóng cứng hoặc chôn chân tại chỗ; dầu tôi cố vùng vẫy mấy nó vẫn không buông tha; dầu giữa đám đông, giữa Tăng chúng, tôi vẫn cảm thấy như hoàn toàn chỉ có một mình tôi từ sáng đến tối, từ tối đến sáng, tinh khiết làm sao, thanh tịnh làm sao, tư tưởng của tôi trang nghiêm, lướt trên muôn vật. Một niệm thanh khiết làm sao, không gợn mảy bụi! Một niệm bao trùm muôn thuở! Thế giới bên ngoài vắng lặng làm sao, tôi không còn biết có ai khác nữa. Như một kẻ ngốc, như một tên ngu dại, trải qua sáu ngày sáu đêm như

vậy, kể tôi vào chánh điện với chư Tăng khác, và khi đang đọc kinh, mắt tôi chợt đặt trên câu thơ của Ngũ Tổ Pháp Diễn. Thế là đột nhiên tôi thức tỉnh cơn mê, và ý nghĩa câu hỏi ‘Ai mang cho ông cái thân vô tri giác ấy’ vụt sáng trong tôi, câu hỏi mà thầy tôi trao cho tôi ngày trước. Tôi cảm như cả không gian vô biên này vỡ tan từng mảnh và đại địa sụp đầu mất. Tôi quên tôi, tôi quên thế gian; đó như một tấm gương phản chiếu một tấm gương, tôi thử tham quán vài công án khác, sao mà công án nào cũng sáng rõ đến vậy! Từ nay tôi không còn nghi hoặc diệu dụng của trí Bát Nhã nữa.”

Trâm Đáo Để Vi Chỉ: Trong Thiền tham thoại đầu, Thiền sư Cao Phong Nguyên Diệu nói: "Người học tu tập Thiền, có thể ví như đem một tấm ngói ném xuống ao sâu; nó chìm mãi tới đáy mới thôi." Nói cách khác, trong tham thoại đầu, chúng ta nên nhìn thấu đến tận đáy của thoại đầu cho đến khi nào chúng ta xuyên thấu nó mới thôi. Thiền sư Cao Phong Nguyên Diệu còn đi xa hơn và phát nguyện: "Nếu như có ai đó cử một thoại đầu, mà không khởi lên một niệm thứ hai, trong bảy ngày mà không đạt ngộ, tôi chịu đọa địa ngục cắt lưỡi mãi mãi." Qua câu chuyện trên chúng ta mới biết sự hiểu biết của cổ nhân quyết liệt và vững chắc và họ giác ngộ một cách trực tiếp và giản dị biết chừng nào!

Vạn Pháp Qui Nhất, Nhất Qui Hà Xứ?: Cao Phong là người chủ trương tu tập công án như vậy: “Công án tôi thường đặt cho các môn nhân là ‘Vạn pháp qui Nhất, Nhất qui hà xứ?’ Tôi khuyên họ hãy tham cứu câu này. Tham cứu câu ấy tức là đánh thức một mối nghi tình lớn đối với ý nghĩa cứu cánh của công án. Vạn pháp thiên sai vạn biệt được qui về Một, nhưng rồi Một trở về đâu? Tôi bảo họ, hãy đem hết sức mạnh bình sinh mà đeo mối mối nghi tình này, đừng lúc nào xao lãng. Dù đi, đứng, nằm, ngồi, hay làm các công việc, đừng để thời giờ luống trôi qua. Rồi ra cái Một trở về đâu? Hãy cố mà đi tìm một câu trả lời chính xác cho câu hỏi này. Đừng buông trôi mình trong cái vô sự; đừng luyện tập tưởng tượng phiêu du, mà hãy cố thực hiện cho được cái trạng thái toàn nhất viên mãn bằng cách đẩy nghi tình lướt tới, bền bỉ và không hở. Đó là lúc nghi tình đã được đúc thành một khối, lay cũng không động, đuổi cũng không đi, sáng tỏ linh diệu, thường hiện ở trước mặt. Đó là lúc có thể tiến triển. Đến trạng thái này phải giữ vững chánh niệm của mình, coi chừng không được khởi nhị tâm. Cho đến khi đi không biết mình đi, ngồi không biết mình ngồi, lạnh, nóng, đói, khát,

thấy đều không biết. Rồi các người sẽ thấy mình như một kẻ bịnh ngặt, chẳng còn muốn ăn uống gì nữa. Lại như một thằng khờ, không hiểu cái gì ra cái gì hết. Cái cảnh giới này hiện tiền, tức là có điểm sắp đến nhà (giác ngộ). Nghĩa là khi công phu đến đây, giờ là lúc tâm hoa của các người bùng nổ trong một tương lai gần. Tuy nhiên, các người phải nắm tới, phải bắt được, chỉ còn đợi thời cơ đến mà thôi. Không được nghe nói như vậy mà khởi một niệm tâm tinh tấn cầu nó, cũng không được đem tâm đợi nó, cũng không được buông thả, bỏ rơi. Mà phải giữ vững chánh niệm lấy ngộ làm phép tắc. Lúc ấy có tám vạn bốn ngàn quân ma rình rập trước cửa lục căn của các ông. Tất cả các sự kỳ dị thiện ác tùy theo tâm các ông mà hiện. Các ông vừa mảy may tâm nhiễm trước là rơi ngay vào bẫy rập của chúng, bị chúng điều khiển, chỉ huy; lúc ấy miệng nói lời ma, thân làm việc ma, chính nhân Bát Nhã từ đó mãi dứt, hạt giống Bồ Đề thôi không nảy mầm. Lúc ấy chỉ không được mống khởi tâm, như con quỉ giữ thầy ma, mà giữ đi giữ lại, khối nghi bỗng nổ một tiếng lớn, lúc đó mấy ông đạt đến trạng thái kinh thiên động địa.” Thật vậy, chúng ta không đề khởi công án hiện tiền, mà phải đặt nó vào trong tâm bằng tất cả sức mạnh của nghi tình. Một khi công án được chi trì bởi một tinh thần như thế, thì nó giống như một ngọn lửa cháy lớn đốt cháy tất cả những con sâu hý luận đang xâm tới. Và cũng chính vì vậy mà tất cả các Thiền sư đều đồng ý rằng ‘Trong sự tham Thiền, điều trọng yếu nhất là giữ vững nghi tình; nghi tình càng mạnh, ngộ càng lớn. Quả thực chẳng bao giờ có ngộ nếu không có nghi.

Zen Master Kao Feng's Methods of Sudden Teachings

Kao-Feng-Yuan-Miao, name of a Chinese Zen Master in the thirteenth century, who lived during the South Sung Dynasty in China. Kao-Feng was one of the great masters in the end of the the Sung dynasty. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

One Non-Active Thought, All Things Were Settled: Nothing under the sun remained but peace. In one thought to survey or embrace the three thousand worlds with all its forms of existence. One thought

contains ten dharma realms. Each dharma realm also contains the ten dharma realms, so there are one hundred dharma realms, Each dharma realm contains thirty worlds; so one hundred dharma realms contain three thousand worlds. These three thousand worlds are contained in one thought. Here, it is not the number one hundred or three thousand which is important, but the idea that all reality is interpenetrating and inclusive, so that one short thought contains all of reality. In Kao Feng's autobiography, Zen Master Kao Feng wrote: "When I was asked by Zen Master Hsueh Yen, 'Can you master yourself in the daytime?' I answered, 'Yes, I can.' The Zen Master asked again, 'Can you master yourself when dreaming?' Again my answer was, 'Yes, I can.' The Zen Master asked again, 'Where, in dreamless sleep, is the Master?' To this question I had no answer or explanation. Master Hsueh Yen said to me, 'From now on I do not want you to study Buddhism or learn the Dharma, nor to study anything, either old or new. I just want you to eat when you are hungry and to sleep when you are tired. As soon as you wake from sleep, alert your mind and ask yourself, Who is the Master of this awakening, and where does he rest his body and lead his life?' I then made up my mind that I would understand this thing in one way or another even though it meant that I should appear to be an idiot for the rest of my life. Five years passed. One day, when I was questioning this matter while sleeping, my brother monk who slept beside me in the dormitory pushed his pillow so that it fell with a heavy thud to the floor. At that moment my doubts were suddenly broken up. I felt as if I had jumped out of a trap. It turned out to be all the puzzling koans of the Masters and the Buddhas and all the different issues and events of both present and ancient times became transparently clear to me. Henceforth all things were settled; nothing under the sun remained but peace."

One Hundred Years, This Same Old Fellow Moved On Forever!:

When his first let him attend to the Chao-Chou's Wu, he exerted himself hard on the problem. One day his master, Hsueh-Yen, suddenly asked him: "Who is it that carries for you this lifeless corpse of yours?" The poor fellow did not know what to make of the question, for the master was merciless and it was usually followed by a hard knocking down. Later, in the midst of his sleep one night, he recalled the fact that once when he was under another master he was told to find out the

ultimate significance of the statement ‘All things return to one,’ and this kept him up the rest of that night and through the several days and nights that succeeded. While in this state of an extreme mental tension he found himself one day looking at Fa-Yen’s verse on his portrait, which partly read:

“One hundred years, thirty-six thousand morns.

This same old fellow moved on forever.”

This at once made him dissolve his eternal doubt as to ‘Who carrying around this lifeless body of yours?’ He was baptized and became an altogether new man. He leaves us in his Saying Records: “On olden days when I was at Shuang-Ching, and before one month was over after my return to the Meditation Hall there, one night while deep in sleep, I suddenly found myself fixing my attention on the question ‘All things return to the One, but where does this One return?’ My attention was so rigidly fixed on this that I neglected sleeping, forgot to eat, and did not distinguish east from west, nor morning from night. While spreading the napkin, producing the bowls, or attending to my natural wants, whether I moved or rested, whether I talked or kept silent, my whole existence was wrapped up with the question ‘Where does this one return?’ No other thoughts ever disturbed my consciousness; even if I wanted to stir up the least bit of thought irrelevant to the central one, I could not do so. It was like being screwed up or glued; however, much I tried to shakemyself off, it refused to move. Though I was in the midst of a crowd or congregation, I felt as if I were all by myself. From morning till evening, from evening till morning, so transparent, so tranquil, so majestically above all things were my feelings! Absolutely pure and not a particle of dust! My one thought covered eternity; so calm was the outside world, so oblivious of the existence of other people I was. Like an idiot, like an imbecile, six days and nights thus elapsed when I entered the Shrine with the rest, reciting the Sutras, and happened to raise my head and looked at the verse by Fa-Yen. This made me all of a sudden awake from the spell, and the meaning of ‘Who carries this lifeless corpse of yours?’ burst upon me, the question once given by my old master. I felt as if this boundless space itself were broken into pieces, and the great earth were altogether levelled away. I forgot myself, I forgot the world, it was like one mirror reflecting another. I tried several koans in

my mind and found them so transparently clear! I was no more deceived as to wonderful working of Prajna (transcendental wisdom).

A Piece of Tile Sinks Until It Reaches the Bottom: Throwing a piece of tile into a deep pond; it sinks until it reaches the bottom. In working on a head phrase, Zen master Kao-Feng-Yuan-Miao (1238-1295) said, "When one practices Zen he should do so as though he were throwing a piece of tile into a deep pond; it sinks until it reaches the bottom." In other words, in our working on a head phrase, we should look into the very bottom of the head-phrase until we completely break through it. Zen master Kao-Feng-Yuan-Miao went farther and made a vow: "If anyone takes up one head-phrase without a second thought arising in seven days, and does not attain Enlightenment, I shall fall forever to the bottom of the Tongue-cutting Hell!" From this story we know how Zen Masters of old times had their decisive and unshakable understandings, and how simply and directly they came to their Realization!

All Things Return to One; Where Does the One Return?: Zen master Kao-Feng-Yuan-Miao talked about the koans as follows: "The koan I ordinarily give to my pupils is 'All things return to One; where does the One return?' I make them search after this. To search after it means to awaken a great inquiring spirit for the ultimate meaning of the koan. The multitudinousness of things is reducible to the One, but where does the One finally return? I say to them: 'Make this inquiry with all the strength that lies in your personality, giving yourself no time to relax in this effort. In whatever physical position you are, and in whatever business you are employed, never pass your time idly. Where does the One finally return? Try to get a definite answer to this query. Do not give yourself up to a state of doing nothing; do not exercise your fantastic imagination, but try to bring about a state of identification by pressing your spirit of inquiry forward, steadily and uninterruptedly. It is the time when the inquiring spirit becomes one whole, continuous piece which will not be dislodged, no matter how hard you attempt to shake it. Even though you try to push it away, it will persist in sticking to you. At all times it is clearly before you. Now this is when you can progress. On reaching this stage you should keep your mind straight and refrain from having secondary thoughts. When you find yourself not knowing that you are walking while walking or

sitting while sitting, and unconscious of cold, heat, hunger. You will be then like a person who is critically ill, having no appetite for what you eat or drink. Again you will be like an idiot, with no knowledge of what is what, then you are about to reach home (enlightenment). It is to say when your searching spirit comes to this stage, the time has come for your mental flower to burst out in a near future. However, you should be able to catch up and hold on. You do not have to do anything but wait until the time comes. But do not let this remark influence you to wait idly, nor excite you to exert yourself, striving for such a stage with anxious mind. Nor should you just let go and give up. Rather, you should perceive your mindfulness, keeping it steady until you reach Enlightenment. At times you will encounter eighty-four thousand demons waiting for their chance to enter the gate of your six organs. The projections of your mind will appear before you in the guise of good or bad, pleasant or unpleasant, strange or astonishing visions. The slightest clinging to these things will entrap you into enslavement to their commands and directions. You will then talk and act as a devil. Thenceforth the right cause of Prajna will die away forever, and the seed of Bodhi will never sprout. At such time you should refrain from stirring up your mind, and should make yourself like a living corpse. Then, as you hold on and on, suddenly and abruptly you will feel as though you were being crushed to pieces. You will then reach a state which will frighten the heaven and shake the earth.” In fact, we can’t just hold up a koan before the mind, we must make it occupy the very center of attention by the sheer strength of an inquiring spirit. When a koan is cultivated with such a spirit, it is like a great consuming fire which burns up every insect of idle speculation that approaches it. Therefore, it is almost a common sense saying among Zen masters to declare that, ‘In the mastery of Zen the most important thing is to keep up a spirit of inquiry; the stronger the spirit the greater will be the enlightenment that follows; there is, indeed, no enlightenment when there is no spirit of inquiry.

Chương Năm Mươi Một
Chapter Fifty-One

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Trung Phong Minh Bản

Thiền Sư Trung Phong Minh Bản (1263-1323) là Pháp tử Nổi Pháp dòng Thiền của Thiền Sư Cao Phong Nguyên Diệu. Đây là tên của Quốc Sư Trung Phong, một Thiền sư nổi tiếng Trung Hoa vào thế kỷ thứ XIV. Ngài là tác giả của bộ "Trung Phong Quốc Sư Tòa Hữu Minh," viết về sự cầu nguyện của hành giả tu Thiền. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Mười Lời Khuyên Hành Giả Tu Thiền Của Quốc Sư Trung Phong Minh Bản (Trung Phong Minh Bản Thập Giáo Chỉ): Thiền sư Trung Phong Minh Bản dạy rằng ngoài những lời cầu nguyện dâng lên chư Phật, chư Bồ Tát và chư nhân chúng vĩ đại của quá khứ, hiện tại, và vị lai trong khắp mười phương, cũng như lời cầu nguyện lên Đại Bát Nhã Ba La Mật (trí huệ Bát Nhã), hành giả tu Thiền cũng nên tụng bài "Trung Phong Quốc Sư Tòa Hữu Minh": "Các Tỳ Kheo thời buổi này có hình thức giống như những kẻ không nhà nhưng trong lòng lại chẳng có cảm thức liêm sỉ hay ăn năn gì cả. Thân họ khoác tăng phục nhưng tâm họ lại lấm lem đầy dẫy tạp nhiễm của thế tục. Họ tụng kinh bằng miệng, nhưng tâm họ lại chứa đầy tham dục. Ban ngày thì họ đam mê chạy theo danh lợi, trong khi đêm đến thì họ uống lấy những thứ ôm chấp bất tịnh. Bên ngoài thì họ tỏ ra trì giới, trong khi đó bên trong thì họ lại là những kẻ bí mật phạm luật. Họ luôn bận bịu với chuyện thế gian, nên lơ là không đặt mình vào khuôn phép kỷ luật để đạt đến giải thoát. Họ tận lực ôm ấp những ý tưởng phù phiếm đến nỗi họ đã quăng bỏ mất đi cái chánh tri của mình. Vì vậy, hành giả tu Thiền nên luôn nhớ những điều sau đây: Thứ nhất là thiết lập bền vững ý muốn đạt được Chân lý để có thể kiến tánh. Thứ nhì là luôn ôm ấp suy gẫm công án mà mình phải giải đáp như thể đang cầm một quả thiết cầu vậy. Thứ ba là phải ngồi thẳng trên tọa cụ, không bao giờ nằm trên giường. Thứ tư là tu tập cảm thức khiêm cung và sám hối bằng cách đọc sách và những lời di giáo của chư Phật và chư Tổ. Thứ năm là giữ cho thân thể

trong sạch theo giới luật, đừng bao giờ để cho thân thể nhiễm ô, và với tâm lại cũng như vậy. Thứ sáu là Luôn giữ cách cư xử với phẩm cách tinh lặng uy nghi của mình trong mọi trường hợp, và không được khinh suất loạn động trong bất cứ trường hợp nào. Thứ bảy là nói năng dịu dàng nhỏ nhẹ, đừng bao giờ bông đùa vô bổ. Thứ tám là có thể có người không tin mình, nhưng đừng để họ cười chế nhạo mình. Thứ chín là luôn sẵn sàng dùng phất trần hay chổi để giữ cho tự viện và khuôn viên sạch sẽ. Thứ mười là Theo đuổi Chân lý không mệt mỏi, không bao giờ ham mê ăn uống quá độ."

Vô Thường Kệ: Thiên sư Trung Phong Minh Bản lập lại bài kệ 'Vô Thường' trong 'Trung Phong Quốc Sư Tòa Hữu Minh':

"Sanh tử đại sự,
Phải quán sát trong từng giây phút
của đời sống này,
Vô thường chóng đến,
Thời gian không chờ đợi một ai.
Sanh ra làm người là cơ hội hiếm có,
Nay được sanh làm người.
Không dễ gì có thể nghe được Phật pháp,
Và nay đang được nghe Phật pháp.
Như thế, nếu chúng ta không đạt được
giải thoát trong kiếp này,
Thì đợi đến kiếp nào mới mong đạt được
giải thoát đây?"

Zen Master Chung Feng Ming Pen's Methods of Sudden Teachings

Zen master Chung-feng Ming-pen was Zen Master Kao-feng Yuan-miao's Dharma heirs. This is the name of National teacher Chung-feng, a famous Chinese Zen master in the fourteenth century. He was the author of the "Inscriptions of the Right-hand Side of the Seat," which is about the prayers of Zen practitioners. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

National Teacher Chung Feng Ming Pen's Ten Advices for Zen Practitioners (Chung-feng Ming-pen's Ten Instructions): Zen master

Chuho Myohon taught that besides these prayers offers to all Buddhas and Bodhisattvas-Mahasattvas of the past, present, and future in the ten directions, and to Mahaprajnaparamita, Zen practitioners also recite the 'Inscriptions of the Right-hand Side of the Seat': "The Bhikshus in these latter days resemble in form those homeless ones but at heart have no feelings of shame and remorse. Their bodies are covered with the monk robe but their minds are tainted with worldly defilements. They recite with their mouths the sacred scriptures, but they harbour in their minds greed and lust. During the day they are addicted to the pursuit of fame and wealth, while at night they are drunk with impure attachments. Outwardly they observe the moral precepts, whereas inwardly they are secret violators of the rules. Forever busy with worldly affairs, they are neglectful of disciplining themselves for deliverance. They are devoted so much to the cherishing of idle thoughts that they have already thrown away right knowledge. Therefore, Zen practitioners should always remember the followings: 1) Have the desire for Truth firmly set up in order to be able to see into your own nature. 2) Cherish deep doubt in regard to the koan you have and be as if biting at an iron ball. 3) Keep up your erect posture on the seat, never lie down in bed. 4) Cultivate the sense of humility and remorse by reading books and sayings left by the Buddha and the Patriarchs. 5) Keeping the body pure in accordance with the Precepts, never get it tainted, and the same is to be said of the mind. 6) Behave yourselves on all occasions with quiet dignity and be in no circumstances reash and boisterous. 7) Talk softly and in a low tone, do not be given up to idle jokings. 8) There may be people who do not believe you, but do not let them deride you. 9) Be always ready to use your dusters and brooms in order to keep the monastery buildings and courts free from dust. 10) Untiringly pursuing the course of Truth, never be addicted to excessive eating and drinking."

Verse on Impermanency: Zen master Chung-feng Ming-pen, the National Teacher, also repeated a verse of 'Impermanency' for the 'Inscriptions of the Right-hand Side of the Seat':

"Birth and death is the grave event,
Every moment of this life is to be begrudged,
Impermanency will be here too soon,
Time waits for no one.

A rare event it is to be born as human beings,
And we are now born as such;
It is not easy to be able to listen to the
Buddha's teachings,
And we have now listened to it.
This being so, if we do not attain
emancipation in this life,
In what life do we expect to emancipate
ourselves?"

Chương Năm Mươi Hai
Chapter Fifty-Two

Pháp Đốn Ngộ Của Thiền Sư
Chánh Thọ Lão Ông

Chánh Thọ Lão Ông (1642-1721) 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. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Đồ Súc Sinh Ở Hang Động!: 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 nhắm!" Bạch Ẩn lập lại trong

một tiếng cười gằn 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 Thiên, 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 thiên sinh bình thường thành một Tổ Sư Thiên vĩ đại. Các thiên 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 Thiên, 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 Thiên nên luôn nhớ rằng trong sự tu tập Thiên, sức nội quán chiếu diệu phải đi đôi với đức độ khiêm hạ sâu dày và một cái tâm nhẫn nhục cao độ.

Nắm Mũi Bạch Ẩn Huệ Hạc: 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.

Sự Cao Ngạo Của Ông Chỉ Khiến Cho Ta Gọi Ông Là Đồ Quỷ Trong Hang: Về sau này có lúc Bạch Ẩn (1686-1769) 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 (1686-1769) 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 cười. 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. Tỏ 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: “Tỏ 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 chới 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?” Thiền sư Chánh Thọ bắt đầu kể câu chuyện về cuộc nói chuyện cuối cùng của một vị Thiền 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.

Thầy Nói Cái Gì Vậy?: Cơ hội đến khi ông được cử theo hầu Matsudaira trong chuyến đi Giang Hộ. Tại thành phố này, Huệ Đoan tìm gặp Thiền sư Chí Đạo Vô Nan, người bảo vệ 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.

Sẽ Chẳng Nói Gì Cả!: 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.

Zen Master Shoju Rojin's Methods of Sudden Teachings

Shoju Rojin, name of 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. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

O You, Denizen of the Dark Cavern!: 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 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.

Took Firm Hold of Hakuin's Nose: 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.

Your Arrogance Only Caused Me to Call You A Cave-Dwelling Demon: Some time later, Hakuin confessed that his pride 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.

Master, What Are You Saying?: The opportunity came when he was assigned to be part of Matsudaira's entourage (attendant of a distinguished person) during a visit to Edo. In that city, Etan sought out Zen master Shido Munan who told the young samurai that he had had a genuine awakening, but that it needed to be cultivated further. Etan sought permission from his lord to leave his service and became a monk. Matsudaira, himself a devout Buddhist, readily granted the request. For one year, Etan underwent strenuous training with Munan,

after which the teacher gave him a certificate of inka. Etan was just twenty years old at that time. Munan then encouraged Etan to go on the traditional pilgrimage to other temples in order to deepen his understanding. After he completed his pilgrimage and returned to Edo, he discovered that Munan had ambitions for him that Etan did not share. According to a popular story, one evening, Zen master Munan called Etan to his quarters. The master was seated in front of a brazier of coals that warmed the chilly room. The master told Etan, "I'm old and you alone of my disciples have the capacity to carry on my teaching." Etan bowed in silence, acknowledging Munan's confidence in him. Munan brought out a manuscript and present it to the younger man: "This is a text which I received from my teacher, Gudo Toshoku, who received it in turn from his teacher, and so on. I've added some notes in which I express my understanding. It's a kind of important record, and I'm entrusting it to you." Etan said, "If it's so important, perhaps you should keep it." Then, Etan gently pressed the manuscript back into Munan's hands. Munan said, once again presenting it to Etan, "I want you to have it as evidence that you're my successor." Etan said, "You used no written text when I received your teaching; I don't need one now." Munan admitted, "That's true, but the document has been passed from teacher to student for seven generations, so please accept it as a symbol that you're the heir of that teaching." Munan placed the manuscript in Etan's lap. Etan took it up and tossed it onto the coals of the brazier. Munan shouted angrily, "What are you doing?" Etan shouted back, just as loudly, "What are you saying?" Munan did not give up his intention to install Etan as his successor, and when his disciples raised funds to establish a temple for him, Munan refused to serve as its founding abbot and gave the honor to Etan. Etan, too, turned it down, and hid in his home village until he heard that someone else was appointed to the position.

I Would Not Speak At All!: 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 (cười mím), and peacefully passed away.

Chương Năm Mươi Ba
Chapter Fifty-Three

Pháp Đốn Ngộ Của Thiên Sư
Bạch Ẩn Huệ Hạc

Bạch Ẩn Huệ Hạc 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 nằm 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 chuyện 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 hơ 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. Bạch Ẩn Huệ Hạc, một đại thiên 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 lụn 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." Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

Ba Yếu Tố Cần Thiết Cho Giác Ngộ: Ba yếu tố cần thiết để đưa tới giác ngộ. Theo Thiền Sư Bạch Ẩn, có ba yếu tố cần thiết để đưa tới giác ngộ trong tu chứng hay trong bất cứ nỗ lực nào: đại tín, đại nghi và đại quyết định. Chẳng phải qua sách vở hay kinh kệ mà chúng ta học được ba yếu tố này, mà người ta phải học chúng bằng kinh nghiệm sống hằng ngày. Nếu người ta không bị ép buộc phải sống thực với ba yếu tố này, người ta sẽ không bao giờ có sự kiên trì để vượt qua những

khó khăn trên đường tu Thiền. Yếu tố thứ nhất là đại tín. trong nhà thiền, đại tín có nghĩa là tin tưởng nơi thầy mình và nơi chân lý mà thầy của mình là biểu tượng. Nếu phân tích một cách rít ráo, đó là niềm tin nơi năng lực vô tận của Phật tính mà chúng ta đều vốn đã có sẵn. Thứ nhì là Đại nghi có vẻ như là đối nghịch với sự tin tưởng, thực ra đại nghi khiến ta thường xuyên ý thức đến sự non kém của mình, cũng như những gì chúng hằng ôm ấp trong tâm. Từ cái lực nội tại của con người, Phật tính, đã sanh ra một truyền thống trí tuệ thật kỳ diệu, và chúng ta tin tưởng vững chắc nơi trí tuệ này. Nhưng khi tự xét đến sự non yếu của chính mình và thấy không thể chấp nhận được, chúng ta sẽ thường mang một vấn đề thắc mắc trong tâm, một sự xung đột nội tại. Thứ ba là đại quyết định. Từ đại tín và đại nghi chúng ta phải tiến tới sự quyết tâm lớn, có nghĩa là kiên trì tu tập trong sự dũng cảm.

Bà Lão Quán Trà Và Chiếc Đũa Bếp: Thiền sư Bạch Ẩn thường nói với các đồ đệ của mình về một bà cụ có mở một quán trà, ca ngợi sự hiểu biết về thiền của bà. Các đồ đệ không chịu tin những gì mà thầy mình nói, nên họ đã đi đến quán trà để tự mình tìm hiểu. Bất cứ khi nào bà cụ thấy họ đến là bà biết ngay họ đến để uống trà hay đến để khảo hạch sự hiểu biết về thiền của mình. Đối với những ai đến để uống trà, bà thường tiếp đãi rất ân cần. Còn những ai đến để khảo hạch về thiền, bà thường ra hiệu bảo họ đến phía sau bức màn. Và ngay khi họ đến, bà thường dùng đũa bếp đánh họ. Trong mười người thì đã có đến chín người không thoát nổi cú đánh của bà.

Bất Nhập Niết Bàn: Trong Kinh Đại Bát Nhã được ngài Văn Thù thuyết giảng, nói: “Những hành giả đức độ không đi vào Niết Bàn; nhưng vị Tăng phá giới không rơi vào địa ngục.” Có lần Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc đã đưa ra lời bình bằng một bài kệ như sau:

“Những chú kiến lặng lẽ kéo cánh chuông;
 Những chú én con cùng nghỉ ngơi trên cành.
 Những bà vợ chần tằm, mặt nhợt nhạt, tay mang giỏ;
 Những đứa trẻ làng lầy trộm chổi măng bò qua rào.”

Sau khi nghe được bài kệ này, hai vị Tăng đã từng hoàn tất việc học Thiền với đại Thiền sư Cổ Nguyệt Thiền Tài (1667-1751) đã quyết định học lại lần nữa với Thiền sư Bạch Ẩn.

Cách Bạch Ẩn Viết Tên Một Nữ Tỳ Lên Dù Mới: 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

(1686-1769) 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 tội 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: "Tội 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.

Chẳng Có Sanh Tử! Cũng Chẳng Có Giác Ngộ Để Tâm Cầu!:
 Bạch Ẩn 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 dế 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

bệnh 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 tâm cầu! 1.700 công án không còn giá trị gì hết!”

Chìm Ngập Trong Thiên Định: Một hôm, Bạch Ẩn (1686-1769) mang đến thầy Chánh Thọ một bài kệ khác. Chánh Thọ ngồi ngắm nhìn bên hành lang của 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, chới 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 (1686-1769) buông mình vào công án về cái chết của Thiền sư Nam Tuyên. 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 quơ 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 quy 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 (1686-1769) 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. 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.

Chúng Sanh Bỏ Lại Thị Phật: Trong "Bạch Ẩn Tọa Thiền Ca," Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc nói: "Chúng sanh bỏ lại thị Phật." Mỗi cá nhân thật ra từ khởi thủy đều không có vấn đề. Vì thế, có người gọi bạn thì bạn trả lời. Nếu bạn không trả lời, cũng không sao. Dầu bạn có trả lời hay không căn bản và nguyên lai bạn đều ở trong tình trạng khai ngộ. Chúng ta đang tu tập trong tình trạng bản lai khai ngộ vì đó vốn là cuộc sống của mình. Chúng ta không cần phải tìm cái gì khác nữa vì mọi thứ đã có sẵn ở đây. Tự cuộc đời này, cuộc đời của bạn chính là thung lũng không có tiếng vọng. Khi bạn tìm cái gì khác, tức là bạn đang đặt một cái đầu khác lên trên cái đầu sẵn có của mình. Làm cách nào để biết trân quý cuộc sống mà chúng ta đang có? Bất hạnh thay, chúng ta thường kinh nghiệm cuộc đời này như thể nó là một cỗ xe chạy trên mây, tới lui xoay vần trong lục đạo. Có khi bạn cảm thấy cuộc đời là tuyệt vời, có khi bạn lại rơi xuống vực thẳm. Mỗi ngày, thậm chí chỉ nội trong một ngày thôi, bạn đã từ trên trời rơi xuống địa ngục, và tất cả mọi cảnh giới khác. Bạn phải làm gì đây với cuộc đời

này? Bạn tự hỏi: "Tôi thật sự có phải là Phật không?" Rất nhiều người đều trả lời "Hiếm khi lắm." Vậy thì bạn phải làm gì đây? Đó là một hoàn cảnh khó khăn thông thường. Đó cũng là lý do tại sao nếu chúng ta chỉ dựa vào một thứ quan điểm, cho rằng "Chúng tôi đều tốt, chỉ cần anh làm tốt phần anh", là chúng ta sẽ rơi vào bẫy ngay. Quan điểm này nghe qua cũng tốt, nhưng bất hạnh ở chỗ không phải mỗi cá nhân để có thể sống giống như tình trạng ấy. Vẫn còn thứ gì đó không đúng. Chúng ta, những hành giả tu Thiền, phải xem xét coi mình là ai và thật sự mình muốn thấy gì trong cuộc sống này, và ngay cái bản chất của sự sinh tồn là cái gì. Sự tìm kiếm này rất đối tự nhiên.

Cường Nghi Đại Ngộ: Trong Thiền, tin và nghi không phải là những từ ngữ mâu thuẫn; chúng bổ túc và phụ trợ lẫn nhau. Lý do tại sao cổ nhân kiên quyết giữ vững tinh thần đại nghi trong lối thực tập công án bây giờ đã có thể dễ hiểu. Có lẽ họ không chú ý đến cái luận lý lẫn lộn sau lối giáo huấn của mình. Sự hiện diện của Phật tánh chỉ có thể nhận ra được bởi một hành vi gõ cửa liên hồi và cái gõ này há chẳng phải là dò lối đi vào hay sao? Nghi hay nghi tình trong Thiền có nghĩa là "tinh thần dò hỏi" thì lại càng thích đáng hơn. Như vậy, cường nghi hay đại nghi có nghĩa là "sự ngưng chú kịch liệt của tinh thần do cường độ mãnh liệt của tinh thần dò hỏi." Trong một bức thư gửi đệ tử của mình, thiền sư Bạch Ẩn đã viết: "Trong việc học Thiền, cái hệ trọng nhất là cường độ mãnh liệt của nghi tâm. Vì vậy, người ta nói nghi mạnh thì ngộ lớn, và có một nghi tâm khá mạnh thì chắc chắn được ngộ lớn." Lại nữa, theo thiền sư Phật Quốc thì lỗi lầm lớn nhất đối với hành giả là thiếu một nghi tâm đặt trên công án. Khi nghi tâm của hành giả lên đến điểm cao chót vót thì có cơ bùng vỡ. Giả sử như có hàng trăm hàng ngàn hành giả như vậy, ta đoán chắc mỗi người đều sẽ tới chỗ cứu cánh. Thật vậy, chính nhờ mối nghi tình bối rối trước đây là những thành phần cốt yếu đã đưa hành giả tới tiến trình chứng ngộ và mức độ của sự chứng ngộ tương hợp với sức mạnh của nghi tình. Khi thời cơ của cường nghi xuất hiện, hành giả cảm thấy mình như đang ở giữa hư không mở rộng cả bốn phương và trải rộng đến vô tận. Lúc đó, hành giả không biết mình sống hay chết; họ cảm thấy trong suốt lạ thường và đứt khỏi mọi uế trước, tựa hồ như đang ở trong một cái bồn pha lê, hay trong một khối băng cứng mênh mông. Lại y như một người mất hết cảm giác; ngồi thì quên đứng, mà đi thì quên ngồi. Lúc đó, không một tư tưởng, không một xúc cảm nào móng khởi trong tâm, cái

tâm giờ đây hoàn toàn độc nhất chuyên vào công án mà thôi. Lúc bấy giờ, hành giả đừng nên sợ hãi, đừng nên phân biệt, cứ thẳng đường mà tiến tới công án. Đột nhiên hành giả nghiệm thấy như có một sự bùng nổ, tựa hồ cái chậu băng giá vỡ tan từng mảnh, tựa hồ như cái lؤل ngọc bị lung lay, và hiện tượng biến đổi này được kèm theo một cảm giác hoan lạc bao la chưa từng kinh nghiệm trong suốt cuộc đời. Vì vậy, mấy ông nên đặt nghi vấn vào công án "Vô" và nhìn xem có ý gì trong đó. Nếu nghi tâm của mấy ông không hề xao lãng, luôn luôn chăm chú trên chữ "Vô", dứt hết mọi ý niệm, xúc cảm và tưởng tượng, chắc chắn mấy ông sẽ đạt đến chỗ hoàn toàn ngưng chú. Đó, tất cả là do sự hiện diện của nghi tâm trong mấy ông; vì nếu không có nghi tâm thì không đi tới chỗ cao tột này, và ta đoán chắc với mấy ông, nghi tâm là đôi cánh mang mấy ông đi đến cùng đích.

Đại Nghi: Đại nghi là từ ngữ đặc biệt quan trọng trong truyền thống Thiền Lâm Tế của Nhật Bản, liên hệ mật thiết với Thiền Sư Bạch Ẩn (Hakuin). Bạch Ẩn kinh qua sự liệt bại bất ổn và lộn xộn trong buổi đầu tu tập thiền của ông, nhưng cuối cùng ông đã vượt qua tất cả những thử thách trong một lúc mãnh liệt của sự chứng ngộ. Trong những lời thuyết giảng của ông, ông đã nói: "Đường như tôi bị tê cứng giữa khối băng đá trải dài đến vạn dặm. Tất cả những ý định và mục đích của tôi đều chạy ra khỏi tâm tôi chỉ còn lại có mỗi một công án về 'Không' mà thôi." Sau vài ngày trong trạng thái ấy, ông nghe tiếng chuông chùa và tiếng vỡ vụn của khối băng đá. Tất cả những nghi tình trước đây của ông đều biến mất. Sau đó ông quyết định rằng chính nhờ những nghi tình bối rối trước đây là những thành phần cốt yếu đã đưa ông tới tiến trình chứng ngộ và mức độ của sự chứng ngộ tương hợp với sức mạnh của nghi tình.

Đi Tìm Chân Tánh Không Khác Gì Việc Xay Báp: Mặc dầu công việc tập trung chính yếu trong đời của Bạch Ẩn (1686-1769) 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.

Định Huệ: Để trả lời cho câu hỏi “Làm thế nào để thoát ra khỏi bóng tối u ám của cõi Ta Bà?” và “Làm sao để vượt ra khỏi sự hiện hữu trong vòng luân hồi sinh tử bất tận?” vân vân, Thiền sư Bạch Ẩn có một đáp án theo hai hướng: Một là Định, và hướng kia là Tuệ. Thiền định (thu nhiếp những tư tưởng hỗn tạp) và trí tuệ (quán chiếu thấu suốt sự lý), giống như hai cánh tay, tay trái là thiền định, tay phải là trí tuệ. Trong khía cạnh “Định”, Thiền sư Bạch Ẩn nói:

“Pháp môn Thiền Đại Thừa thanh tịnh
Cao siêu vượt ngoài mọi sự ca tụng.”

Trong khía cạnh Trí Tuệ, Thiền sư Bạch Ẩn nói:

“Nếu chúng ta xoay vào bên trong tự quán,
Cuối cùng chúng ta kiến chiếu vào Chân Tánh.”

“Xoay vào bên trong” nghĩa là cái gì? Bên trong là bên nào? Chúng ta có thể nói nó có nghĩa là “xoay vào và đối diện với chính mình.” Khi nghe tiếng chim hót, mình đã xoay vào bên trong hay xoay ra ngoài? Khi mình nhận ra là mình có cảm giác lo lắng, lúc đó mình đã xoay vào bên trong hay xoay ra ngoài? Có cái nội quán và ngoại quán hay không? Kỳ thật, muốn đạt được chân trí tuệ, chúng ta không nên bám víu vào những từ ngữ này; chúng chỉ là văn tự giúp chỉ đường cho chúng ta thấy được chân trí tuệ khi chúng ta đạt được thứ này:

“Tự tánh vốn là không,
Tự Ngã là vô ngã,
Chúng ta vượt lên
Cả cái bản ngã và
Những ngôn ngữ xảo diệu.”

Lúc này thì Thiền sư Bạch Ẩn nói rằng:

“Sắc tướng mình giờ là vô tướng,

Tâm niệm mình giờ là vô niệm,
 Lồng lộng trời tam muội!
 Ngồi ngồi trăng trí tuệ!”

Gã Ngu!: Đưa trẻ ngu si đần độn, thuật ngữ được sử dụng bởi Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc, thuộc tông Lâm Tế Nhật Bản. Có một số thuật ngữ được dùng tương tự bàn bạc khắp nơi trong văn học Thiền như "kẻ có trí óc mờ nhạt," và "gã ngu!" Các vị Thiền sư thường nói với đệ tử bằng những từ ngữ có tính làm giảm giá trị để đẩy họ vượt lên trên bất cứ chương ngại nào mà họ đã gặp phải. Giả dụ như, nếu một đệ tử cứ khăng khăng phân tích công án theo kiểu thế trí biện thông, vị thầy có thể quở trách đệ tử là một gã ngu. Thỉnh thoảng các vị thầy cũng dùng thuật ngữ này trong một phong cách tích cực để chỉ một vị đệ tử sán lạn.

Hòa Tán: Bài hát ca ngợi hay hòa tán thông thường là một bài tụng ca Phật giáo nhằm tôn vinh một vị Phật, Bồ Tát hay Tổ, hay mọi chủ đề khác của Phật giáo. Trong lãnh vực thiền, người ta biết tới nhiều nhất 'Tụng Ca Thiền Tĩnh Tọa' của đại sư Bạch Ẩn Huệ Hạc (1686-1769), người ca ngợi tầm quan trọng căn bản của phương pháp thiền tĩnh tọa để khám phá bản tính thật luôn luôn có mặt. 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.”

Hòe An Quốc Ngữ: Hòe An Quốc Ngữ là tác phẩm của Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc, ghi lại lời khai thị của Quốc sư Đại Đăng và bình luận kệ tụng của các bậc cổ đức. Đối với hàng độc giả bình thường thì quyển Hòe An Quốc Ngữ giống như "dùng ngôn ngữ tối nghĩa để giải thích những vấn đề khó hiểu." Ngoài trừ những bậc kiến tánh, nếu là người bình thường thì cho dầu nghe xong những lời khai thị đó, có lẽ giống như chưa nghe, bị lạc vào cõi sương mù mờ mịt. Những lời cao sâu khó hiểu như vậy, hoàn toàn không hẳn vì điển tịch Thiền tông tối nghĩa khó hiểu, mà là vì tâm thức chúng vẫn còn bị bọc chặt trong lớp vỏ ý thức phân biệt.

Lão Tăng Không Giúp Gì Được Cho Hạng Người Nhàn Rỗi Như Ông!: Trường Sa là tên của một vị thiền sư Nhật Bản, đệ tử của thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc. Hàng năm Trường Sa đều đến tham dự các khóa tham thiền được tổ chức tại đạo tràng của thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc, nhưng chưa bao giờ thức ngộ được điều gì cả. Cuối cùng vào một năm nọ, khi kết thúc một khóa thiền, Bạch Ẩn đã gọi Trường Sa đến và bảo: "Hàng năm ông đều tìm đến đây, lóng ngóng như một chú vịt nhảy vào nước khi trời lạnh. Ông làm cuộc hành trình dài vô nghĩa, không đạt được một chút thành quả nào. Ta không thể tưởng tượng ông đã đi mòn bao nhiêu đôi giày cỏ trong những năm tháng vừa qua. Ta không giúp ích gì được cho hạng người nhàn rỗi như ông, thôi ông đừng đến đây nữa!" Những lời này đã làm chấn động sâu xa trong lòng Trường Sa. Ông đã tự mình phản tỉnh: "Ta có còn là một con người hay không? Nếu ta không nhập tâm định đến chỗ thực chứng giác ngộ, ta sẽ chẳng bao giờ đáng sống để trở về nhà nữa. Ta quyết định sẽ dốc toàn lực tập trung vào thiền định cho đến khi ta chết." Ông đi đến một bờ biển và tọa thiền trên một tấm lưới cá. Nhưng sau bảy ngày đêm liên tục thiền định, Trường Sa vẫn không giác ngộ được. Không còn gì để làm khác hơn là tự trầm mình xuống lòng đại dương. Tiến hành đúng nghi thức tự sát của Nhật Bản, ông cởi giày rồi bước vào những lọn sóng. Ngay trong khoảnh khắc đó, ông đưa mắt nhìn xuống mặt biển lấp lánh ánh bình minh, ngay tức khắc ông hoàn toàn trống rỗng và đạt được đại giác.

Mọi Công Đức Đều Xuất Phát Từ Thiền Định: Trong suốt lịch sử lâu dài của Thiền, trải qua nhiều thế kỷ và nhiều nền văn hóa khác nhau, tất cả các Thiền sư đều đồng ý với nhau rằng tọa thiền là con đường trực tiếp và mầu nhiệm nhất hướng đến giải thoát. Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc nói rằng tọa thiền là con đường quý giá đi đến giải thoát của tất cả nhân loại. Dầu có khác nhau với những thứ không rõ ràng trong nhiều truyền thống, Thiền sư Bạch Ẩn nói rằng "Pháp môn giải thoát" vẫn là thiền định, tu tập tọa thiền cuối cùng dẫn đến tam muội. Sự ca ngợi về tọa thiền của Thiền sư Bạch Ẩn tiếp tục với đoạn văn sau đây: "Mọi pháp hạnh lành, sám hối, và bố thí, mọi nỗ lực cứu độ chúng sanh, trì giới, và tất cả các cách sống đúng theo chánh pháp đều xuất phát từ Tọa Thiền." Dĩ nhiên, Thiền sư Bạch Ẩn không nói rằng thiền định có thể thay thế mọi pháp môn khác. Hành giả tu Thiền

vẫn phải tu tập bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn... cùng lúc với thiền định. Để cuối cùng chúng ta có thể đạt được đại trí tuệ.

Một Ngàn Bảy Trăm Công Án Không Còn Giá Trị Gì Hết!: Bạch Ẩn (1686-1769) bắt đầu một chuyến du hành đến các Thiền viện, tìm 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 lưới khi nghe tiếng đế 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 bông 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 luận 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 tìm cầu! 1.700 công án không còn giá trị gì hết!”

Ngã Thị Thùy?: Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc luôn nói: “Nguyên nhân của sự vô minh và đau khổ của chúng ta là vọng tưởng sai lầm về tự ngã. Khía cạnh mê vọng của tất cả những thứ này là gì? Nguyên nhân của sự khổ đau phiền muộn của chúng ta là ảo tưởng về cái 'Tôi' nhưng cái 'Tôi' ấy cũng chính là ánh sáng của thế gian này. Đây là sự huyền bí, đây cũng là lý do tại sao câu hỏi 'Tôi là ai?' lại là một câu hỏi quan trọng như vậy. Nếu chúng ta có thể xuyên thấu qua mọi thứ. Ở đây chúng ta không nói về ngữ nghĩa hay trạng thái tâm lý. Chúng ta cũng không nói về cái gì đó xa xăm hay triết lý cho những cái tâm vĩ đại nghiên cứu. Chúng ta đối mặt với nó ở ngay đây, thật gần gũi với chúng ta. 'Cái Tôi' Tôi là cái gì? Nó là cái gì?” Ở đây, Thiền sư Đạo Nguyên chỉ nói một cách đơn giản: “Hãy nhìn xem, có một vấn đề. Mấy ông đang tự cho mình có cái quyền sở hữu một thứ mà mấy ông chưa biết rõ, và vì vậy mấy ông cho rằng mình đang thiếu thốn trong

khi mình đang giàu có." Hành giả tu Thiền nên luôn thấy rằng cái ảo tưởng tự ngã về sự nghèo túng trên mặt tâm linh, ảo tưởng rằng "Tôi" là cái gì đó quan trọng hơn tất cả những gì đang hiện hữu. Quả là đáng thương xót! Tại sao chúng ta lại dàn xếp để lấy cái được gọi là tốt và làm như vậy chúng ta hoàn toàn chối bỏ đi thứ tốt nhất?

Ngũ Chúng Công Án: Thiền sư Đông Lãnh Viên Từ, một vị Thiền Tăng nổi tiếng của tông Lâm Tế Nhật Bản vào thế kỷ thứ XVIII, 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 đặc pháp ở Ấn Độ và Trung Hoa ngày xưa thành một hệ thống công án gồm năm nhóm căn bản. Nhóm thứ nhất của Thiền sư Đông Lãnh và Thầy là Bạch Ẩn được gọi là nhóm "Pháp thân." Chúng ta có thể giải thích thuật ngữ này một cách phóng khoáng hơn như là "bản chất nhất thể của vũ trụ." Qua các công án này, thiền sinh có thể nhận thức ra rằng mọi hình thức tồn tại, hữu tình cũng như vô tình, hữu hình và vô hình, đều là tự nó là Phật tánh. Trong cảnh giới nhận thức ấy, sự vật không còn hiện ra để tồn tại tách biệt và độc lập, mà tất cả chỉ là một. Chỉ có nhận thức bị chia chẻ bởi khái niệm phân biệt làm cho cảnh giới hiện tượng trở nên manh mún, và bởi vì sự khái niệm hóa như vậy chúng ta tự thuyết phục mình về sự hiện hữu của nhiều thực thể độc lập với nhau. Qua những công án thuộc nhóm "Pháp Thân," hành giả sẽ thức ngộ được trạng thái chân thật của vũ trụ, kỳ thật không khác với bản chất của tự ngã nơi con người. Công án thuộc nhóm "Pháp thân" nổi tiếng nhất là công án "Vô" của Triệu Châu (see Mu). Sau đây là một thí dụ khác: Một vị Tăng hỏi Đại Long: "Sắc thân bại hoại, thế nào là Pháp thân kiên cố?" Đại Long đáp: "Hoa trên núi nở như gấm, nước suối trong khe trong xanh như chàm." Nhóm công án thứ nhì của thầy trò Bạch Ẩn và Đông Lãnh là loại công án động lực (kikan), phẩm chất kết quả từ quá trình thâm nhập các công án thuộc nhóm "Pháp thân" đến tận cốt tủy của hành giả. Quá trình tu tập công án động lực hướng sự chú tâm của hành giả đến chỗ hòa quyện với hai khía cạnh của đời sống: nhất nguyên và đa nguyên, từ đó nuôi dưỡng được sự ung dung và tự tại. Với công phu tọa thiền và tu tập công án động lực, hành giả tiến đến chỗ thức ngộ sự bình đẳng cơ bản tiềm ẩn dưới mọi hình thức dị biệt. Dầu cho núi non có cao có thấp, con người có nam có nữ, có già có trẻ, có kẻ ngu người trí, có sanh có tử, và mặc dầu thế giới có biến chuyển với muôn hình vạn trạng quanh ta,

người thức ngộ không còn sai lạc bởi những hình thái khác nhau trên bề mặt nữa. Công án động lực nổi tiếng nhất là "Đâu Suất Tam Quan: hay "Ba cửa ải của Đâu Suất" (Tou-shuai's Three Barriers): Hòa Thượng Đâu Suất Tùng Duyệt đặt ra ba cửa ải để truy vấn người học đạo (see Đâu Suất Tam Quan). Nhóm công án động lực chính là tinh thần của nhà Thiền trong hành động. Hành giả biết cách hành động một cách phù hợp với tình huống và không do dự khi đối mặt với lẽ "đúng" và "sai." Hầu hết các giai thoại Thiền phổ biến đều thể hiện tinh thần tự tại của nhóm công án động lực. Một thí dụ xuất sắc được tìm thấy trong Lâm Tế Ngữ Lục: Một hôm, Lâm Tế đi thăm tháp thờ Tổ Bồ Đề Đạt Ma. Ông từ hỏi: "Thầy lạy Phật trước hay lạy Tổ trước?" Lâm Tế nói: "Lão Tăng chẳng lạy Phật Tổ gì cả." Ông từ nói: "Tổ với Phật làm gì thầy mà thầy không lạy?" Lâm Tế phất tay áo rồi bỏ đi. Hôm khác, Lâm Tế nói: "Có một số người học đạo, đến núi Ngũ Đài tìm cầu Bồ Tát Văn Thù. Kẻ cầu học đó lắm! Trên núi Ngũ Đài làm gì có Bồ Tát Văn Thù. Mấy ông có muốn biết Văn Thù hay không? Văn Thù ở ngay trước mắt mấy ông đấy! Từ đầu đến cuối không có gì khác. Đừng nghi hoặc bất cứ nơi nào mấy ông đến, đó là Văn Thù sống!" Hành động của Lâm Tế thể hiện cái tâm hoàn toàn tự tại trước mọi hình thức ràng buộc về mặt nhận thức theo quan điểm bình thường của xã hội và tôn giáo. Nét đặc trưng chính của nhóm công án động lực là sự thể hiện kinh nghiệm nội kiến một cách trực tiếp và tự tại. Nhóm công án thứ ba của thầy trò Bạch Ẩn và Đông Lãnh là loại công án quán xét ngôn từ hay ngữ nghĩa (gonsen). Những từ ngữ như "Bất khả thuyết" (không thể lý giải) hay "Bất khả tư lượng" (không thể suy lường) là các thành ngữ được dùng để nói lên những mặt hạn chế của hoạt động giao tế bằng ngôn ngữ. Ngay cả những từ ngữ thông thường như "lòng biết ơn sâu sắc" cũng đã khó thông đạt một cách chính xác, chứ đừng nói chỉ đến cái mà Thiền gọi là "Đại Sự" (việc lớn trong tu tập). Công dụng chính của nhóm công án quán xét ngôn từ hay ngữ nghĩa là nhằm giúp hành giả tránh khỏi những chạm bẫy vướng mắc trong ngôn từ để diễn tả được cái không thể diễn tả ngay từ mạch nguồn của sự sống. Nhóm công án quán xét ngôn từ hay ngữ nghĩa cũng tiềm ẩn nhiều hàm ý rất tinh tế. Tỷ như, câu trả lời của các bậc Tổ sư Thiền như Triệu Châu và Vân Môn, những người nổi tiếng là có ngôn phong cấn mật, hàm súc và uyên áo, và những lời đối đáp của các ngài mang ý nghĩa thâm sâu không lường được, chẳng nên chỉ tiếp nhận chỉ với giá trị bề mặt của

chúng. Chẳng hạn như chúng ta hãy thử xem xét công án sau đây: Một vị Tăng hỏi Vân Môn: "Phật là gì?" Vân Môn đáp: "Que cứt khô." (Cần thì quyết). Trừ phi hành giả có kinh nghiệm nội kiến thâm sâu, nếu không người ta dễ bị lầm lạc và vượt mất cơ hội nắm bắt tinh thần thật sự của câu thoại như vậy. Nhóm công án quán xét ngôn từ hay ngữ nghĩa bao gồm nhiều công án rất nổi tiếng. Đây là một thí dụ: Triệu Châu thấy một vị Tăng đến liền hỏi: "Từng đến đây chưa?" Vị Tăng đáp: "Đã từng đến." Triệu Châu bảo: "Uống trà đi!" Cũng với câu hỏi ấy, có vị Tăng lại đáp: "Chưa từng đến." Triệu Châu cũng bảo: "Uống trà đi!" Thấy vậy, thị giả liền hỏi: "Hòa Thượng thường hỏi Tăng đã từng đến cũng như chưa từng đến, với người nào Hòa Thượng cũng đều bảo 'uống trà đi', chẳng biết có ý gì?" Triệu Châu liền gọi thị giả: "Thị giả!" Vị thị giả đáp: "Dạ!" Triệu Châu cũng bảo: "Uống trà đi!" Một khía cạnh quan trọng khác trong tu tập công án quán xét ngôn từ hay ngữ nghĩa là học cách nhận thức mức độ chân và chính xác thể hiện qua một lời nói hay hành vi nào đó. Khi người nào đó cảm ơn bạn, người ta có thể dùng nhiều thành ngữ khác nhau như "Đừng khách khí!" "Đó là niềm vinh hạnh của tôi!" "Chẳng có chi!" hay "Đừng nhắc tới chuyện ấy nữa!" Về mặt chức năng mà nói, các thành ngữ này được xem là có công dụng như nhau. Tuy vậy khi hành giả có tâm nhận thức sâu sắc về mọi hành trạng và ngôn ngữ của con người, thì mỗi một lời nói hay mỗi một hành vi đều là một biểu hiện sinh động một cách rõ ràng tâm trạng tức thời của chủ thể. Trong Thiền thoại, chỉ đơn thuần một chữ cũng có sức mạnh thay đổi cả sinh mệnh. Một bài cú (haiku), chỉ dài có 17 âm, có thể làm một công án quán xét ngôn từ hay ngữ nghĩa, đặc biệt là những bài không chỉ miêu tả cảnh vật đơn thuần. Cái thấy biết thực tại, khi được thể hiện một cách trực cảm và cô đọng trong khuôn khổ 17 âm, vượt lên trên mọi khái niệm của thi ca. Thí dụ như bài cú của Thiền sư Tùng Vĩ Ba Tiêu:

"Suốt con đường
Chẳng ai chung bước
Một chiều thu."

Có vẻ như Thiền sư Tùng Vĩ Ba Tiêu chỉ bày tỏ nỗi niềm cô quạnh trước khung cảnh tịch liêu của một buổi chiều thu trên con đường quê hẻo lánh. Tuy vậy, Thiền sư Tùng Vĩ Ba Tiêu đồng thời gợi lên cái cảm giác đơn độc trên đường Đạo, bài cú ở đây với một hành giả tu Thiền là Thiền Đạo (Phật Đạo). Đối với người nghệ sĩ, thì đó là con

đường nghệ thuật. Đối với học giả thì đó là con đường học thuật. Mỗi Đạo là một con đường tự nó hoàn tất và viên mãn, trên đó không có một ai để mình tùy thuộc vào, không có một ai để mình hỏi đường, không có một ai để dẫn dắt hay chỉ dạy mình cả. Kỳ thật, trên con đường ấy không một người đi. Nhưng chẳng có ai chung bước vào một buổi chiều thu, một ngày mùa xuân, một sáng mùa hè, hay một tối mùa đông. Chỉ có cái vẻ cô liêu của buổi chiều thu ấy đã mang đến sắc thái thi vị cho bức tranh thực tại: vẻ đẹp của vạn hữu mang đến cho bài cú cái hồn thâm trầm và tinh tế hơn, nâng nó vượt lên trên khuôn khổ của ngữ nghĩa của ngôn từ. Thật vậy, nhóm công án quán xét ngôn từ hay ngữ nghĩa đã thăng hoa nghệ thuật thơ bài cú (haiku) của người Nhật. Nhóm công án thứ tư là nhóm công án đặc biệt khó tham thấu. Thiền sư Bạch Ẩn và đệ tử của ngài là Đông Lãnh Viên Từ đã xếp chúng vào nhóm nan ngộ công án. Sự khó khăn của nhóm nan ngộ công án không chỉ là vấn đề nhìn thấu vào công án, mà còn ở chỗ khó dung hợp kiến giải mà hành giả đã đạt được vào những sinh hoạt hằng ngày. Hành giả phải vượt qua những chướng ngại ấy bằng cách, nói theo ngôn ngữ nhà Thiền, là thấm thấu những công án này đến tận máu tủy của mình. Thiền tập là một tiến trình liên tục nhằm giảm thiểu sự chấp ngã vị kỷ đồng thời phát triển lòng từ bi nơi mình. Sự khó khăn và bản chất không bao giờ dứt của những việc tu tập này được bộc lộ trong lời tuyên bố của Thiền sư Bạch Ẩn: "Tôi đã từng trải qua mười tám lần đại ngộ, còn với những lần thức ngộ nho nhỏ khác, tôi không thể nào nhớ hết." Một nan ngộ công án nổi tiếng khác là: Ngũ Tổ Pháp Diễn nói: "Ví như một con trâu đi qua khung cửa, đầu, sừng, và bốn chân đã lọt, sao đuôi lại không lọt được?" Ở đây chúng ta nên hiểu rõ rằng chướng ngại thực sự không phải xuất phát từ cái đầu hay cái đuôi con trâu. Trên thực tế, không hề có một chướng ngại nào cả; ngay từ đầu, toàn bộ con trâu, từ đầu đến đuôi, đã đi qua, đang đi qua, mọi lúc và mọi thời. Sư Bạch Ẩn và Đông Lãnh cũng xếp công án dưới đây vào nhóm nan ngộ: Một bà lão dựng một túp lều, cung cấp vật thực cho một nhà Sư tu hành rỗng rã suốt hai mươi năm. Thường thường bà cho một cô gái trẻ đến dâng thức ăn cho nhà sư. Một hôm, với mục đích trắc nghiệm mức độ nội chứng của nhà sư, bà lão bảo cô gái ấy ôm lấy rũ nhà sư và hỏi ông ta: "Bây giờ thì ông làm gì đây?" Nhà sư đáp: "Một thân cây khô mọc giữa vùng núi đá lạnh; không có chút hơi ấm sưởi qua ba tháng mùa đông." Cô gái bèn kể lại sự việc cho bà lão nghe, và

bà lão nói: "Thế mà ta đã phí mất công của để chu cấp thực vật và chỗ ở cho một kẻ như thế suốt hai mươi năm trời!" Bà lão bèn đuổi vị sư ấy đi và đốt trụi túp lều. Nhóm công án thứ năm là nhóm công án "hoàn thiện." Nhóm công án "hoàn thiện" được sử dụng để tu tập sự bất động của cái tâm điềm nhiên, tự tại và kiên cố giữa những biến động của cuộc đời. Các Thiền giả thâm ngộ không khởi tâm sân hận dẫu bị bất cứ sự kích động nào bên ngoài. Mặc dầu các Thiền sư có thể vẫn luôn mắng nhiếc đệ tử của họ, thường là khá dữ tợn, những hành động như thế vốn xuất phát từ lòng từ ái và trí tuệ, chứ không phải vì giận dữ. Sự giận dữ của vị Thiền sư thường bùng phát và trôi đi rất nhanh, dẫu sự việc có thể làm cho vị thiền sinh hoang mang và bối rối. Một cái tâm điềm nhiên có sức lan tỏa và tạo ra một tác động thâm lắng, nhưng mạnh mẽ và sâu sắc, đối với môi trường bên ngoài. Niềm vui và lòng ham muốn giúp đỡ mọi người khởi lên từ trong đó. Vào giai đoạn này, hành giả toàn tâm đón nhận tứ đại nguyện của một vị Bồ Tát:

"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."

Dưới đây là một công án "hoàn thiện" quan trọng khác: Một hôm, Thiền sư Đức Sơn ôm bát ra khỏi thiền đường, Sư Tuyết Phong liền hỏi: "Cái lão già này, chuông chưa gióng, trống chưa đánh, mà lại ôm bát đi đâu đây?" Đức Sơn bèn quay trở về phương trượng. Tuyết Phong bèn kể lại chuyện này cho Nham Đầu Toàn Khoát nghe. Nham Đầu nói: "Đường đường là Hòa Thượng Đức Sơn mà chưa hiểu câu nói tối hậu." Đức Sơn nghe được, sai thị giả gọi Nham Đầu vào phòng hỏi: "Ông chê lão Tăng phải không?" Nham Đầu nói nhỏ ý mình, Đức Sơn bèn thôi. Hôm sau, Đức Sơn thượng đường, quả nhiên khác với vẻ thường. Nham Đầu ra trước Tăng chúng, vỗ tay cười lớn và nói: "Cũng may lão già biết câu tối hậu. Mai sau trong thiên hạ chẳng ai làm gì nổi lão!"

Niệm Phật Và Công Án: Trong những bức thư được viết bởi Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc gửi cho những đệ tử tại gia của mình, thiền sư cũng thảo luận về lợi ích tương đối của Niệm Phật và công án, coi như là công cụ dẫn đến trạng thái chứng ngộ. Thiền sư Bạch Ẩn không xem nhẹ giá trị của Niệm Phật, mà trên phương diện thực hành vốn là phương cách tu tập chính yếu trong tâm của những tín đồ Tịnh Độ, nhưng Thiền sư Bạch Ẩn nghĩ rằng việc tu tập công án có hiệu quả hơn

trong việc phát khởi nghi tình trong tâm của hành giả, và chính nghi tình này cuối cùng làm khởi lên kinh nghiệm Thiền. Niệm Phật cũng có thể thành tựu điều này, nhưng chỉ là ngẫu nhiên và trong vài trường hợp ngoại lệ mà thôi; bởi vì chẳng có gì tiềm ẩn trong Niệm Phật có thể khơi dậy nghi tình cả. Có một người tên Sokuwo, là một tín đồ niệm Phật. Nhờ nhất tâm tu tập, ông ta chứng đắc chân lý Phật giáo. Bạch Ẩn không hẳn bảo thủ trong việc thực hành công án, nhưng ngài không muốn thấy các môn đồ của mình quay lưng lại với pháp môn mà họ thường tu tập. Trong một lá thư gửi cho Sokuwo, Thiền sư Bạch Ẩn viết: “Khi lão Tăng nói rằng 'Vô' và Danh hiệu Phật hay Niệm Phật đều ngang nhau, lão Tăng không nên quên nói đến một sự khác biệt nào đó giữa hai thứ này về mặt kinh nghiệm chung cuộc và chiều sâu của trực giác. Đối với những đệ tử tu Thiền có căn cơ cao nhất đều muốn chấm dứt sự rò rỉ của những vọng tưởng nhị nguyên và dẹp đi đám mây mờ vô minh, thì chẳng có thứ gì so với hiệu lực của chữ 'Vô'.”

Nội Quán Luận: Nội Quán Luận là bộ Thiền Luận được Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc biên soạn vào năm 1757. Văn bản chỉ gồm có một phần. Trong bộ luận này, Thiền sư Bạch Ẩn nói về vấn đề "Thiền Bệnh," thường gây đau khổ cho những ai tu tập thiền một cách rộng rãi. Sư diễn tả chi tiết những khó khăn của chính mình với thân bệnh và tâm bệnh liên hệ tới thiền tập. Sư kể lại những buổi thăm viếng một vị Đạo sĩ tên Hakuyu, người đã chỉ dạy cho Sư cách chữa trị hữu hiệu, thực tập sự quán sát bên trong được biết như là "Nội Quán."

Oan Ưng Không Cần Biện Bạch!: 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 lặng lẽ 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 bồng đứa 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 thượng 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?" Hành giả tu thiền nên học lấy tấm gương sáng tuyệt vời này của Thiền sư Bạch Ẩn. Đối với một người tu hành chân chính như Bạch Ẩn thì oan ức không cần biện bạch, vì còn biện bạch là nhân ngã chưa xả.

Ông Chỉ Kinh Qua Hương Vị Thiền Ngoài Đầu Lưỡi!: Khi Nga Sơn Huệ Trác (1727-1797) bất chợt nghe tin Bạch Ẩn đã được thỉnh đến kinh đô Edo để thuyết giảng về chủ đề "Bích Nham Lục." Nga Sơn lại khởi lên ý nghĩ "Chừng nào mà mình chưa gặp mặt vị thiền sư danh tiếng ấy, mình chưa xứng đáng làm một thiền giả thật thụ." Mặc dầu Nguyên Tín lại cản ngăn, nhưng Nga Sơn quyết tâm lên đường tìm gặp đại sư Bạch Ẩn. Khi Nga Sơn trình bày chỗ sở ngộ của mình, thiền sư Bạch Ẩn quát đuổi ông ra ngoài, "Quả là đồ lang băm, dám đến trước mặt ta thở ra những lời lẽ thối tha như thế này?" Và Bạch Ẩn ném Nga Sơn ra ngoài. Sau ba lần bị Bạch Ẩn ném ra ngoài, Nga Sơn vẫn không từ bỏ ý định. Nga Sơn vẫn nghĩ rằng mình đã thật sự giác ngộ, chỉ vì Bạch Ẩn cố tình không chịu ấn chứng cho mình mà thôi. Vào đêm chót của pháp hội, Nga Sơn tự nghĩ: "Bạch Ẩn thật sự là một thiền sư vĩ đại nhất đương thời, không thể nào vô cớ mà ông phủ nhận và không chịu ấn chứng cho mình một cách quyết liệt như thế. Hẳn là Bạch Ẩn phải có lý của ông ta." Lúc bấy giờ Nga Sơn mới đi đến tạ lỗi với Bạch Ẩn, và thành tâm cầu pháp. Bạch Ẩn nói: "Ông chưa thực sự chứng ngộ. Cái mà ông kinh qua chỉ là hương vị Thiền ngoài đầu lưỡi mà thôi. Ông sẽ suốt đời mang bên mình một lớp da Thiền giả. Cho dầu ông có thể khéo biện giải lý Thiền, nhưng điều này sẽ không giúp ích gì cho ông khi đứng trước bờ mé sanh tử. Nếu ông muốn triệt ngộ hoàn mãn, ông phải nghe cho được âm thanh của tiếng vỗ của một bàn tay." Trong bốn năm kế tiếp, Nga Sơn (1727-1797) hành thiền tọa dưới sự hướng dẫn của Thiền sư Bạch Ẩn, và tiếp tục dưới sự dạy dỗ của Thiền sư Đông Lãnh Viên Từ sau khi Bạch Ẩn thị tịch. Chính lúc dưới sự hướng dẫn của Thiền sư Đông Lãnh, cuối cùng Nga Sơn nhận được "ấn chứng giác ngộ." Thiền sư Nga Sơn Huệ Trác trở thành một trong những người đệ xuất nổi trội nhất của thứ mà người đương thời gọi là "Thiền Bạch Ẩn," và có lúc Sư làm trụ trì chùa Shoin-ji. Hai đệ tử nổi pháp quan trọng nhất của Sư là Thiền sư Ôn Sơn và Thiền sư Độc Trạm.

Ông Chỉ Là Hạng Căn Tánh Trì Động, Đừng Vọng Tưởng Đến Chuyện Thành Đạo!: Thiền sư Chodo tu học dưới sự hướng dẫn của thiền sư Kogetsu và ngộ được Không Giới. Vào thời gian này, đạo tràng của thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc rất hưng thịnh, thiền giả khắp nơi trong xứ đổ về đó để được nghe lời chỉ dạy của vị đại thiền sư này. Sư Chodo muốn đến để tranh luận pháp với thiền sư Bạch Ẩn, nhưng Kogetsu khuyên ông đừng đi. Chodo không nghe, nên thiền sư Kogetsu bảo: "Nếu con cứ nài nỉ, thôi để ta viết một lá thư giới thiệu cho Bạch Ẩn." Thế là Chodo mang lá thư của thầy và khởi hành đi đến chỗ của thiền sư Bạch Ẩn. Khi Chodo đến nơi thì thiền sư Bạch Ẩn đang tắm, Chodo bước ngay vào phòng và trình bày ngay chỗ sở ngộ của mình. Bạch Ẩn nói: "Nếu ông nôn nóng như vậy, chắc là không muốn trở về tay không. Nhưng thôi bây giờ thì ông hãy tạm ở lại đây cái đã." Lúc bấy giờ, Chodo nghĩ rằng Bạch Ẩn đã ấn chứng cho mình. Khi tắm xong, Chodo đến tham kiến thiền sư Bạch Ẩn theo đúng nghi thức, trình lá thư của Kogetsu. Mở lá thư của thầy ông Chodo, Bạch Ẩn thấy lá thư chỉ có vắn vệt đôi dòng: "Chàng trai này không phải là người không có kiến giải, nhưng anh ta có khí độ nhỏ nhen. Xin hãy vui lòng dùng phương tiện mà độ cho anh ta." Đọc xong thư, Bạch Ẩn lập tức quát Chodo: "Ông chỉ là hạng căn tánh trì động, tâm lượng hẹp hòi. Có lợi ích gì khi ông vọng tưởng đến chuyện thành đạo?" Khi bị Bạch Ẩn giật mất đi kiến giải của mình, Chodo liền phát điên lên, không thể phục hồi thần trí được. Ông trở về bản quán và dựng lên một thiền sảnh nhỏ, tự mình tu luyện và giáo chúng. Theo truyền thống thiền viện, vào tuần lễ đầu tiên của tháng chạp, các thiền viện tại Nhật thường tổ chức tuần lễ "Lập Bát Nhiếp Tâm" để kỷ niệm ngày Phật Thích Ca thành đạo. Vào dịp này, Chodo thường bắt các chú tiểu và các chú mèo vào ngồi thiền trong thiền sảnh. Mỗi khi các chú mèo bỏ chạy, Chodo thường bắt chúng lại và đánh phạt vì vi phạm luật lệ. Về sau này, Bạch Ẩn thường tự trách mình: "Ta đã từng giáo hóa cho rất nhiều đồ đệ, chỉ phạm lỗi trong hai trường hợp, mà Chodo là một".

Ông Thật Đáng Thương, Là Đồ Quỷ Trong Hang!: 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 chẻ củi. 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 chơi 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?” Thiền sư Chánh Thọ bắt đầu kể câu chuyện về cuộc nói chuyện cuối cùng của một vị Thiền 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.

Phật Pháp Mà Ta Truyền Dạy Cho Ngài Chỉ Có Vậ Thôi!: Một trong những vị lãnh chúa ở miền Tây nước Nhật tìm đến thiền sư Bạch Ẩn (1686-1769) 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!"

Phật Tính: Bản thể toàn hảo, hoàn bị vốn có nơi sự sống hữu tình và vô tình. Phật tính trong mỗi chúng sanh đồng đẳng với chư Phật. Chủng tử tỉnh thức và giác ngộ nơi mọi người tiêu biểu cho khả năng tỉnh thức và thành Phật. Bản thể toàn hảo và hoàn bị sẵn có mỗi chúng sanh. Phật tính ấy sẵn có trong mỗi chúng sanh, tất cả đều có khả năng giác ngộ; tuy nhiên, nó đòi hỏi sự tu tập tinh chuyên để gặt được quả Phật. Trong thiên, việc đạt tới Phật tính là lẽ tồn tại và mục đích cao nhất của mọi chúng sanh. Bởi lẽ mọi chúng sanh đều có Phật tính, vấn đề ở đây không phải là chuyện đạt được bất cứ thứ gì, mà là chúng ta

có thể thấy và sống với bản tính toàn thiện ban đầu của chúng ta trong cuộc sống hằng ngày cũng đồng nghĩa với việc thành Phật vậy. Theo Bạch Ẩn, một Thiền sư Nhật Bản nổi tiếng, Bản tánh của Phật là đồng nhất với điều mà người ta gọi là “Hư Không.” Mặc dù Phật tánh nằm ngoài mọi quan niệm và tưởng tượng, chúng ta có thể đánh thức nó trong chúng ta vì chính bản thân của chúng ta cũng là một phần cố hữu của Phật tánh.

Số Địa Ngục Mà Ta Vào Lên Đến Tám Vạn Bốn Ngàn!: Một vị võ sĩ dưới trướng một lãnh chúa trong vùng đến tham vấn với thiền sư Bạch Ẩn (1686-1769). 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 đầu, 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 thẳng vô mặt của vị võ sĩ, nói: "Đồ hèn! Võ sĩ đạo là hạng dũng sĩ trung thành với chủ nhân, không sợ cảnh dầu 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.

Tại Sao Lại Dùng Giấy Cũ Để Chùi Địch Phật Chứ? (Cuồng Thiền): Trong chúng của Bạch Ẩn (1686-1769), có một vị Tăng điên rồ, tự cho mình đã đạt được đại giác về tự tánh Phật. Ông Tăng này xé hết 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 địch 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 địch Phật chứ?" Bạch Ẩn liền nói: "Ông sai rồi! Tại sao lại lấy giấy cũ và đã có viết chữ để chùi địch 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.

Tâm Cơ Chuyển Hóa: Lực vận chuyển của tâm nhằm mở mắt Thiền. Nếu như từ trước đến giờ, chúng ta chỉ xét cái ngộ ở phạm vi khách quan, thì sự mở con mắt Thiền trong chỗ ngộ nhập hầu như không có gì khác thường lắm. Vị thầy đưa ra một vài xét đoán nào đó, và nếu đúng thời cơ, người đệ tử chứng ngay lý nhiệm mầu bấy lâu chưa hề mơ tưởng đến. Tất cả hầu như tùy ở tâm trạng, hoặc mức độ dọn sẵn có trong chốc lát ấy. Rốt cuộc Thiền là một chuyện tình cờ, có lẽ nhiều người nghĩ như vậy; nhưng chúng ta biết rằng Nam Nhạc Hoài Nhượng phải mất đến tám năm trường vật lộn với câu hỏi của Huệ Năng "Mà cái gì đến?" chúng ta mới thấy vô số những đôn đầu ê chề ray rứt tâm hồn Nam Nhạc như thế nào trước khi ông đi đến giải quyết cuối cùng bằng câu đáp: "Nói tự như cái gì đều chẳng đúng." Chúng ta phải nhìn sâu vào khía cạnh tâm lý của ngộ, nghĩa là vào những then máy thầm kín mở ra cánh cửa muôn đời huyền bí của tâm hồn con người. Muốn được như vậy, tốt hơn hết là chúng ta phải dẫn lại lời tự thuật của vài thiền sư mà nay vẫn còn được lưu giữ. Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc (1686-1769) đã thuật lại sự tâm chứng của sư: "Năm hăm bốn tuổi, tôi đến chùa Anh Nghiêm ở Echigo. Hòa thượng trao cho tôi chữ 'Vô' của Triệu Châu. Tôi chuyên nhất tham quán, ngày đêm không ngủ, quên cả ăn uống, thì bỗng dưng khối đại nghi chiếm trọn tâm thần tôi, Tôi cảm như đọng cứng lại trong một cánh đồng băng giá trải rộng ngàn vạn dặm, và trong tôi là một cảm giác vô cùng thanh tịnh và khinh an. Tôi hết đường tới, bật đường lui. Như một kẻ ngốc, như một tên ngu dại, tôi không thấy gì khác hơn chữ 'Vô' ấy của Triệu Châu. Tôi vẫn tham dự những thời nói pháp của thầy, nhưng lời nói sao mà xa xôi như từ muôn dặm vọng về. Đôi khi tôi có cảm tưởng như bay giữa hư không. Tình trạng này kéo dài suốt cả tuần lễ, cho đến một buổi chiều, một tiếng chuông chùa từ xa vọng lại làm cho tất cả sụp đổ tan tành.

Quả đó chẳng khác nào như đập bể một bồn nước đá, hoặc xô ngã một ngôi nhà ngọc. Phút chốc tôi thức tỉnh, và thấy chính mình là Nham Đầu, vị tổ sư thuở trước, qua bao thế sự thăng trầm vẫn không mất mấy may gì. Mọi điều ngỡ vực, hoang mang từ trước bỗng tiêu tan như băng tuyết gặp vầng dương. Tôi reo lớn: 'Kỳ lạ thay, kỳ lạ thay, không có sanh tử luân hồi nào phải thoát ra, cũng không có bồ đề nào phải dụng tâm cầu được. Tất cả cát đằng kim cổ một ngàn bảy trăm câu thật chẳng đáng bỏ công đề xướng'."

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

Thiền Pháp Dưỡng Sinh: Cũng như nhiều thiền Tăng khác, khi còn trẻ Bạch Ẩn Huệ Hạc (1686-1769) đã trải qua trạng thái sơ ngộ trước khi đạt đến sự giải thoát hoàn toàn. Vì vậy ông đã dồn hết tâm lực của mình vào công phu thiền định với ước nguyện đạt được sự chứng ngộ toàn mãn. Sau một tháng chuyên tâm nỗ lực, Bạch Ẩn Huệ Hạc bước vào trạng thái quên ăn quên ngủ. Cuối cùng tâm và phổi của ông bị ảnh hưởng một cách thậm tệ, và ông thường cảm thấy ù tai và tê lạnh nơi chân. Thân thể ông trở nên yếu ớt, tâm thần bồn chồn và liên tục bị ảo giác. Bạch Ẩn Huệ Hạc tự mình cảnh giác; và ông đã tìm thầy chữa trị nhưng bệnh vẫn không hề thuyên giảm. Sau đó có người khuyên Bạch Ẩn Huệ Hạc nên tìm đến ẩn sĩ Hakuyushi, một dị nhân ẩn cư trong hang động tại vùng núi phía đông cố đô Kyoto. Người ta tin rằng

Hakuyushi đã sống trên hai trăm tuổi. Ẩn cư chốn sơn lâm cùng cốc và không thích tiếp xúc với khách viếng. Khi nào có ai đó đến tìm ông, ông thường lẩn tránh. Dân địa phương xem ông như một vị phù thủy. Ông rất thông thạo về chiêm tinh và hiểu biết sâu về y thuật. Tuy nhiên, nếu có người thành tâm đến xin lời khuyên của ông, ông thường cho họ một vài ý kiến rất bổ ích. Sau đó, Bạch Ẩn Huệ Hạc tìm gặp Hakuyushi vào mùa đông năm 1710. Đi sâu vào vùng núi miền đông vùng ngoại ô của cố đô Kyoto, Bạch Ẩn dò đường từ những tiểu phu. Cào bởi tuyết mà đi bộ qua những vách đá lởm chởm đầy chông gai để đến được một hang động với một bức rèm rong phủ ngay cửa hang. Nhìn qua rèm, Bạch Ẩn thấy Hakuyushi đang ngồi bên trong với đôi mắt nhắm nghiền. Hakuyushi ngồi đó với mái tóc đen dài chấm tới đầu gối với nước da sáng hồng. Trên chiếc bàn đá là ba quyển sách: một cổ thư Nho giáo, một quyển Lão giáo, và một bộ kinh Phật. Không thấy có dụng cụ làm bếp hay giường chiếu gì cả. Cả không gian thanh tịnh và siêu việt thoát trần. Bạch Ẩn ngập ngừng và rụt rè nói với ẩn sĩ Hakuyushi về những triệu chứng bệnh hoạn của mình và cầu xin ông giúp cứu chữa. Thoạt tiên ẩn sĩ Hakuyushi vẫn ngồi yên làm như không nghe thấy gì và xin lỗi không làm gì được, nhưng Bạch Ẩn vẫn tiếp tục nài nỉ cho đến khi Hakuyushi đồng ý xem xét những triệu chứng bệnh hoạn của mình. Sau khi khám bệnh cho Bạch Ẩn, ẩn sĩ Hakuyushi chau mày nói: "Chính ông đã gây ra bệnh hoạn cho mình. Hành thiền quá độ đã dẫn đến những triệu chứng này. Ta sợ rằng giờ đây không ai có thể cứu được ông; các phương thức trị liệu thông thường như châm cứu, xoa bóp, và thuốc men không thể trị được căn bệnh này. Nội quán đã làm ông tàn phế. Nếu ông không gây dựng những ảnh hưởng tốt của nội quán, không tự mình vận dụng những hiệu quả dưỡng sinh của phép nội quán, bệnh ông sẽ chẳng bao giờ được chữa lành. Đây chính là ý nghĩa của câu nói 'Kẻ bị té ngã xuống đất chỉ có thể tự mình đứng lên từ mặt đất.'" Bạch Ẩn nói ông sẽ ngưng hành thiền để có thể chữa lành bệnh. Ẩn sĩ Hakuyushi cười nói: "Thật ra, hành thiền không phải là nguồn gốc của bệnh. Nói chung, 'hành thiền mà không có người hành và không có việc để hành, thì đó mới đích thực là hành thiền.' Hành thiền quá độ là sai. Ông trở nên bệnh hoạn là do bởi ông hành thiền quá độ; giờ đây ông nên trở về chỗ 'hành thiền mà không thấy có người hành và không thấy có việc để hành' để đối trị với tật bệnh của mình." Nói xong, ẩn sĩ Hakuyushi đã tận tình truyền dạy các kỹ thuật và phương

pháp đúng đắn của thanh tịnh thiền, với những lời viên dẫn trong kinh Phật và ngữ lục Thiền. Ấn sĩ Hakuyushi còn nói đến một kỹ thuật thần diệu dùng để đối trị các chứng căng thẳng thần kinh và suy nhược cơ thể. Bạch Ẩn Huệ Hạc xin vị ẩn sĩ giải thích chi tiết. Ấn sĩ Hakuyushi giải thích: "Khi cảm thấy mệt mỏi trong lúc thực tập tập trung tư tưởng, ông nên hướng tâm thực hành quán tưởng theo cách như sau. Hãy tưởng tượng một quả cầu mềm có mùi thơm nhẹ nhàng và thanh tịnh của chất bơ đang ngự trên đỉnh đầu. Hương vị của nó làm tươi mát cả cái đầu một cách thật vi tế, rồi từ từ lan xuống vai, ngực, lồng phổi, gan, dạ dày, ruột, rồi xuống tận đến xương mông. Lúc này những nghẽn tắc trong lồng ngực sẽ chảy xuống êm ả như nước qua thân thể rồi đổ thẳng xuống đôi chân rồi dừng lại ở đó. Hãy tiếp tục quán tưởng về một dòng khí ấm từ quả cầu trên đỉnh đầu chảy dồn xuống cơ thể, tạo thành một khối được chất thơm tho hòa lẫn vào nhau, từ đan điền tỏa khắp châu thân. Khi dụng tâm quán tưởng như vậy, tất cả chỉ là sự thể hiện của tâm, ông sẽ ngửi được một mùi hương dịu dàng và thọ nhận một cảm giác an lạc khó tả. Thân tâm ông sẽ cùng nhau hòa điệu một cách thư giãn và dễ chịu. Sự nghẽn tắc sẽ không còn, khí huyết toàn thân sẽ dễ dàng lưu chuyển, da dễ tươi nhuận và sẽ có rất nhiều khí lực cũng như nhựa sống tuôn chảy trong thân thể của ông. Nếu ông kiên trì luyện tập như vậy, sức khỏe và tinh thần của ông sẽ tăng dần. Hiệu quả của phép quán tưởng này nhanh hay chậm còn hoàn toàn tùy thuộc vào sự chuyên chú và tinh cần của chính ông. Trong quá khứ ta cũng có nhiều bệnh còn tệ hơn bệnh của ông. Tuy nhiên, nhờ dùng phép quán tưởng này mà ta có thể tự chữa bệnh cho mình chỉ trong vòng một tháng. Bây giờ, ta có thể sống trong vùng núi non mà không phải sợ là phải chịu đói lạnh nữa. Tất cả đều nhờ vào năng lực và hiệu quả của phép quán tưởng này." Bạch Ẩn ra về sau khi nhận được những lời chỉ giáo này. Sau ba năm luyện tập, ông đã hoàn toàn bình phục. Không những hết bệnh, mà ông còn có khả năng tập trung tư tưởng vào nghi tình nữa. Cuối cùng ông đã nhiều lần nhập được vào đại định, thực chứng cảnh giới cực kỳ an lạc và có nhiều tri kiến phúc lạc kỳ diệu. Bạch Ẩn có tuổi thọ rất cao, nhờ vào những năm tháng luyện tập các pháp môn dưỡng sinh học được từ ẩn sĩ Hakuyushi.

Thiền Tọa Tụng: Bạch Ẩn (1686-1769) 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 thiên sinh bình thường thành một Tổ Sư Thiên vĩ đại. Trong những trường hợp này, Bạch Ẩn đã đặt lòng tin tuyệt đối ở chân lý Thiên, 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 Thiên, 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 thiên sư vĩ đại nhất trong lịch sử Thiên tông Nhật Bản. Theo nhiều học giả Nhật Bản, phải đến năm trăm năm mới có một nhân vật như thiên sư Bạch Ẩn xuất hiện. Hầu như chỉ với công sức của bản thân mình, thiên sư Bạch Ẩn đã làm sống lại dòng Thiên 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 Thiên. 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 thiên tọa tĩnh tâm, là điều ngày càng bị xem nhẹ để nhường chỗ cho sự nghiên cứu các văn bản thiên 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 Thiên Ca." Tụng ca của thiên sư Bạch Ẩn hay các bản văn chính thức của Bạch Ẩn (1686-1769) 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 Thiên 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 Thiên ở vùng Bắc Mỹ. Trong thánh ca nổi tiếng về thiên 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 Thiên. Tụng ca thường bắt đầu bằng câu: "Xét tận cùng, mọi sinh linh đều là Phật" và tiếp tục tụng ca bằng cách ca ngợi thiên tĩnh tọa như phương tiện có hiệu quả nhất để thức tỉnh chân lý căn bản của Phật giáo. Bài tụng nổi tiếng này chẳng những là một lời biện minh cho giá trị của thi kệ Thiên khi khẳng định rằng một khi đã đạt ngộ, mọi lời ca điệu múa đều là Pháp âm (người ta có thể tự tại du hý cõi pháp giới), mà đây còn cho

chúng ta thấy được những bút tích của vị đại Thiền sư đã góp phần xứng đáng nhất vào sự luận giải tông chỉ nhà Thiền. Dưới đây là toàn bộ nội dung của "Bạch Ẩn Tọa Thiền Ca," theo quyển "Thiền: Buổi Đầu Tại Tây Phương":

"Khởi thủy chúng sanh là Phật
 Tựa hồ nước cùng băng
 Ngoài nước, không có băng
 Ngoài chúng sinh, chẳng có Phật
 Đạo gần bên chẳng biết
 Mãi tìm cầu xa xôi
 Thật đáng thương xót thay!
 Như kẻ trong nước kêu khát
 Như con nhà phú gia
 Lại tha phương cầu thực
 Ta trôi lặn sáu cõi
 Bối tự ngã mê lầm
 Vật vờ trong vô minh
 Làm sao thoát sanh tử?
 Pháp môn Thiền Đại Thừa
 Cao siêu chẳng thể bàn
 Mọi pháp hạnh tôn quý
 Bố thí, trì giới, niệm Phật
 Sám hối và khổ hạnh
 Và mọi công đức khác
 Đều phát từ Thiền định
 Nên Tọa thiền chánh định
 Giải trừ mọi ác nghiệp
 Đâu còn lầm ác đạo
 Cõi Tịnh Liên kê bên.
 Thành kính nghe pháp này
 Ngợi ca và hoan hỷ
 Hành trì theo pháp này
 Núi phước huệ vô biên
 Nếu tự mình nội quán
 Kiến chiếu vào tự tánh
 Một khi đã thực chứng
 Tự tánh vốn dĩ không

Tự ngã đồng vô ngã
 Vượt tự ngã xảo ngữ
 Nhân quả môn mở toang
 Đại Đạo chẳng hai ba
 Sắc tướng là vô tướng
 Lui tới tất thông dong
 Tâm niệm là vô niệm
 Du hý cõi pháp giới
 Trời tam muội bao la
 Sáng ngời trăng trí tuệ
 Ngoài ta là thứ gì
 Bốn lai nào thiếu chi
 Niết Bàn ngay trước mắt
 Cõi này là Tịnh Liên
 Thân này là thân Phật."

Thiền sư Bạch Ẩn muốn nói gì trong bài Thiền Tọa Tụng này? Thuật ngữ "từ khởi thủy" có nghĩa gì trong lời khẳng định mạnh mẽ này? Phải chăng nó có nghĩa là từ vô số kiếp kiếp về trước mà con người có thể biết được, bằng cách nào đó chúng ta vẫn luôn có, hoặc vẫn luôn là Phật? Câu "Khởi thủy chúng sanh là Phật" chẳng khác gì tiếng chuông cảnh tỉnh. Cái khởi thủy ấy từ đâu? Cái khởi thủy ấy có từ khi nào? Nếu chúng ta không đưa được nó về quá khứ, cũng không đưa nó được đến tương lai, phải chăng chúng ta nên xem xét nó ở thời điểm hiện tại? Khi các triết gia đại chúng nói về cách sống trong hiện tại, "ngay ở đây và ngay lúc này," họ đã để vượt mất điểm đích. Về cơ bản, không có chuyển động, biến đổi và hình thành: tất cả đều là thời gian. Theo Albert Low trong quyển "Thiền: Truyền Thống và Chuyển Tiếp," hình ảnh nước và băng giống như ẩn dụ về một cái bình đất nung. Chiếc bình thể hiện cái hình thái bên ngoài và đất sét thể hiện cái bản chất của nó. Ở đây chúng ta có thể nói Phật là bản chất của tất cả chúng sanh. Tất cả mọi nhận thức và ý niệm, kể cả ý thức của chúng ta về cái bản chất ấy, cũng như tất cả mọi thứ mà chúng ta thấy, nghe, nếm, tiếp xúc, cảm giác, đều là hình thức mang cái bản chất Phật tánh ấy. "Đạo gần bên chẳng biết," quả là như vậy! Mỗi người chúng ta từ sáng cho đến tối, là một dòng hiểu biết không ngừng tuôn chảy, một bản giao hưởng bất tận gồm vô số giai điệu trầm bổng của năng lực tri giác. Chúng ta chẳng bao giờ tách rời khỏi dòng chảy hiểu biết ấy; mọi

thời đều là hiện tại. Cuộc sống là một bí ẩn lớn, mà cũng chẳng chút bí ẩn nào cả. Niềm an lạc đến từ việc thấy rằng không có an lạc mà không mâu thuẫn, nhưng niềm an lạc khi nhận thấy rằng mâu thuẫn cũng xuất phát từ kiến thực tại. Chim bay trên trời, cá lội dưới nước, con người sống trong năng lực hiểu biết. Hành giả tu Thiền hãy tự mình thức ngộ. Tất cả những gì người khác tìm thấy vốn không thuộc về mình. Hãy tự mình tìm kiếm và nắm bắt. Khi mình tọa thiền và hít vào, cái gì đang hiện hữu? Khi mình thở ra, cái gì đang hiện hữu? Tất cả những gì người khác thuyết giảng là kinh nghiệm nhận thức của họ, chẳng có quan hệ gì đến mình. Hãy thành tâm tự vấn: Cái gì đang hiện hữu? Thật đáng thương xót thay! Chúng ta, những đứa con nhà phú gia lại tha phương cầu thực. Thật vậy, chúng ta, những chúng sanh con người cũng giống như anh chàng "Cùng Tử" trong Kinh Pháp Hoa, ý nói chúng sanh trong tam giới. Theo Kinh Pháp Hoa, có một đứa con trai của một phú gia đi lạc khỏi nhà và lang thang trong nghèo đói trong nhiều năm, quên mất đi cội nguồn xuất thân của mình. Về sau, bước chân lang bạt cuối cùng đưa anh ta trở lại quê hương bản quán. Nhận ra đứa con trai của mình, vị phú gia biết rằng nếu ông ta nhận con ngay lập tức, đứa con khốn khổ ấy sẽ không khỏi hoài nghi và ngại ngùng. Vì thế, vị phú gia đã thu xếp để mượn anh ta vào giúp việc trong nhà, tạo cho anh ta điều kiện thăng tiến của mình. Từ từ vị phú gia mới kể cho người con nghe về cội nguồn của mình khi nhận ra anh ta đã sẵn sàng biết được sự thật. Câu chuyện này hàm ý nói đến tình trạng của những con người trong đời thường của chúng ta. Chúng ta vốn thừa hưởng một sản nghiệp vô tận, nhưng lúc nào cũng cảm thấy mình đang sống trong thiếu thốn. Với mẫu chuyện này, chúng ta có thể tự hỏi: "Cái gia sản vô tận bị lãng quên ấy, cái kho tàng thuộc quyền sở hữu chính đáng của chúng ta, là cái gì?" Một số người có thể trả lời là tuệ giác huyền thâm, hay suối nguồn yêu thương, hay trạng thái siêu ý thức. Còn về chuyện lăn trôi trong lục đạo, trong vũ trụ quan Phật giáo, sáu cõi luân hồi của chúng sanh (chúng sanh tạo các nghiệp khác nhau rồi bị nghiệp lực thúc đẩy, dẫn dắt đến sáu loại đầu thai, qua lại trong sáu nẻo, sanh rồi tử, tử rồi sanh, như bánh xe xoay vần, không bao giờ dừng nghỉ, hoặc vào địa ngục, hoặc làm quỷ đói, hoặc làm súc sanh, hoặc A Tu La, hoặc làm người, hoặc làm trời, Đức Phật gọi đó là luân chuyển trong lục đạo). Với một số người, đó có thể là những thế giới khách quan, những địa điểm mà chúng sanh có thể trú ngụ. Số khác lại

cho rằng đó là các cảnh giới chủ quan, xuất phát từ kinh nghiệm thức ngộ của con người. Tuy nhiên, cũng có thể sáu cõi ấy không phải là những thế giới cụ thể hay cảnh giới tâm linh nào cả, cũng có thể chúng thuộc về những vùng không gian và thời gian khác, không hẳn là khách quan hay chủ quan đối với tâm trí của chúng ta. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng một khi chúng ta chưa nhận thức và vận dụng kho tàng giác ngộ của mình, không có cảnh giới nào tồn tại ngoài sự vô minh và đau khổ cả. Theo Thiền sư Bạch Ẩn, mê lầm tự ngã đã làm cho chúng ta tiếp tục lăn trôi trong sáu cõi. Nói cách khác, Thiền sư Bạch Ẩn nói rằng nguyên nhân của đời sống vô minh và khổ đau là vọng tưởng sai lầm về tự ngã bởi vì chúng ta đang đón nhận một thứ gì đó mà chúng ta chưa hiểu rõ về nó, từ đó chúng ta cho rằng mình đang thiếu thốn, trong khi thực ra mình vốn có một kho tàng giàu có. Ảo tưởng về tự ngã cũng là ảo tưởng về sự nghèo túng về tâm linh. Ảo tưởng rằng "tôi" là cái gì đó quan trọng hơn tất cả những gì đang hiện hữu. Tại sao lại theo đuổi một mục tiêu chưa rõ ràng để gạt bỏ đi kho báu vốn có của mình. Nếu chúng ta cứ tiếp tục lang thang hết u đồ này tới u đồ khác thì làm sao chúng ta có thể thoát ly sanh tử? Theo Thiền sư Bạch Ẩn, chỉ có Định và Tuệ mới có thể giúp đưa chúng ta đến pháp môn giải thoát (cổng của con đường đi đến tự tại). Thiền, với bản chất cũng như tên gọi của nó, đặt quá trình thực hành thiền định lên trên mọi pháp môn tu tập khác. Theo Thiền sư Bạch Ẩn, hành thiện tích phước, cứu độ chúng sanh, tuân thủ giới luật, và mọi hình thức sống đúng đều xuất phát từ tu tập thiền định. Dĩ nhiên, Sư không có ý nói rằng thiền định có thể thay thế được tất cả những pháp môn khác. Sư nói rằng chánh định có khả năng giải trừ ác nghiệp, chứ không phải chỉ một lần ngỗ thiền. Có một lời dạy rằng một khi chúng ta đi theo Phật đạo, một khi chúng ta hoàn toàn dốc tâm tìm kiếm chân lý, mọi thứ đều được chu toàn. Điều này không có nghĩa là chúng ta không còn khổ đau nữa, nhưng khổ đau sẽ được chúng ta nhìn nhận với cách thức hoàn toàn khác. Nhưng chớ nên hiểu lầm lời dạy của Thiền sư Bạch Ẩn là trong cuộc tu tập hằng ngày chúng ta vẫn phải luôn trì giới, chúng ta vẫn phải làm vạn sự thiện và chúng ta phải sống đúng, tuy vậy cách duy nhất để chúng ta có thể thực hiện những việc này một cách đúng đắn là hình thành một nhận thức dựa trên nền tảng thiền định vững vàng. Thiền sư Bạch Ẩn đang nói với chúng ta rằng với chánh định, cõi Tịnh Liên kề bên. Nếu chúng ta nghe chân lý này với một cái tâm khiêm cung và biết ơn; nếu chúng ta ngồi

ca và hoan hỷ, và hành trì theo pháp này, sẽ mang lại vô biên phước đức. Hãy tự mở lòng mình để đón lấy chân lý với thái độ khiêm cung và lòng biết ơn, từ đó cảm nhận ý nghĩa của nó, cảm nhận được vẻ huy hoàng của nó, đem nó vào chúng ta để hòa làm một. Bản thân chúng ta vốn hoàn hảo và toàn mãn; chúng ta không cần phải thay đổi bất cứ điều gì cả. Nhưng Thiền sư Bạch Ẩn không dừng lại ở đó. Bài tụng của ngài tiếp tục, lần này đi vào cách giải đáp của "Bát Nhã" hay sự thức ngộ: "Nếu tự mình nội quán và kiến chiếu vào tự tánh." Chúng ta phải chứng nghiệm bản tánh, phải thấu suốt nó một cách trọn vẹn và không một chút hoài nghi. Cái thấy biết thấu suốt ấy phải được trực nhận một cách rõ ràng xác thực như người uống nước tự biết nóng lạnh. Không lợi ích gì khi người khác bảo chúng ta rằng chúng ta đã thấy được tự tánh. Thiền sư Bạch Ẩn nói tiếp: "Một khi đã thực chứng tự tánh vốn dĩ không, tự ngã đồng vô ngã." Những dòng chữ này nắm lấy một chân lý thâm sâu. Chúng ngụ ý nói đến cái bản thể được gọi là "bản ngã." Nhưng cái bản ngã này được diễn tả là "vô ngã" và vì thế chúng ta không còn bám víu vào bất cứ một ý niệm nào về sự thực hữu mà chúng ta tin là bản ngã. Phần kết của bài Thiền Tọa Ca của Thiền sư Bạch Ẩn là một khúc tự tình vui thú, xuất phát từ sự thâm ngộ. Cánh cửa giác ngộ mở ra; Đại Đạo chạy ngay trước mặt; Niết bàn hiển lộ trong ánh sáng trong suốt của tuệ giác; và thế giới này tự nó trở thành thiên đường. Thiền sư Bạch Ẩn nhấn mạnh rằng con đường dẫn tới tất cả những điều kỳ diệu ấy, con đường giải thoát mâu nhiệm ấy không là con đường khác hơn là pháp môn Thiền định. Rồi thì thân này chính là thân Phật.

Tiếng Võ Của Một Bàn Tay (Chích Thủ): Công án "Tiếng Võ Của Một Bàn Tay" của Bạch Ẩn. Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc (1686-1769) 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 võ của một bàn tay là cái gì?" Đây là một công án nổi tiếng do ông thiết lập. Thiền sư Bạch Ẩn từng đưa lên một bàn tay, muốn hàng đệ tử nghe thử âm thanh của tiếng võ của một bàn tay này. Thông thường thì phải có hai bàn hai tay vỗ vào nhau mới vang ra âm thanh, do đó, chỉ một bàn tay sẽ không vang ra âm thanh được. Tuy nhiên, Thiền sư Bạch Ẩn muốn lật đổ những kinh nghiệm của cuộc sống thường ngày vốn lấy khoa học hay lý luận làm nền tảng. Nếu muốn lấy sự thể nghiệm của Thiền để kiến lập trật tự mới cho sự

vật thì đây là một sự lật đổ cần thiết. Vì vậy, việc Thiền sư Bạch Ẩn đòi hỏi ở hàng đệ tử hình như không được tự nhiên, mà cũng không hợp lý. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng "tiếng vỗ của một bàn tay" thuộc về âm thanh, là cái gì đó có liên quan đến thính giác. Khi Thiền sư Bạch Ẩn đưa một bàn tay lên, ngài có muốn các đệ tử của ngài vỗ một bàn tay hay không? Chắc chắn là không. Ngài chỉ muốn dùng mục đích tối hậu của công án này để khai mở ngôi nhà bí mật của tâm mà thôi, để từ đó những ai tinh chuyên hành trì có thể nhìn thấy bên trong là cả một kho báu vô tận. Thính giác không có liên quan với ý nghĩa vốn có của công án như một vị Thiền sư nói: "công án chỉ là phương tiện mà khi đạt được mục đích thì liền phải vứt bỏ," là "ngón tay chỉ trăng." Công án chỉ cần tổng hợp hay siêu việt bất cứ thứ gì mà bạn chọn, nhị nguyên luận thuộc tính cảm quan. Chừng nào mà tâm mình chưa được tự do để nhận biết âm thanh của một bàn tay, chừng đó tâm thức còn bị giới hạn và chia cắt chính nó. Lúc đó thay vì nắm bắt được chiếc chìa khóa của những bí ẩn của sự sáng tạo, thì tâm thức lại bị chôn vùi một cách vô vọng trong tính tương đối của sự vật, và, chính vì vậy mà nó chỉ nằm trên bề mặt của sự vật mà thôi. Cho đến khi nào tâm thức thoát ra khỏi những trói buộc thì đó là lúc nó mới có thể quán chiếu toàn bộ vũ trụ một cách thỏa thích. Âm thanh của một bàn tay thật sự đi đến những tầng trời cao nhất cũng như nơi tận cùng địa ngục, ngay cả bàn lai diện mục của một ai đó cũng nhìn khắp tam thiên thế giới thậm chí đến thời điểm tận cùng của thời gian. Theo Thiền sư Linh Mộc Tuấn Long trong quyển Thiền Tâm, Sơ Tâm, chúng ta nói "Nghe thấy tiếng vỗ của một bàn tay." Thường thì phải hai bàn tay mới vỗ nên tiếng, và chúng ta nghĩ rằng chỉ vỗ một bàn tay không thể phát ra âm thanh. Nhưng thật ra, một bàn tay đã là âm thanh. Dầu bạn không nghe thấy, âm thanh vẫn có. Nếu bạn vỗ hai tay, bạn có thể nghe âm thanh. Nhưng nếu âm thanh đã không có trước khi bạn vỗ tay, bạn không thể nào tạo ra âm thanh đó. Trước khi bạn tạo ra âm thanh, nó đã có đó. Vì âm thanh đã có, bạn có thể tạo ra nó và nghe thấy. Âm thanh có khắp nơi. Nếu bạn luyện tập, bạn sẽ có âm thanh. Đừng cố gắng lắng nghe. Nếu bạn không lắng nghe, âm thanh vẫn có khắp nơi. Vì bạn cố nghe, đôi khi có âm thanh, đôi khi không có âm thanh. Bạn hiểu chứ? Dầu bạn không làm gì hết, bạn vẫn có phẩm chất của tọa thiền. Nhưng nếu bạn cố tìm nó, cố thấy được phẩm chất của nó, bạn sẽ không có được phẩm chất. Bạn sống trong thế giới này như một cá thể, nhưng trước khi

mang hình hài con người, bạn đã có rồi, luôn có rồi. Chúng ta luôn có trước rồi. Bạn hiểu chứ? Bạn nghĩ rằng trước khi ra đời, bạn không tồn tại. Nhưng làm sao bạn có thể xuất hiện trong thế giới này khi mà bạn không có? Chính vì bạn đã có sẵn, bạn mới có thể xuất hiện trong thế giới này. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Thiền Học Nhập Môn," khi Thiền sư Bạch Ẩn đưa một bàn tay lên, ngài muốn cho chúng ta biết là chúng ta không thể nào dùng phương pháp lý luận để giải đáp điều này được. Ngay lúc đó, bạn biết được luồng suy nghĩ của bạn đột nhiên bị cắt đứt. Bạn cảm thấy do dự, hoài nghi và bức tức, không biết làm sao đột phá được bức tường tưởng chừng như không thể nào xuyên qua được. Khi đạt đến đỉnh điểm này, toàn bộ nhân cách, ý chí nội tại và bản tánh sâu thẳm nhất của bạn nhất định phải bị phá sập hết, niệm niệm đều không nghĩ tới cái ngã hay cái vô ngã, không đây mà cũng không kia, tiến thẳng không ngừng, phá vỡ bức tường sắt của công án. Việc này ném toàn tổng thể của bạn vào cái công án để rồi bất thần mở ra lãnh vực chưa từng biết của tâm linh. Về phương diện trí tuệ mà nói thì đây là sự vượt qua giới hạn của lý luận nhị nguyên, nhưng đồng thời nó cũng là sự tái sinh, sự tỉnh ngộ cảm quan nội tại, khiến cho chúng ta thấy được diệu dụng chân thật của chư pháp. Vì thế mà lần đầu tiên ý nghĩa của công án bỗng trở nên rõ ràng, và cùng một cách như vậy, người uống nước thì ấm lạnh tự biết. Mắt vẫn thấy, tai vẫn nghe là điều chắc chắn, nhưng với trọn vẹn cả cái tâm tỉnh ngộ. Không nghi ngờ đây là một hoạt động tri giác, nhưng là loại tri giác ở tầng cao nhất. Giá trị tu Thiền chính là ở chỗ này, nó làm cho chúng ta tin chắc rằng đích thực có một thứ tồn tại vượt hẳn hoạt động tư duy. Và với công án "Tiếng vỗ của một bàn tay," Bạch Ẩn và Lục Tổ cùng dất tay nhau đứng trên cùng một diễn đàn Thiền.

Tu Tập Pháp Không Quán: Thiền sư Bạch Ẩn (1686-1769) 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 cớ đau 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 lăn 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.

Tự Ngã Mê Lâm: Đạo Phật cho rằng Giả Ngã là sự hòa hợp của ngũ uẩn, chứ không có thực thể (vô thường, và vô ngã). Tự ngã là cái gì? Làm sao mà tự ngã của người này lại có thể lớn hơn tự ngã của người khác? Và tại sao con người lại quá dễ dàng chấp nhận và không cảm thấy ân hận gì khi tự xem mình có cái tự ngã và thậm chí còn tuyên bố ra điều này nữa? Từ "tự ngã" là một trong những từ ngữ La Tinh có vẻ như đã rơi xuống chúng ta từ trên cao độ và làm cho chúng ta choáng váng. Có một thời "tự ngã" chỉ có nghĩa bình thường là "cái tôi." Tuy vậy, nếu nói "tôi có cái tôi lớn" hay "anh ta có cái tôi yếu" thì không có nghĩa gì cả. Như vậy "tôi" là gì? Chúng ta nhận nó như một ân huệ, cho phép nó lướt qua lưới mình rất thường xuyên mà không do dự ngại ngùng gì cả. Tuy nhiên, đối với hành giả tu Thiền, chúng ta đặc biệt chú tâm đến nó một cách đặc biệt sau một thời gian tu tập thiền định. Với vài hôm tĩnh lự với tâm hồn bình lặng, và bây giờ "cái tôi" đến lấp đầy vào các cuộc đàm thoại của chúng ta. Để kinh nghiệm sức mạnh của "cái tôi" ấy, chúng ta có thể tập dành một vài giờ hoặc một ngày sử dụng từ "tôi" càng ít càng tốt, thậm chí không dùng đến nó càng tốt. Mình cảm thấy như mình đang từ bỏ một sự nghiện ngập nào đó. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng cái tôi nó nguy hiểm đối với người bình thường đến độ họ sẵn sàng giết hại lẫn nhau, thậm chí hủy hoại bản thân, để bảo vệ sự tồn tại của nó. Nhưng vấn đề "Ta là ai?" lại là một trong những công án quan trọng đối với hành giả tu Thiền. Trong Bạch Ẩn Thiền Tọa Tụng, Thiền sư Bạch Ẩn nói rằng nguyên

nhân của đời sống vô minh và khổ đau là vọng tưởng sai lầm về tự ngã bởi vì chúng ta đang đón nhận một thứ gì đó mà chúng ta chưa hiểu rõ về nó, từ đó chúng ta cho rằng mình đang thiếu thốn, trong khi thực ra mình vốn có một kho tàng giàu có. Ảo tưởng về tự ngã cũng là ảo tưởng về sự nghèo túng về tâm linh. Ảo tưởng rằng "tôi" là cái gì đó quan trọng hơn tất cả những gì đang hiện hữu. Tại sao lại theo đuổi một mục tiêu chưa rõ ràng để gạt bỏ đi kho báu vốn có của mình.

Zen Master Hakuin Ekaku's Methods of Sudden Teachings

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 ấm), 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. 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." His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

Three Essential Elements for Enlightenment: According to Zen Master Hakuin, there are three essential elements for enlightenment to the realization of practice or to any endeavor: great belief, great doubt, and great determination. It was not through books and sermons that one learned about these three elements, one must learn them in day-to-day life. If one is not forced to live out of these essential components, one

could never have perserved through anything like Zen training. The first essential element is great belief. In Zen Sects, great belief is belief in your own master and the truth for which he stands. It is the final analysis, belief in the limitless power of Buddha-nature, which is by nature within yourself. The second essential element is great doubt. Great doubt may appear to be the exact opposite of belief, it actually signifies the constant awareness of our own unripeness and the consciousness of a problem that we hold always within ourselves. The innate force of humankind, Buddha-nature, has given birth to a marvelous tradition of wisdom, and we believe firmly in this wisdom. But reflecting upon our own immaturity and being unable to accept it creates a contradiction that stays with us constantly, as a problem. The third essential element is great determination. We then must proceed with great determination, which means sticking to practice with true courage.

An Old Woman at the Teashop and Her Fire-Poker: Hakuin used to tell his pupils about an old woman who had a teashop, praising her understanding of Zen. The pupils refused to believe what he told them, so would go to the teashop to find out for themselves. Whenever the woman saw them coming she could tell at once whether they had come for tea or to look into her grasp of Zen. In the former case, she would serve them graciously. In the latter, she would beckon to the pupils to come behind her screen. The instant they obeyed, she would strike them with a fire-poker. Nine out of ten of them could not escape her beating.

Not Entering Nirvana: In the Mahaprajna Sutra preached by Manjusri it says, "Virtuous practitioners do not enter nirvana; precept-breaking monks do not fall into hell!" Zen master Hakuin once commented on this this kôan with the following verse:

"Silent ants pull at a dragonfly's wing;
 Young swallows rest side by side on a willow branch.
 Silk-growers' wives, pale in face, carry their baskets;
 Village children with pilfered bamboo shoots
 crawl through a fence."

After hearing this verse, two monks who had completed their training under the great Zen master Kogetsu Zenzai decided to train again under Hakuin.

The Way Hakuin Writes A Maid's Name On Her New Umbrella:

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.

There Is No Birth or Death! There Is No Enlightenment to Seek!:

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 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!"

Being So Absorbed in Meditation: One day, Hakuin brought Dokyo Etan another verse. Shojū 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 "Takuhatsu" (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 Shoju for another eight months. Then Shoju 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. 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.

All Sentient Beings Are Intrinsically Buddhas: In the "Song of Meditation," Hakuin Zenji says, "All sentient beings are intrinsically Buddhas." We are all right to begin with. So when called, just answer. If you cannot answer, that, too, is okay. Regardless of whether you answer or not, you are this fundamentally, originally enlightened ground. We practice on this ground of original enlightenment because that is our life. We do not need to look for anything else because everything is already right here. This life itself, your life itself, is the valley that has no echo. When you look for something else, you are putting another head on top of your own. How do we appreciate the life that we have? Unfortunately, we often experience this life as if it were a roller coaster, spinning around in the six realms. Sometimes you feel marvelous. The next day, you hit bottom. You go from heaven to hell

and all kinds of spheres in between from day to day, maybe even in one day. What are you doing with this life? You wonder, "Am I really the same as the Buddhas?" Many of you respond, "Hardly." So what will you do? This is a very common dilemma. That is why if we just rely on one perspective, such as "We are all okay, be just as you are." we fall into a trap. It sounds good, but unfortunately, not all of us can live like that. Something is not quite right. We, Zen practitioners, must examine who we are and truly see what this life is, what is the very nature of existence. This is a very natural inquiry.

The Stronger the Inquiring Spirit the Greater the Resulting Satori:

In Zen, faith and an inquiring spirit are not contradictory terms, but are complementary and mutually conditioning. The reason why the old masters were so persistent in keeping up a great spirit of inquiry in the koan exercise becomes now intelligible. Probably they were not conscious of the logic that was alive behind their instruction. The presence of Buddhata could only be recognized by a perpetual knocking at a door, and is not this knocking an inquiring into? An inquiring spirit in Zen literally means "to doubt" or "to suspect", but in the present case "to inquire" will be more appropriate. Thus, a stronger inquiring spirit will mean "great mental fixation resulting from the utmost intensification of an inquiring spirit." In a letter to one of his disciples, Hakuin wrote, "In the study of Zen what is most important is the utmost intensification of an inquiring spirit. Therefore, it is said that the stronger the inquiring spirit, the greater the resulting satori, and that a sufficiently strong spirit of inquiry is sure to result in strong satori." Further, according to Zen master Fo-kuo, the greatest fault with Zen practitioners is the lack of an inquiring spirit over the koan. When their inquiring spirit reaches its highest point of fixation there is a moment of outburst. If there are a hundred of such practitioners, or a thousand of them, I assure you, every one of them will attain the final stage. In fact, such perplexity is an essential ingredient of the awakening process and that the level of realization is comparable to the intensity of the doubt. When the moment of the greatest fixation presents itself, practitioners feel as if they were sitting in an empty space, open on all sides and extending boundlessly; they feel so extraordinarily transparent and free from all impurities, as if they were in a great crystal basin, or shut up in an immense mass of solid ice; they are again like a man devoid of all

sense; if sitting, they forget to rise; and if standing, they forget to sit. At that very moment, not a thought, not an emotion is stirred in the mind which is now entirely and exclusively occupied with the koan itself. At this moment they are advised not to cherish any feeling of fear, to hold no idea of discrimination, but to go on resolutely ahead with their koan, when all of a sudden they experience something akin to an explosion, as if an ice basin were shattered to pieces, or as if a tower of jade had crumbled, and the event is accompanied with a feeling of immense joy such as never before has been experienced in their lives. Therefore, you are instructed to inquire into the koan of "Mu" and see what sense there is in it. If your inquiring spirit is never relaxed, always intent on "Mu" and free from all ideas and emotions and imaginations, you will most decidedly attain the stage of great fixation. This is all due to the presence of an inquiring spirit in you; for without that the climax will never be reached, and, I assure you, an inquiring spirit is the wings that bear you on to the goal.

Great Doubt: Great doubt is a particularly important term in the Japanese Lin-Chi Zen sect, closely associated with Hakuin Zenji (1686-1769). Hakuin experienced paralyzing uncertainty and confusion early in his meditative training, but eventually overcame them in an intense moment of awakening. In Hakuin's words: "It was as though I was frozen solid in the midst of an ice sheet extending tens of thousands of miles. To all intents and purposes I was out of my mind and the "Wu" koan alone remained." After several days like this, he heard the sound of a temple bell and the ice shattered. All his former doubts vanished. Subsequently he decided that such perplexity is an essential ingredient of the awakening process and that the level of realization is comparable to the intensity of the doubt.

Seeking the True Self Is No Different From Grinding Corn: 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.

Dhyana and Prajna: In order to respond to the question “How can we find a way out of the darkness of the Saha world?” and “How can we be free from the wheel of samsara, the endless round of conditioned existence?” and so on, Zen master Hakuin had an answer in two ways: One is the Dhyana, and the other is the Prajna. Meditation and wisdom, two of the six paramitas; likened to the two hands, the left meditation, the right wisdom. In Dhyana aspect, Zen master Hakuin says:

“The gateway to freedom is zazen samadhi
Beyond exaltation, beyond all our praises,
The pure Mahayana.”

In Prajna or Wisdom aspect, Zen master Hakuin says:

“If we turn inward and eventually
Prove our True Nature.”

What is the meaning of “turning inward”? Where is in? We can say it means “to turn and face oneself.” When I hear a bird singing, have I turned inward or outward? When I acknowledge my feelings of anxiety, have I turned inward or outward? Is there an inward and outward? As a matter of fact, in order to obtain true wisdom, we must not be taken in by these words; they are just words that help us pointing to the True Wisdom when we attain this:

“That True-self is no-self,
Our own Self is no-self
We go beyond ego and past clever words.”

At this time Zen master Hakuin says that:

“Our form now being no-form,
Our thought now being no-thought,

How vast is the heaven of boundless samadhi!

How bright and transparent the moonlight of wisdom!”

Stupid Blind Oaf!: An expression used by the Japanese Rinzai master Hakuin Ekaku (1685-1768). There are a number of related terms used in a similar manner throughout Zen literature such as "Dimwit" (Donkinnin) and "Damn fool!" (Danrusei). Zen masters often addressed disciples with such derogatory terms in order to push them beyond whatever hindrances they had encountered. For example, if a student persisted in analyzing a kōan in purely intellectual terms, the master might rebuke him for being a fool. Masters sometimes used the term in a positive manner to indicate a splendid disciple.

Gatha of Harmony: Gatha of harmony or song of praise; generally a Buddhist song of praise in which a Buddha, Bodhisattva, patriarch or other Buddhist theme is celebrated. In the area of Zen, the best-known work of this genre is 'Song in Praise of Zazen' by the great Japanese Zen master Hakuin Zenji, in which the fundamental importance of the practice of zazen for the discovery of the ever-present Buddha-nature is expressed. 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.”

Kwaian: The Kwaian-kokugo is the compilation by Hakuin of Daito-Kokushi's sermons and critical commentary verses on some of the old masters. To an ordinary reader these books are sort of using vague language to explain difficult matters. After listening to a series of lectures, the monk may be left in the same lurch as ever unless he has opened an eye to the truth of Zen. This inscrutability is not necessarily caused by the abstruse nature of this book, but because the listener's mind is still encrusted with the hard shell of relative consciousness.

I Have No Use for Idlers Like You Around Here: Chosa, name of a Japanese Zen master, a disciple of Zen master Hakuin. Chosa used to come to participate in the special annual intensive meditation session

with Zen master Hakuin every single year, yet he never attained anything. Finally one year Hakuin said to him at the conclusion of the session, "You come here every year, just like a duck diving into the water when it is cold. You are making a long journey in vain, without gaining half a bit of empowerment. I can't imagine how many straw sandals you have worn out over the years making this trip. I have no use for idlers like you around here, so don't come anymore!" Deeply stirred, Chosa thought to himself, "Am I not a man? If I do not penetrate through to realization this time, I will never return home alive. I will concentrate on meditation until I die." Setting himself a limit of seven days, Chosa went to sit in a fishnet shed by the seashore. But even after seven days of sitting in meditation without eating or sleeping, Chosa was still at a loss. There was nothing for him to do but drown himself in the ocean. Removing his shoes in the traditional manner of a suicide rite, Chosa stood in the waves. At that moment, seeing the shimmering ocean and the rising sun merging into a crimson radiance, all at once he became completely empty and greatly awakened.

All Good Deeds and Merits Come From Meditation: Throughout Zen's long history, spanning many centuries and many cultures, all Zen masters have concurred that meditation, seated meditation, is the most direct and most wondrous path to liberation. Zen master Hakuin stated that seated meditation is the precious "Gateway to freedom" for all human beings. Whatever ambiguities there may be in the various traditions, Zen master Hakuin is saying here that the gateway to freedom is dhyana, the seated meditation practice which ultimately leads to samadhi. His praise of seated meditation continues in the following passage: "Observing the precepts, repentance, and giving, the countless good deeds, and the way of right living all come from seated meditation." Zen, by its very name and nature, puts seated meditation above all these other kinds of practice. For Zen master Hakuin, all good deeds, all efforts to save people, all the precepts, and all forms of proper living come out of seated meditation. Of course he is not saying that all of these things are replaced by seated meditation. Zen practitioners still have to cultivate giving, observing precepts, tolerance, vigor... at the same time with meditation. So eventually we can have a great wisdom.

Seventeen Hundred Koans Are No Value Whatsoever!: 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 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!”

What Is I?: Zen master Hakuin always says: “The cause of our ignorance sorrow is ego delusion. What is the delusory aspect in all of this? The cause of our suffering and sorrow is the delusion of 'I' and yet it is 'I' who am the light of the world. This is the mystery, this is why 'Who am I?' is such an important question. If we can penetrate through to everything. Here we are not talking about something semantic or psychological. Nor are we talking about something remote or philosophical for great minds to study. We have it right here, so close to us. 'I. What is I? What is it?’ Here, Zen master Hakuin is simply saying, “Look, there is a problem. You are taking something for granted and so you think you are poor, but you are rich.” Zen practitioners should always see that the ego delusion is the delusion of poverty, the delusion that I is something very important rather than all that there is. What a pity! Why settle just for the so-call good and by doing that completely lose the best?”

Five Categories of Koans: Zen master Torei Enji, a famous Japanese Zen monk of the Lin-chi school in the eighteenth century, and his master Hakuin, systematized the koan system into five general categories from the many recorded sayings, doings, and dialogues of

the ancient patriarchs of India and China. Torei and Hakuin's first grouping of koans is called "Hossin" in Japanese, literally means "Dharma-body." We can render this term more freely as "Universal oneness." Through these koans the student comes to realize that all existence, animate and inanimate, visible and invisible, is Buddha-nature itself. Things no longer appear to exist separately and independently, but are seen to be one. Only in concept is the phenomenal realm split into manyness, and because of such conceptualization we persuade ourselves of the existence of multitudes of independent entities, each with its own separate being. Through the "hossin" koans the practitioner awakens to the true condition of the universe, which is actually none other than one's self. The most popular "Dharma-body" (hossin) koan is Chao-chou's Mu. Another example is the following: A monk asked Tairyu, "The physical body rots away: what is the hard and fast body of reality?" Tairyu said, "The mountain flowers bloom like brocade, the valley streams are brimming blue as indigo." The second category according to Zen masters Hakuin and Torei is known as "Kikan," which can be translated as "dynamism" or "spontaneity," qualities that result from having thoroughly integrated the "Dharma-body" koans into one's own marrow. Kikan koan practice directs one's attention to the comingling of the two aspects of life, oneness and manyness, thereby nurturing spontaneity and freedom. With zazen and this second level of koan practice, then, one comes to know the fundamental equality underlying distinctions. Although there are high mountains and low, man, and woman, young and old, clever and foolish, birth and death, and myriads of diversities in the world around us, one is no longer led astray by these superficial differences, by mere appearances. The best known "spontaneity" koan is Tosotsu's Three Barriers. Zen master Tosotsu set up three barriers for his disciples. The "spontaneity" koan (kikan) is the spirit of Zen in action. Without hesitation one knows how to act appropriately, when to say "yes" and when to say "no." Most of the popular Zen stories depict "spontaneity" koan. One excellent example is found in the Record of Rinzai: One day, Lin-Chi went to visit Bodhidharma's stupa. The caretaker there said, "Will you first bow to the Buddha, or will you first bow to the First Ancestor?" Lin-Chi said, "I don't bow to either one." The caretaker said, "How did the Buddha and First Ancestor offend

you?" Lin-Chi shook his sleeves and left. Another day, Lin-Chi said, "There's a type of student who goes to Mount Wutai to seek out Manjusri. That student has already made a mistake! There's no Manjusri at Mt. Wutai. Do you want to know Manjusri? It's just what is in front of your eyes! From first to last it's not anything else. Don't doubt it anywhere you go! It's the living Manjusri!" Rinzai's actions express a freedom beyond the bonds of conceptual, social, and religious conventions. The special mark of "spontaneity" koan (kikan) is this spontaneous expression of spiritual insight. The third category is called "Gonsen," meaning the investigation of words, or the practice of verbal expression. Phrases such as "It's difficult to explain" or "It's impossible to describe" illustrate the limitations of verbal communication. Even such a common expression as "with much gratitude" is difficult to communicate precisely, not to mention what Zen calls the Great Matter. The primary function of this type of koan training is to learn to avoid entanglements in words and to express the inexpressible in a fresh and impactful way. "Gonsen" also hints at subtle meanings. The response of such Zen patriarchs as Chao-chou or Yun-mên, who were sparing with words, cannot be taken simply at face value. For example, let's see the following koan: A monk asked Yun-mên, "What is Buddha?" Yun-mên replied, "Toilet paper." Unless one's insight is deep one is likely to be misled by such words and miss the true spirit of the expression. There are many well-known gonsen koans. Here is one: Chao-chou asked a traveling monk, "Have you ever been here before?" The monk replied, "Yes, I have." Chao-chou said, "Have a cup of tea." Chao-chou asked another visiting monk, "Have you ever been here before?" The monk said, "No." Chao-chou said, "Have a cup of tea." An attendant monk asked Chao-chou, "Why do you say 'Have a cup of tea' to one who had visited before and the same thing to one who has come to see you for the first time?" Chao-chou called the attendant's name. The attendant replied, "Yes, sir." Chao-chou said, "Have a cup of tea." Another important aspect of training "Gonsen" koans is learning how to discern whether an expression or response is genuine or not. When someone thanks you, there are several ways to respond: "You're welcome," "It's my pleasure," "Not at all," "Don't mention it." Functionally, these idiomatic expressions may be considered the same. Yet when one is wide-awake

in everything one does and says, then each phrase is a crucial expression, clearly revealing one's state of mind. In genuine Zen dialogue a single word has the power to change another's life. A haiku poem, only seventeen syllables long, can be gonsen; if it is not merely descriptive. Reality or this Great Matter poetically expressed in seventeen syllables is far more than just poetry. Take for example Matsuo Basho Zenji's haiku:

"Along this way goes no one
This autumn evening."

It may seem as if Matsuo Basho Zenji merely intended to suggest something of the poignancy of a lonely road, one autumn evening. Yet he is at the same time evoking the aloneness of the Way, here the Way of haiku; which in a Zen student's case is the Way of Buddha-Dharma; for an artist, the Way of art; for a scholar, the Way of study. Each Way being complete unto itself, there is no one to depend on, no one to ask for direction, no one to lead or to teach. Indeed, along this Way goes no one. But whether autumn evening, spring day, summer morning, winter night, it makes no real difference. Only "evening" softens the mere literalness of reality: beauty things tend to have greater impact when intuited on a more subtle level. Indeed, "gonsen" koans gave rise to the Japanese haiku. The fourth category is called "nanto," meaning "difficult to pass through." These are koans which masters Hakuin and his disciple Torei Enji categorized as koans that are especially hard to penetrate. The difficulty of nanto is not only a matter of seeing into the koan, but also of integrating the insight one has attained into one's everyday activities. One must absorb these koans as one's marrow and blood, so to speak. Zen practice is a continuous process of reducing egocentricity and developing compassion. The difficulty and never-ending nature of these tasks can be seen in Hakuin's statement: "I experienced great enlightenment eighteen times; as for small ones, I am unable to remember." A well-known nanto koan is: Wu-tsu Fa-yen said, "To give an example, it is like a buffalo passing through a window. Its head, horns, and four legs have all passed through. Why is it that its tail cannot?" Here one must thoroughly realize that the buffalo's head or tail are not the obstacles. In fact, there are no obstacles, and there never were any; from the beginning the buffalo's head and tail have already passed through, and are passing, always

passing through, moment by moment. Another nanto koan selected by Hakuin and his disciple Torei Enji is: An enlightened elderly woman once provided a monk with food and lodging for twenty years. Always a young girl served the monk his meal. One day the woman instructed the girl to embrace the monk and ask him, "What are you going to do now?" The girl did as she was told and the monk responded, "The withered tree leans against the cold precipice; three months of winter without a breath of warmth." The girl reported this to the elderly woman, who said, "I have wasted twenty years of food and lodging." She kicked the monk out and burned down his hut. The fifth category is called "Kojo," meaning "crowning" koans. Kojo koans are used to cultivate imperturbability, the mind which remains unshakable in the midst of everyday turmoil. Deeply developed Zen practitioners are not aroused to anger no matter what the source of irritation or provocation. Although masters may still scold their students, often with considerable ferocity, such actions originate from compassion, not anger. The "angry" behavior of a Zen master passes almost instantly, an event that can be bewildering for a student who has just been scolded. An imperturbable mind radiates a silent but powerful influence. Joy and desire to help others will spontaneously arise from it. At this stage one repeatedly and wholeheartedly embraces the four great vows of a Bodhisattva:

"However innumerable all beings are
 I vow to save them all;
 However inexhaustible delusions are
 I vow to extinguish them all;
 However immeasurable Dharma Teaching are
 I vow to master them all;
 However endless the Buddha's Way is
 I vow to follow it."

The following is an important kojo koan: One day Zen master Tê-shan-Hsuan-chien went down toward the dining room holding his bowls. Hsueh-fêng met him and asked, "Where are you off to with your bowls? The bell hasn't rung and the drum hasn't sounded." Tê-shan turned and went back to his room. Hsueh-fêng mentioned this to Yan-t'ou, who remarked, "Tê-shan may be renowned, but he doesn't know the last word." Tê-shan heard about this remark and sent his attendant

to fetch Yan-t'ou. Tê-shan asked, "Do you not approve of me?" In reply Yan-t'ou whispered his meaning. Tê-shan said nothing at the time, but when he ascended the rostrum the following day, how different was his demeanor! Yan-t'ou, going toward the front of the hall, clapped his hands and laughed loudly, saying, "Congratulations! Our old man has got hold of the last word! From now on, nobody in this whole country can undo him!"

Buddha Recitations and Koans: In letters written by Zen master Hakuin to his lay disciples, the master always discusses the relative merit of Buddha recitations and the koan as instrumental in bringing about the state of enlightenment. Zen master Hakuin does not slight the value of Buddha recitations, which is practically the main method of cultivation in the minds of the Pure Land followers, but the master thinks the koan exercise is far more effective in that it intensely awakens the spirit of inquiry in the Zen practitioner's mind, and it is the spirit that finally rises up to the Zen experience. The Buddha recitations may also achieve this, but only accidentally and in some exceptional cases; for there is nothing inherent in Buddha recitations which would stir up the spirit of inquiry. There was a man called Sokuwo, a devotee of Buddha recitation. By virtue of his singleminded practice, he was enabled to realize the truth of Buddhism. By no means Hakuin was an exclusive upholder of the Zen exercise, but he did not wish to see his Zen followers diverted from their regular discipline. In a letter sent to Sokuwo, Zen master Hakuin wrote: "When I say that 'Mu' and the Buddha-name or Buddha recitation are of the same order, I must not forget to mention that there is some difference between the two as regards the time of final experience and the depth of intuition. For those Zen students of the highest capacity who wish to stop up the leakage of dualistic imaginations and to remove the cataract of ignorance, nothing compares to the effectiveness of the 'Mu'."

Yasen Kanna: Zen treatise composed by Hakuin Ekaku (1685-1768) in 1757. The text is comprised of one section. The name is sometimes transliterated as Yasen Kanwa. In the text, Hakuin addresses the problem of the "Zen sickness," which commonly afflicts those who meditate extensively. He describes in detail his own difficulties with meditation-related physical and mental illness. He

recounts his visits to a Taoist master named Hakuyû, who taught him an effective cure, the introspective practice known as "naikan".

When Subject to Injustice and Wrong, Not Need to Seek to Refute and Rebut!: 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?" Zen practitioners should learn from this excellent example of Zen Master Hakuin. For a true Buddhist and cultivator as Hakuin, when subject to injustice and wrong, we should not necessarily seek the ability to refute and rebut, as doing so indicates that the mind of self-and-others has not been severed. This will certainly lead to more resentment and hatred.

What You Experienced Is Still Only a 'Tongue-Tip Taste' of Zen!: When Gasan Jitô happened to hear that Hakuin had been invited to lecture on the classic "The Blue Cliff Record" in Edo, the capital city. Now he thought, "As long as I haven't seen that old teacher, I am not really a Zen man." Even though Gessen tried to stop him again, now Gasan was determined to go. He traveled straight to Edo to meet the great master Hakuin. When Gasan had presented his understanding, Hakuin hollered, "What charlatan have you come from to foul me with so much bad breath?" And Hakuin tossed Gasan out. But Gasan didn't give up. After being thrown out three times, he still thought he was

really enlightened and that Hakuin was just trying to break him down on purpose. Then one night as the lecture series was about to end, Gasan reflected, "It is in fact true that Hakuin is the greatest teacher in the land. Why would he reject people arbitrarily? He must have a point." Now Gasan went to apologize to Hakuin for being rude, and sincerely asked for some instruction. Hakuin said, "You are immature. What you experienced is still only a 'tongue-tip taste' of Zen. You'll pass your whole lifetime carrying a bellyskin of Zen around. Even if you can speak glibly, that won't empower you when you reach the shore of life and death. If you want to make your everyday life intensely satisfying, you must hear the sound of one hand clapping." For the next four years, Gasan applied himself to zazen under Hakuin's direction, and he continued under Zen Master Torei Enji after Hakuin died. It was from Torei that Gasan finally received "inka." Zen master Gasan became one of the foremost proponents of what was then being called "Hakuin's Zen," and he served for a time as abbot of Shoin-ji. His two most important heirs were Inzan and Takuju Kosen.

You Have a Small Capacity, Not to consider the Completion of the Great Work!: Chodo studied Zen with master Kogetsu and realized the state of Nothingness. Now at this time, the school of Zen master Hakuin was flourishing, and seekers from all over the country were flocking to the great teacher. Chodo wanted to go and have a Zen debate with Hakuin, but Kogetsu advised him not to go. Chodo wouldn't listen, so Kogetsu said, "If you insist, then let me write a letter of introduction." So Chodo headed for Hakuin's place, carrying a letter of introduction from Kogetsu. Chodo reached the temple where Hakuin lived just as the great master was taking a bath. Barging right in, Chodo presented his understanding. Hakuin said, "If you are this way, you haven't come here for naught. But go take a rest for now." Now Chodo thought that Hakuin also approved of him. When Hakuin at length emerged from the bath, Chodo went to meet him formally, presenting the letter of introduction from Kogetsu. Opening the letter from Chodo's teacher, Hakuin found that it simply said, "This youngster is not without some insight, but he is a man of small measure. Please deal with him expediently." Hakuin immediately hollered at Chodo, "You have a small capacity and an inferior potential. What good will it do to consider this completion of the Great Work?" Having his view snatched

away, Chodo immediately went mad and never recovered. He went back to his hometown and built a little meditation hall, where he practiced Zen discipline by himself. In Zen monasteries it is traditional to observe a special session of intensive meditation in the first week of the last month of the year commemorating the enlightenment of the Buddha. Chodo used to bring child monks and cats to his meditation hall on these occasions and have them sit. When the cats would run away, Chodo would catch them and beat them for breaking the rules. Hakuin used to lament, "I have taught many people, but I only made mistakes in two cases, that of Chodo and one other."

You Cave-Dwelling Demon!: In 1708, the two, Doju Sokaku and Ekaku, set out for Shoji-an. As they approached, they saw the old master, now known as Shoji, 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. Shoji 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.

My Teaching Is Nothing But This!: 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."

State of the Buddha's Enlightenment: Buddha-Nature (Buddhata or Buddhittva (skt), True Nature, or Wisdom Faculty (the substratum of perfection, of completeness, intrinsic to both sentient and insentient life). The Buddha-nature within (oneself) all beings which is the same as in all Buddhas. Potential bodhi remains in every gati, all have the capacity for enlightenment; however, it requires to be cultivated in order to produce its ripe fruit. The seed of mindfulness and enlightenment in every person, representing our potential to become fully awakened and eventually a Buddha. The substratum of perfection, of completeness, intrinsic to both sentient and insentient life. In Zen, the attainment of enlightenment or becoming a Buddha is the highest aim of all beings. Since all beings possess this Buddha-nature, the question here is not to attain anything, but to be able to see and live with our originally perfect nature in our daily activities means the same thing with becoming a Buddha. According to Hakuin, a famous Japanese Zen master, Buddha-nature is identical with that which is called emptiness. Although the Buddha-nature is beyond all conception and imagination, it is possible for us to awaken to it because we ourselves are intrinsically Buddha-nature.

The Hells I Fall Into Are Eighty-Four Thousand in Number!: 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.

Since It's a Buddha's Ass, Why Use Old Paper With Writing On It? (Mad Zen): 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.

The Mind the Motor Which Is Used to Open the Eye to the Truth of Zen: The mind the motor which is used to open the eye to the truth of Zen. When our consideration is limited to the objective side of enlightenment, it does not appear to be a very extraordinary thing; this opening an eye to the truth of Zen. The master makes some remarks, and if they happen to be opportune enough, the disciple will come at once to a realization and see into a mystery until this time (up to now) undreamed of. It seems all to depend upon what kind of mood or what

state of mental preparedness one is in at the moment. Zen is after all a haphazard affair (done by chance), one may be tempted to think; but when we know that it took Nan-yueh (Nangaku) eight long years to answer the question "Who is he that thus cometh toward me?" we shall realize the fact that there was in him a great deal of mental anguish and tribulation which he had to go through before he could come to the final solution and declare, "Even when one asserts that it is a somewhat, one misses it altogether." We must try to look into the psychological aspect of enlightenment, where there is revealed the inner mechanism of opening the door to the eternal secrets of the human soul. This is done best by quoting some of the masters themselves whose introspective statements are on record. Hakuin (1683-1768) wrote about his first Zen experience: "When I was twenty-four years old I stayed at the Yegan Monastery of Echigo. 'Chao-chou's Mu' being my theme at the time. I assiduously applied myself to it. I did not sleep days and nights, forgot both eating and lying down, when quite abruptly a great mental fixation took place. I felt as if freezing in an ice-field extending thousands of miles, and within myself there was a sense of utmost transparency. There was no going forward, no slipping backward; I was like an idiot, like an imbecile, and there was nothing but 'Chao-chou's Mu'. Though I still attended the lectures by the master, they sounded like a discussion going on somewhere in a distant hall, many yards away. Sometimes my sensation was that of one flying in the air. Several days passed in this state, when one evening a temple-bell struck, which upset the whole thing. It was like smashing an ice-basin, or pulling down a house made of jade. When I suddenly awoke again I found that myself was Yen-t'ou (Ganto) the old master, and that all through the shifting changes of time not a bit of my personality was lost. Whatever doubts and indecisions I had before were completely dissolved like a piece of thawing ice. I called out loudly: 'How wondrous! How wondrous! There is no birth-and-death from which one has to escape, nor is there any supreme knowledge (Bodhi) after which one has to strive. All the complications past and present, numbering one thousand seven hundred, are not worth the trouble of even describing them'."

Heaven and Hell: One day, Takeda Nobushige, a samurai came before Zen master Hakuin: "You're supposed to be a great Zen

master," he said. "So I want you to tell me the truth about heaven and hell. Do they really exist?" Without a moment of hesitation Hakuin responded, "What, even such an ugly and untalented man as you can become a samurai? Amazing!" Immediately the proud samurai became angry and drew his sword. "I'll kill you!" he roared. Fearlessly Hakuin said, "This is hell." The samurai paused and grew thoughtful. His face softened from its angry scowl. Sheathing his sword he put his hands together palm to palm and bow before Hakuin. "And this, said Hakuin, just as calmly, is heaven." Through these story, although sincere Buddhists never expect a heaven elsewhere to reward a virtue, or a hell to punish vice, but they believe that virtue and evil have inevitable consequences in this world itself. These consequences can be considered as heaven or hell at the very moment.

Curing Zen Sickness: When Zen master Hakuin was a young man, like most people he attained partial insight before realizing complete liberation. He therefore determined to make an intensive effort to achieve a thorough breakthrough. After a month of strenuous exertion, Hakuin reached the point where he would forget to eat and sleep. Finally his heart and lungs were adversely affected, and he had a constant ringing in his ears and chills in his feet. Becoming enfeebled and suffering from anxiety and hallucinations, Hakuin was alarmed; he sought medical treatment, but to no avail. Later, someone told him about a man called Hakuyushi, "the Pure Hermit," who lived in a mountain cave east of Kyoto. Hakuyushi was believed to be over two hundred years old. Outwardly he appeared to be an imbecile. Living deep in the mountains, he did not like to have visitors. Whenever anyone came looking for him, he invariably ran away. The local people considered him a wizard. He was an expert on astronomy and was also deeply versed in medical arts. However, if people sincerely sought answers from him, he would sometimes say something, which on reflection would always prove to be of great benefit. Hakuin set off for Kyoto to see Hakuyushi in the winter of 1710. Entering deeply into the mountains on the eastern outskirts of the ancient capital, he asked directions from woodcutters. Plowing through the snow, walking along the crags, after much difficulty he came to a cave with a reed blind hung at the entrance. Looking in through the gaps in the blind, Hakuin saw Hakuyushi sitting there with his eyes closed. He had dark hair

reaching to his knees and a healthy ruddy complexion. On a stone desk were three books: a Confucian classic, a Taoist text, and a Buddhist scripture. There were no utensils or bedding anywhere in sight. The whole atmosphere was one of purity and transcendence, beyond the human realm. Timidly and nervously, Hakuin told the hermit about his symptoms and asked for his help. At first Hakuyushi feigned ignorance and excused himself, but on Hakuin's earnest and insistent pleas he at length agreed to check his vital signs. After making his examination, the hermit frowned and said, "You've done for. Excess in meditation has produced these grave symptoms. I'm afraid no one could cure you with the usual treatments of acupuncture, massage, and medication. You have been maimed by inner contemplation. If you do not strive to build up the positive effects of inner contemplation, you will never get well. This is what is meant by the saying, 'One who falls on the ground must get up from the ground.'" Hakuin said he would give up Zen meditation so that he might be cured of his affliction. Hakuyushi smiled and said, "In fact, Zen meditation is nothing special. In general, meditation is correct meditation when there is no 'meditation.' Too much meditation is wrong meditation. You became sick because of too much meditation; now you should use nonmeditation to heal yourself." Then the hermit instructed Hakuin in genuinely correct methods of pure meditation, citing Buddhist scriptures and Zen lore. He also mentioned a marvelous technique for relief of mental stress and fatigue, which he said was found in ancient literature. Hakuin asked him about the details. Hakuyushi explained, "When you feel ill during concentration exercises, you should rouse the mind to perform the following visualization. Imagine a ball of soft, pure, fragrant butter on top of your head. Its flavor subtly refreshes the whole head, then gradually flows down to the shoulders, chest, lungs, liver, stomach, and intestines, and down the backbone to the hips. Now the congestion in your chest will flow downward like water, going down through the body, down the legs to the bottom of the feet, where it will stop. Then imagine that the penetrating moisture of the remaining flow accumulates and that all kinds of aromatic medicines are blended together in a tonic that soaks and permeates the body from the umbilical region downward. When doing this visualization, it is all just a manifestation of mind, so you will smell an exquisite fragrance and

experience a subtle, soft tactile sensation in your body. Your body and mind will be harmonious and comfortable. Congestion will dissolve, your viscera will be in tune, your skin will become lustrous, and you will gain a great deal of energy and strength. If you persist in this, you will become physically well and mentally elevated. Whether the effect takes place slowly or quickly depends entirely on how diligent you are. In the past I had many illnesses, much worse than your. By using this method, however, I was able to relieve most of my chronic ailments within a month. Now I live in these mountains without fear of cold and without suffering hunger. All this is due to the power and effects of that visualization." Hakuin left after receiving these instructions. After three years of practice, his sickness was cured. Not only was he relieved of illness, he was able to penetrate his doubt as well. Finally, he attained great ecstasy several times and had numerous blissful insights. He lived to a ripe old age, attributing his health and strength to the residual effects of the techniques he had learned from the hermit Hakuyushi.

Hakuin's Zazen Wasan: Hakuin was one of the most versatile and brilliant of the Japanese Zen masters. When Hakuin was studying Zen under Shojū, Shojū 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 Lin-Chih Sect (Rinzai) at that time by reason of the fact that he single-handedly revitalized the Lin-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." 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. It begins with the words "All beings are fundamentally Buddha" and continues by praising the practice of zazen as the most effective means to awaken to this basic truth of Buddhism. This famous Zazen wasan does not only offer its own justification for poetry by declaring that once enlightenment is attained, our dancing and songs are the voice of the Dharma; but this also shows us handwritings of the great Zen master who did contribute his valuable parts on Zen teachings. Here is Hakuin's complete "Chant in Praise of Zazen," in "Zen: Dawn in the West" (p.182-183, Author: Philip Kapleau):

"From the beginning all beings are Buddha.
 Like water and ice,
 Without water no ice,
 Outside us no Buddha.
 How near the truth
 Yet how far we seek,
 Like one in water crying, 'I thirst!'
 Like a child of rich birth
 Wandering poor on this earth,
 We endlessly circle the six worlds.
 The cause of our sorrow is ego delusion.
 From dark path to dark path
 We've wandered in darkness,
 How can we be free from the wheel of samara?
 The gateway to freedom is zazen samadhi,
 Beyond exaltation, beyond all our praises,

the pure Mahayana.
 Observing the precepts, repentance, and giving,
 The countless good deeds, and the way of right living
 All come from zazen.
 Thus one true samadhi extinguishes evils;
 It purifies karma, dissolving obstructions.
 Then where are the dark paths to lead us astray?
 The pure lotus land is not far away.
 Hearing this truth, heart humble and grateful,
 To praise and embrace it, to practice its wisdom,
 Brings unending blessings, brings mountains of merit.
 And if we turn inward and prove our True-nature,
 That True-self is no-self, our own Self is no-self,
 We go beyond ego and past clever words.
 Then the gate to the oneness of
 Cause-and-effect is thrown open,
 Not two and not three, straight ahead runs the Way.
 Our form now being no-form,
 In going and returning we never leave home.
 Our thought now being no-thought,
 Our dancing and songs are the voice of the Dharma.
 How vast is the heaven of boundless samadhi!
 How bright and transparent the moonlight of wisdom!
 What is there outside us,
 What is there we lack?
 Nirvana is openly shown to our eyes.
 This earth where we stand is the pure lotus land,
 And this very body the body of Buddha."

What does Zen master Hakuin want to say in this Zazen wasan? What does "from the beginning" means in this bold assertion? Does it mean that eons and eons ago we learned all there is to know, that we have somehow carried it through the years, and that we still have it or are it, that we are still Buddha? Zen practitioners should always remember that the term "From the beginning all beings are Buddha" is a clarion call to wake up. Where is the beginning? When is the beginning? If we cannot put it into the past, if we cannot put it into the future, are we going to say it is the present? When the pop philosophers

talk about living in the "here and now," they have already missed the mark. Fundamentally, there are no things that move and change and become: everything is time. According to Albert Low in "Zen: Tradition and Transition," the image of water and ice is similar to the analogy of the clay jug: the jug gives the form, and the clay gives the substance. Here we can say that Buddha is the substance. All our perceptions and conceptions, our consciousness itself, all the things that we see, hear, taste, touch, or feel, these are forms this substance takes. How near the truth indeed! Each one of us, from morning till night, is a continuous flow of knowing, and unending symphony of knowing, a rising and falling of knowing. We are never out of knowing; it is always present. It is a great mystery, and yet there is no mystery to it. The peace that comes from seeing this is not a peace without conflict, but a peace that sees that conflict too is knowing. Birds fly in the air, fish swim in the water, human beings live in knowing. Zen practitioners should always look for yourself. Never mind about all those people who have got this or that. Find for yourself. When you sit in zazen and breathe out, what is it? When you breathe in, what is it? Never mind what others have to say. What is it? How pitiful! We, children of rich birth, but wandering poor on this earth. In fact, we, human beings are like the poor son, or prodigal son, of the Lotus sutra, i.e., beings in the three realms. According to the Lotus Sutra, there is a son of a rich man strays from home and wanders in poverty for many years, forgetful of his origins. Eventually he happens to stray near home again. The father sees the boy but realizes that if he went out and simply said, "You are my son," the boy would be suspicious and afraid. So instead the father arranges for the boy to be employed as a servant of the house. Gradually the son is promoted until the father is sure he is ready to be told the truth. The story depicts a person who is heir to infinite riches but constantly in a state of poverty. We might ask ourselves, "What is this great wealth, rightfully ours, that we are constantly overlooking?" Some would respond that it is esoteric wisdom, or tremendous reservoir of love, or superconscious state. As for the circling the six ways or conditions of sentient existence, in the traditional cosmology of Buddhism, the six miserable states (sentient beings revolve in the cycle of Birth and Death, along the six paths, life after life. These are paths of hell-dwellers, hungry ghosts, animals, titanic demons or asuras,

human beings and celestials). Some say these are objective, geographic realms, places to which we can go. Others say they are subjective states that come about through psychological experience. But it may be that they are neither places nor psychological states; perhaps they belong to a kind of intermediate zone which is neither subjective nor objective. Zen practitioners should always remember that as long as our inherent birthright remains unrealized, no realm of existence grants immunity from ignorance or suffering. According to Zen master Hakuin, ego delusion causes us to continue to circle the six worlds. In other words, Zen master Hakuin says that the cause of our sorrow is ego delusion because we are taking something for granted and so we think we are poor, but we are rich. The ego delusion of spiritual poverty, the delusion that I is something very important rather than all that there is. Why settle just for something unclear and by doing that we completely lose the best treasure. If we continue to travel from dark path to dark path, how can we be free from the wheel of samsara? According to Zen master Hakuin, only Meditation and Wisdom can help us to reach the gateway to freedom. Zen, by its very name and nature, puts meditation practice above all these other kinds of practice. For Zen master Hakuin, all good deeds, all efforts to save people, all the precepts, and all forms of proper living come out of meditation practice. Of course he is not saying that all of these things are replaced by meditation practice. Of course he is not saying that all of these things are replaced by meditation practice. He means that one true samadhi, not one single sitting, can purify karma. There is a saying that once we are on the Buddha's path, once we are totally committed to seeking the truth, then everything is taken care of. This does not mean that we are not going to suffer any more, but rather our suffering becomes slanted in an entirely different way. But do not miss Hakuin's true meaning on this: we must keep the precepts, we must do the countless good deeds and make sure we live rightly; yet the only way we can do these things authentically is with a firm foundation of meditation practice. Zen master Hakuin is telling us that with one true samadhi, then the pure lotus land is not far away. If we hear this truth with humble and grateful heart; if we praise and embrace it, and practice its wisdom; it will bring unending blessings and mountains of merit. Let's open ourselves to it humbly and gratefully, getting the

sense of it, feeling the glory of it, taking it into ourselves as our own. We are whole and complete just as we are; we do not need to change a thing. Yet Hakuin does not stop here. The chant goes on, this time to the response of "Prajna" or awakening: "If we turn inward and prove our True-nature." We must prove our true nature, know it beyond any question or doubt. This knowing is as intimate as knowing whether the water we drink is hot or cold. It is no use for someone else to tell us that we have this true nature or tell us that we have seen into it. Zen master Hakuin continued, "When we turn inward and prove our True-nature, we'll see that True-self is no-self, our own Self is no-self. We go beyond ego and past clever words." These words hold a very deep truth. They refer to a self which is "self." But this self is best described as "no-self" so that we do not cling to any notion of some thing that exists, believing that to be a self. The concluding section of Hakuin's chant is a lyrical and joyous evocation of deep enlightenment. The gate opens; the Way runs straight ahead; nirvana is revealed in wisdom transparent light; and this earth becomes paradise itself. Zen master Hakuin emphasizes that the path to all these marvels, the wondrous gateway to freedom, is none other than the dharma door of meditation. Then, this very body the body of Buddha.

The Clap of Just One Hand: The koan of "The clap of just one hand." 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. Zen master Hakuin used to raise one of his hands and demand of his disciples to hear the sound of the clap of just this one hand. Ordinarily a sound is heard only when two hands are clapped, and in that sense no possible sound can come from one hand alone. Zen master Hakuin wants, however, to strike at the root of our everyday experience, which is constructed on a so-called scientific or logical basis. This fundamental overthrowing is necessary in order to build up a new order of things on the basis of Zen experience. Hence this apparently most unnatural and therefore illogical demand by Hakuin on his pupils. Zen practitioners should always remember that "the clap of just this one hand" is about "the sound," something that appeals to the sense of hearing. When Zen master Hakuin puts out one hand, does he want his disciples clap with

just one hand? Surely not. He just wants to use the ultimate purport of this koan to open up the secret chamber of the mind, where the devotees can find numberless treasures stored. The sense of hearing has nothing to do with the essential meaning of the koan; as the Zen master says, the koan is only a piece of brick used to knock at the gate, an index-finger pointing at the moon. It is only intended to synthesize or transcend whichever expression you may choose, the dualism of the sense. So long as the mind is not free to perceive a sound produced by one hand, it is limited and is divided against itself. Instead of grasping the key to the secrets of creation, the mind is hopelessly buried in the relativity of things, and, therefore, in their superficiality. Until the mind is free from the fetters, the time never comes for it to view the whole world with any amount of satisfaction. The sound of one hand as a matter of fact reaches the highest heaven as well as the lowest hell, just as one's original face looks over the entire field of creation even to the end of time. According to Zen Master Shunryu Suzuki in *Zen Mind, Beginner's Mind*, we say, "To hear the sound of one hand clapping." Usually the sound of clapping is made with two hands, and we think that clapping with one hand makes no sound at all. But actually, one hand is sound. Even though you do not hear it, there is sound. If you clap with two hands, you can hear the sound. But if sound did not already exist before you clapped, you could not make the sound. Before you make it there is sound. Because there is sound, you can make it, and you can hear it. Sound is everywhere. If you just practice it, there is sound. Do not try to listen to it. If you do not listen to it, the sound is all over. because you try to hear it, sometimes there is sound, and sometimes there is no sound. Do you understand? Even though you do not do anything, you have the quality of zazen always. But if you try to find it, if you try to see the quality, you have no quality. You are living in this world as one individual, but before you take the form of a human being, you are already there, always there. We are always here. Do you understand? You think before you were born you were not here. But how is it possible for you to appear in this world, when there is no you? Because you are already there, you can appear in this world. According to Zen master D.T. Suzuki in "An Introduction To Zen Buddhism", when Zen master Hakuin puts out one hand, Zen master Hakuin wants to let us know that we cannot use logical way to get

around it. At that time, you feel as if your march of thought had been suddenly cut short. You hesitate, you doubt, you are troubled and agitated, not knowing how to break through the wall which seems altogether impassable. When this climax is reached, your whole personality, your inmost will, your deepest nature, determined to bring the situation to an issue, throws itself with no thought of self or no-self, of this or that, directly and unreservedly against the iron wall of the koan. This throwing your entire being against the koan unexpectedly opens up a hitherto unknown region of the mind. Intellectually, this is the transcending of the limits of logical dualism, but at the same time it is a regeneration, the awakening of an inner sense which enables one to look into the actual working of things. For the first time the meaning of the koan becomes clear, and in the same way that one knows that ice is cold and freezing. The eye sees, the ear hears, to be sure, but it is the mind as a whole that has enlightenment (satori); it is an act of perception, no doubt, but it is a perception of the highest order. Here lies the value of the Zen discipline, as it gives birth to the unshakable conviction that there is something indeed going beyond mere intellection. And with the koan of "the clap of just one hand", Hakuin and the Sixth Patriarch stand on the same platform of Zen with the hands mutually joined.

Meditating On Emptiness: 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.

Ego Delusion: Buddhism believes that Ego is composed of the five skandhas and hence not a permanent entity. What is this ego? How can an ego be bigger in one person than in another? And how can people so easily and without any sense of remorse view themselves as having a big ego and even proclaim it? The word "ego" is one of those Latin words that seems to have dropped on us from a great height and stunned us. Ego was once just an ordinary word that meant "I." To say "I have a big I" or "He has a weak I" does not make much sense. What is this word "I"? We take it so for granted, allowing it to slip off the tongue without hesitation and with great frequency. However, for Zen practitioners, we become especially aware of it after a period of practicing meditation. For several days we have remained silent, and now it comes crowding into our conversations. To experience its strength, it is a good exercise to spend a few hours or a day using the word "I" as sparingly as possible, or even not at all. One feels as if one is giving up some addiction. Zen practitioners should always remember that the word "I" is so dangerous that ordinary people will kill others, or even themselves, in its defense. "I" is one of the most mysterious words and one of the most expensive. But the question "Who am I?" is one of the most important koans for Zen practitioners. In Hakuin's *Zazen wasan*, Zen master Hakuin says that the cause of our sorrow is ego delusion because we are taking something for granted and so we think we are poor, but we are rich. The ego delusion of spiritual poverty, the delusion that I is something very important rather than all

that there is. Why settle just for something unclear and by doing that we completely lose the best treasure.

Chương Năm Mươi Bốn
Chapter Fifty-Four

Pháp Đốn Ngộ Của Thiên Sư
Bàn Khuê Vĩnh Trác

Bàn Khuê Vĩnh Trác (1622-1693) là tên của một vị Thiên sư Nhật Bản nổi tiếng của trường phái Lâm Tế, và được biết tiếng nhất trong thời của ông. Bàn Khuê sinh 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 khép mình vào bất cứ thứ kỷ luật nào. Masaysu phải bảo người đưa đồ đưa Bàn Khuê qua sông đi học và đừng 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. Những lời dạy tiêu biểu về đốn giáo của Ngài có thể được tóm lược như sau:

An Trú Trong Phật Tâm: Thiên sư Bàn Khuê Vĩnh Trác viết trong quyển 'Tâm Bất Sinh': "Có một lần, trong tự viện của tôi, một vị Tăng ngủ thiếp đi. Một vị Tăng khác thấy vậy, cầm gậy hất vào người vị Tăng đang ngủ. Tôi quả trách anh ta: 'Tại sao ông lại đánh anh ta vào lúc anh ta đang đánh một giấc trưa ngon lành như thế? Ông nghĩ rằng anh ta xa lìa Phật tâm và đang long bong đầu đó trong lúc ngủ phải không? Nếu ông tỉnh thức, ông tỉnh thức. Nếu ông ngủ, ông ngủ. Khi ông ngủ, ông ngủ trong Phật tâm, chẳng khác nào khi ông thức. Khi ông thức, ông thức trong Phật tâm, chẳng khác nào khi ông ngủ. Ông ngủ trong Phật tâm khi ông ngủ và ông thức và trú trong Phật tâm khi ông thức. Như thế, ông luôn trú trong Phật tâm. Ông không hề rời xa cái Tâm ấy dầu trong khoảnh khắc.'"

Cái Được Gọi Là Bẩm Tánh Chẳng Phải Là Thiên Tánh Bẩm Sinh: 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 khẳng khái 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. 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 đó, 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 tấm 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 dít 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 khạc 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.”

Hồi tưởng lại những đoạn đường đi qua của chính mình, Bàn Khuê 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.” Ngày nọ, có người đến gặp Thiền sư Bàn Khuê. Anh ta than rằng mình là người với bản tánh bẩm sinh, rằng mỗi lần lên cơn tức giận thì anh ta không tài nào kiềm chế được

bản thân mình. Bàn Khuê nói: "A! Anh được trời phú cho một món quà khá thú vị đấy! Ngay bây giờ anh có mang theo cái bản tánh nóng nảy đó với anh không? Hãy lấy ra cho tôi xem rồi tôi sẽ giúp anh trị lành nó." Người kia nói: "Ngay lúc này thì không có. Nó chỉ bùng lên thật bất ngờ khi một chuyện gì đó xảy đến với tôi." Bàn Khuê nói: "Anh thấy đó, vậy thì cái được gọi là 'bẩm tánh' ấy chẳng phải là thiên tánh bẩm sinh của anh đâu!"

Chỉ Ngồi Tréo Chân và Nhắm Mắt Lại Thì Không Phải Là Tọa Thiền!: Một lần, có người đến hỏi Bàn Khuê (1622-1693) 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 vướng bận trần cấu bên ngoài thì gọi là Tọa. Nếu chỉ ngồi tréo 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 vướng bận phiền não. Bởi thế nên nói rằng Tọa với tâm viên giác, và Thiền với tuệ minh sát mới chính là công phu thiền định cao tuyệt nhất."

Chiêu Thế Còn Non Kém, Vì Chưa Xuất Ra Thì Tâm Đã Động Rồi!: Lại một lần khác, có một vị lãnh chúa trẻ tuổi theo thiền sư Bàn Khuê (1622-1693) 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!"

Chuyển Hóa Một Tên Trộm: Khi Thiền Sư Bàn Khuê Vĩnh Trác tổ chức một khóa tu thiền kéo dài trong nhiều tuần lễ, nhiều người từ nhiều vùng trên khắp nước Nhật đều đến tham dự. Trong những buổi tu tập có một thiền sinh ăn trộm đồ bị bắt quả tang. Vấn đề được báo cáo lên Thiền Sư Bàn Khuê với yêu cầu trục xuất kẻ phạm tội. Ngài Bàn Khuê phớt lờ sự việc. Sau đó, thiền sinh này lại tái phạm rồi lại bị bắt một lần nữa, và ngài Bàn Khuê lại cũng bỏ qua. Điều này khiến cho các thiền sinh khác tức giận, nên họ liền đưa lên một bản thỉnh nguyện, yêu cầu trục xuất kẻ ăn trộm, họ nói rõ rằng nếu không thì tất cả họ sẽ cùng nhau bỏ đi. Sau khi Thiền Sư Bàn Khuê đọc bản thỉnh nguyện, ngài cho gọi tất cả mọi người đến và nói: "Huynh đệ các con đều là những người khôn ngoan, biết phân biệt đúng sai. Nếu các con muốn thì các con có thể đi đến một nơi khác để tu tập. Nhưng người huynh đệ đáng thương này của các con thậm chí còn không phân biệt đúng sai, nếu lão Tăng không dạy dỗ thì ai sẽ dạy nó? Ta vẫn sẽ giữ nó lại đây, cho dù tất cả các con có bỏ ta mà đi." Sau khi Thiền Sư Bàn Khuê nói xong, một dòng lệ tuôn tràn trên khuôn mặt người thiền sinh phạm tội. Bao nhiêu ham muốn dẫn đến hành vi trộm cắp đều tan biến!

Giới Hạnh Của Một Thiền Tăng: Một hôm có một vị Tăng đến hỏi Thiền Sư Bàn Khuê Vĩnh Trác: "Có phải vui đùa chút đỉnh với dục vọng trần tục thì chẳng có gì là tội lỗi?" Bàn Khuê đáp: "Tốt thôi, nếu ông thực sự đánh mất niềm tin."

Kẻ Mực Hạ Vô Nhân Như Ông Thì Làm Sao Có Thể Tìm Học Hỏi Thiền?: Một lần nọ, một vị lãnh chúa tìm gặp Bàn Khuê (1622-1693)

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. Ông là kẻ mục hạ vô nhân như vậy làm sao ông có thể đến đây để hỏi và lãnh hội được chỗ dụng tâm của Thiền gia?"

Những Năm Tháng Khổ Hạnh Đầu Là Vô Dụng!: Sau khi rời chùa Zuio-ji, Bàn Khuê (1622-1693) 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 dít 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 khạt 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." Có một lần thiền sư Bàn Khuê Vĩnh Trác (1622-1693) 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"

Nữ Nhân Dễ Dàng Đạt Ngộ Hơn Nam Nhân!: Suốt quãng đời hành đạo của mình, bên cạnh những lần tổ chức an cư thiền tập, Bàn Khuê (1622-1693) 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 định rằng người nữ dễ dàng đạt ngộ hơn người nam, vì người nam thường bị trở ngại bởi những cao vọng tri thức.

Ông Thật Biết Nghe Lời Dạy Của Lão Tăng!: Những buổi thuyết giảng của Thiền Sư Bàn Khuê Vĩnh Trác không những chỉ có các Thiền Tăng tham dự mà còn lôi cuốn rất nhiều người thuộc đủ mọi tầng lớp trong xã hội. Sư không bao giờ viển dẫn kinh điển, cũng không bao giờ đi sâu vào những học thuyết cao siêu. Thay vì vậy, những lời Sư nói ra luôn xuất phát từ tâm mình và đi thẳng vào lòng người nghe. Số thính giả đông đảo của Sư đã làm cho một vị Tăng thuộc trường phái Nhật Liên, vì có nhiều môn đồ đã rời bỏ ông ta để đến nghe giảng về thiền. Vị Tăng tự cao tự đại này liền đến chỗ của Thiền Sư Bàn Khuê Vĩnh Trác, quyết tâm tranh biện với Sư. Khi đến nơi, vị Tăng gọi lớn: "Này Thiền Sư! Đợi một phút! Những ai kính trọng ông đều sẽ vâng lời ông, nhưng tôi đây không kính trọng ông, liệu ông có thể làm cho tôi nghe lời không?" Thiền Sư Bàn Khuê nói: "Được, ông cứ đến bên tôi, tôi sẽ cho ông thấy." Vị Tăng rẽ đám đông một cách cao ngạo đến tiến về chỗ của Thiền Sư Bàn Khuê. Thiền Sư Bàn Khuê mỉm cười và nói: "Được, hãy đến đứng bên trái tôi." Vị Tăng làm theo. Thiền Sư Bàn

Khuê lại nói: “Ồ không, có lẽ chúng ta sẽ nói chuyện tốt hơn nếu ông đứng bên phải tôi. Ông hãy bước qua phải đi.” Vị Tăng bước qua bên phải của Sư. Thiền Sư Bàn Khuê nói: “Ông thấy đó, ông thật là dễ thương và nghe lời tôi. Bây giờ hãy ngồi xuống và lắng nghe đi nào!”

Phép Mẫu Của Lão Tăng Là Khi Đói Thì Ăn, Khi Khát Thì Uống!: Khi Thiền sư Bàn Khuê đang giảng dạy Thiền tại chùa Ryumon, có một vị Tăng thuộc phái Tịnh Độ Chân Tông vốn tin vào sự giải thoát nhờ được tiếp dẫn qua việc niệm danh hiệu đức Phật A Di Đà, vì ganh ghét với số thích chúng quá đông của Bàn Khuê nên muốn tìm đến để tranh biện. Khi vị Tăng này đến thì ngài Bàn Khuê đang thuyết giảng, nhưng ông ta gây náo động đến nỗi Thiền sư Bàn Khuê phải ngưng buổi giảng để tìm hỏi về sự ồn ào. Vị Tăng Tịnh Độ Chân Tông mới đến huênh hoang nói: “Người sáng lập ra tông phái của chúng tôi có sức thần thông mầu nhiệm đến độ có thể cầm một cây bút đứng ở bên này sông và viết danh hiệu của đức Phật A Di Đà lên một tờ giấy được các đệ tử của ngài căng ra ở phía bên kia sông, xuyên qua không khí. Ông có thể làm được điều mầu nhiệm như thế không?” Thiền sư Bàn Khuê nhẹ nhàng đáp: “Trò xảo thuật của loài chồn cáo đó có thể làm được, nhưng như thế không phải là phong cách của nhà Thiền. Phép mẫu của lão Tăng là khi đói thì ăn, khi khát thì uống.”

Sao Ông Không Điều Phục Tâm Ý Của Chính Mình?: Có một thời Thiền sư Bàn Khuê Vĩnh Trác (1622-1693) 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 ngã 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 quất 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 quất 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?"

Tâm Bất Sinh: Thiền sư Bàn Khuê (1622-1693) không viết lại những bài nói chuyện của chính mình, và ông cũng cấm đệ tử viết xuống những gì ông nói--một mệnh lệnh mà các đệ tử của ông đã lơ 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 định, 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 Thiên Thai, Chân Ngôn và Tịnh Độ. Thiền sư Bàn Khuê có khả năng trình bày ý tưởng của mình trong một phong thái cách dễ dàng nắm bắt được. Thí dụ như để giải thích “Tâm Bất Sinh” nghĩa là gì, ông đề nghị mọi người hãy xem xét cái gì đã xảy ra khi họ đang tham dự vào buổi nói chuyện của ông. Họ tập trung vào sự chú ý một cách cẩn thận về mọi điều ông nói; tuy nhiên, nếu họ nghe một con chó sủa cùng lúc với Bàn Khuê đang nói thì họ sẽ biết ngay lập tức nó là cái gì và không lăm lăm nó với tiếng kêu của một con chim hay con vật khác. Cái tâm biết việc này, không cần phải cố ý về tri thức để biết, là cái “Tâm Bất Sinh.” Một hôm, Thiền sư Bàn Khuê thượng đường dạy chúng, nói: “Không ai trong đấy ông có thể nói rằng đấy ông nghe những âm thanh bởi vì đấy ông đã quyết tâm nghe chúng trước khi chúng phát ra thành tiếng. Nếu mà đấy ông nói là đấy ông quyết định làm vậy, tức là đấy ông không nói thật. Tất cả đấy ông như khi đang nghe lão Tăng nói. Đấy ông đang tập trung một cách nhất tâm vào việc lắng nghe. Không có ý tưởng trong tâm của

mấy ông về việc nghe âm thanh hay tiếng ồn có thể xảy ra đằng sau mình. Mấy ông có khả năng nghe và phân biệt âm thanh khi nó xảy đến mà không cần tới cố ý một cách tri thức để nghe được chúng bởi vì mấy ông đang lắng nghe bằng cái 'Tâm Phật Bất Sinh.'" Theo Thiền sư Bàn Khuê Vĩnh Trác trong quyển Tâm Bất Sinh, vào lúc các bạn đang lắng nghe tôi đây, nếu có tiếng một con chó sủa sau chùa, các bạn biết đó là tiếng chó sủa. Nếu có tiếng một con quạ kêu, các bạn biết ngay rằng đó là tiếng một con quạ đang kêu. Bạn nghe được tiếng người lớn là tiếng người lớn và tiếng trẻ con là tiếng trẻ con. Bạn đến đây không phải để nghe chó sủa, quạ kêu hay một âm thanh nào từ bên ngoài vọng vào chỗ tôi đang thuyết pháp. Vậy mà trong lúc bạn ở đây, bạn nghe thấy tất cả các âm thanh đó. Mắt của bạn thấy và phân biệt màu đỏ màu trắng và các màu khác, và mũi của bạn nhận ra được các mùi thơm và thối. Dầu trước khi vào đây, bạn chưa hề biết trước bạn có thể sẽ thấy quang cảnh nào, nghe được âm thanh nào, hoặc ngửi được mùi vị nào, bạn vẫn có thể nhận ra mà không cần chuẩn bị trước những hình ảnh và âm thanh chưa được dự báo ấy. Đó là bởi vì bạn đang thấy và đang nghe với cái tâm bất sinh. Việc bạn thấy, nghe và ngửi được theo cách đó mà không cần nảy sinh ý nghĩ muốn thấy, nghe và ngửi là bằng chứng cho thấy cái Phật tâm cố hữu là bất sinh và có được một trí tuệ giác ngộ tuyệt vời. Cái bất sinh biểu hiện chính ngay trong ý niệm "Tôi muốn thấy," hoặc "Tôi muốn nghe" dầu ý niệm ấy đã không sinh ra. Khi một con chó sủa, nếu có cả mười triệu người đồng nói rằng đó là một con quạ đang kêu, tôi không tin rằng họ sẽ thuyết phục được bạn. Khó lòng có một cách nào đó để họ có thể đánh lừa được bạn, và bắt bạn phải tin vào điều họ nói. Trong lúc đi bộ ngoài phố, nếu bạn gặp một đám đông đi ngược chiều, cả hai bên, không ai nghĩ đến chuyện tránh nhau, vậy mà không ai dẫm lên ai. Bạn không bị xô đẩy, cũng không ai dẫm lên chân bạn. Bạn vạch đường đi của bạn xuyên qua đám đông, bằng cách luồn lách, né chỗ này chỗ nọ mà không hề ý thức về các quyết định của bạn và tiếp tục bước đi không vướng vấp. Tương tự như vậy, sự chiếu sáng tuyệt vời của tâm Phật bất sinh thích nghi một cách hoàn hảo với mọi hoàn cảnh bất chợt. Thiền sư Bàn Khuê bảo những người đang lắng nghe: "Người có thể sống hài hòa với cái 'Tâm Phật Bất Sinh' không còn trụ vào chỗ huyền ảo nữa, và không trụ vào chỗ huyền ảo chính xác là một vị Phật. Lý do mấy ông đến với những

buổi nói chuyện của lão Tăng không vì tìm thành Phật tử, mà mấy ông muốn thành Phật, bản chất tự nhiên của mấy ông.”

Tâm Phật Bất Sinh: Theo Thiền sư Bàn Khuê Vĩnh Trác trong quyển Tâm Bất Sinh: “Trong lúc đi bộ ngoài đường phố, tình cờ mấy ông gặp một đám đông đang đi ngược chiều, không ai nghĩ đến chuyện tránh nhau, vậy mà không ai đụng phải ai. Mấy ông cũng không bị ai đâm lên. Mấy ông vạch đường đi của mình xuyên qua đám đông bằng cách lườn lách, né tránh mà không hề ý thức về các quyết định trong sự việc này, và mấy ông tiếp tục bước đi mà không bị vướng vấp. Bây giờ cũng cùng thế ấy, tâm Phật bất sinh chiếu sáng diệu kỳ luôn thích nghi một cách hoàn hảo với mọi hoàn cảnh có thể đến.”

Tâm Tánh Và Âm Hưởng: Sau khi Thiền Sư Bàn Khuê Vĩnh Trác thị tịch, có một người mù sống gần ngôi chùa của ông ta nói với bạn về Bàn Khuê như sau: “Vì mù nên tôi không thể quan sát vẻ mặt của người khác, vì vậy tôi phải phán đoán cá tính con người thông qua giọng nói. Thông thường, khi tôi nghe ai đó chúc mừng người khác vì sự hạnh phúc hay thành đạt của người đó, tôi cũng nghe được âm hưởng ghen tỵ tiềm ẩn trong đó. Khi người ta bày tỏ sự chia buồn với nỗi bất hạnh của người khác, tôi cũng nghe được âm hưởng thích chí và thỏa lòng, như thể người chia buồn ấy thực ra đang vui mừng vì có điều gì đó vẫn còn lại trên thế gian này để bản thân anh ta có thể chiếm hữu được. Tuy nhiên, với tất cả kinh nghiệm của mình, tôi thấy giọng nói của ngài Bàn Khuê là luôn luôn chân thật! Khi ngài bày tỏ niềm vui, tôi không nghe được âm hưởng nào khác ngoài sự vui mừng; và khi ngài bày tỏ nỗi buồn, tôi chỉ nghe duy nhất sự buồn bã mà thôi.”

Thị Tịch Vô Ngôn!: 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 bất chúc tiền nhân để thú nhận rằng mình đang chuẩn bị cho lần ra đi kia chứ?" Nói xong, ngài ngồi thẳng người mà thị tịch.

Thiền Không Bao Giờ Có Thể Được Truyền Đạt Qua Người Trung Gian!: Có lần Thiền sư Bàn Khuê (1622-1693) 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.

Thói Giả Dối Của Ông Còn Dơ Hơn Sự Lở Lói Của Những Người Cùi Này!: 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 Bàn Khuê (1622-1693). Ông đã vui vẻ chấp nhận họ vào Tăng đoàn và chính ông đã đích thân làm lễ thí phước 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 thánh thiền sư rửa tay. Nhưng thiền sư Bàn Khuê đã từ chối với lời nhận xét: "Thói giả dối của ông còn dơ dáy hơn cái đầu lở loét của những người phong cùi này!"

Tu Tập Thiền Và Việc Uống Nước: Hồi tưởng lại những đoạn đường đi qua của chính mình, bây giờ Bàn Khuê (1622-1693) 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.”

Zen Master Bankei Eitaku's Methods of Sudden Teachings

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. His typical methods on sudden teachings can be summarized as follows:

Staying in Buddha-Mind: In the Unborn, Zen Master Bankei wrote: "There was once a monk in my temple who had been dozing off. Another monk saw him and really laid into him with a stick. I reprimanded him: 'Why hit him when he's enjoying a pleasant nap? Do you think he leaves the Buddha-mind and goes somewhere else when he sleeps?... If you stay awake, you stay awake. If you sleep, you sleep. When you sleep, you sleep in the same Buddha-mind you were awake in. When you're awake, you're awake in the same Buddha-mind you were sleeping in. You sleep in the Buddha-mind while you sleep and are up and about in the Buddha-mind while you are up and about. That way, you always stay in the Buddha-mind. You're never apart from it for an instant.'"

The So Called Inherent Nature Is Not Something Innate: 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. 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 Myōshin-ji lineage. He is famous primarily for his prominent disciple, Bankei Yōtaku) 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 that, 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."

Reflecting back on his own trials, Bankei 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." 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."

Just Closing Your Eyes and Sitting There Is Not What I Call Sitting Meditation!: 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."

Your Technique Is Still Immature, For Your Mind Moved First!: 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."

Transformed A Thief: When Zen Master Bankei held his seclusion-weeks of meditation, people from many parts of Japan came to attend. During one of these gatherings a pupil was caught stealing. The matter was reported to Zen Master Bankei with the request that the culprit be expelled. Bankei ignored the case. Later the pupil was caught in a similar act and again Bankei disregarded the matter. This angered the other pupils, who drew up a petition, asking for the dismissal of the thief, stating that otherwise they would leave in a body. When Bankei had read the petition, he called everyone before him and told them: "You are wise brothers. You know what is right and what is not right. You may go somewhere else to study if you wish, but this poor brother does not even know right from wrong. Who will teach him if I do not? I am going to keep him here even if all the rest of you leave." After Bankei finished speaking, a torrent of tears cleansed the face of the brother who had stolen. All desire to steal had vanished!

Conduct of a Zen Monk: One day, a monk came and asked Zen Master Bankei Eitaku: "Is it harmless to joke around with common desires?" Bankei replied: "It's alright if you want to lose trust."

You See No Man Under Your Eyes, How Can You Seek Advices In Zen?: One time, a 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. You're so contemptuous of others, how can you even ask and understand about the Zen mind art?"

Years of Toil and Pain Had Been Useless!: 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." 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."

It's Easier For Women to Attain Awakening Than It's For Men!:

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.

You Really Obeys My Instructions!: Zen Master Bankei's talks were attended not only by Zen monks but by people of all classes and sects. He never quoted sutras not indulged in scholastic dissertations. Instead, his words were spoken directly from his heart to the heart of his listeners. His large audiences angered a monk of the Nichiren sect because the adherents had left to hear about Zen. The self-centered Nichiren monk came to the temple, determined to debate with Zen Master Bankei. He called out, “Hey, Zen teacher! Wait a minute! Whoever respects you will obey what you say, but a man like myself does not respect you. Can you make me obey you?” Zen master Bankei said, “Come up beside me and I will show you.” The Nichiren monk arrogantly pushed his way through the crowd to the master. Zen Master Bankei smiled and said, “Come over to my left side.” The Nichiren monk obeyed. Zen Master Bankei said, “No, we may talk better if you are on my right side. Step over here.” The Nichiren monk stepped over to the right. Zen Master Bankei said, “You see, you are obeying me and I think you are very gentle. Now sit down and listen!”

This Old Monk's Miracle Is That When I'm Hungry I Eat, When I'm Thirsty I Drink!: When Zen master Bankei was preaching at Ryumon temple, a Shinshu monk, who believed in salvation through the repetition of the name of the Buddha of Love, was jealous of his large audience and wanted to debate with him. Bankei was in the midst of a talk when the monk appeared, but the fellow made such a disturbance that Bankei stopped his discourse and asked about the noise. The Shinshu monk boasted: “The founder of our sect had such miraculous powers that he held a brush in his hand on the bank of the river, his attendant held up a paper on the other bank, and the teacher wrote the holy name Amida through the air. Can you do such a wonderful thing?” Zen master Bankei replied lightly: “Perhaps your

fox can perform that trick, but that is not the manner of Zen. This old monk's miracle is that when I feel hungry I eat, and when I feel thirsty I drink.”

Why Not Train Your Mind Right?: 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?"

The Unborn Mind: Zen master Bankei did not write down his own talks, and he expressly forbade his followers to write down what he said--a command they ignored, as a result of which there is a substantial record of his teachings now available. At the core of Bankei's teaching is the concept of the "Unborn Buddha-mind" with which, he asserted, all persons were endowed. Over and over, he insisted that each receives this "Unborn Buddha-mind" from his parents, that it is a human birth-right. In one comparison, he described it as being like the sun that shines even when obscured by clouds. The Buddha-mind is clear and active in each person even though it may be obscured by the clouds of illusion. Bankei's teaching and the vocabulary he used were very different from those of other Zen masters, and his detractors cast doubt on whether he actually awakened, something they could more easily do because he had not bothered to keep the so-called certificate of inka presented to him by 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. Zen master Bankei had the

ability to present his ideas in an easily graspable manner. To explain what he meant by the "Unborn Buddha-mind," for example, he suggested every people to consider what happened while they were attending one of his talks. They focused their attention carefully on everything he said; however, if they heard a dog bark at the same time as Bankei was speaking they would immediately know what it was and not mistake it for the call of a bird or other animal. The mind that knows this, without any conscious intention to know, is the "Unborn Buddha-mind." One day, Zen master Bankei entered the hall and addressed the assembly, saying, "None of you could say that you heard the sounds because you had made up your minds to hear them before hand. If you did, you wouldn't be telling the truth. All of you are looking this way intent upon hearing me. You're concentrating single-mindedly on listening. There's no thought in any of your minds to hear the sounds or noises that might occur behind you. You are able to hear and distinguish sounds when they occur without consciously intending to hear them because you're listening by means of the 'Unborn Buddha-mind'." According to Zen Master Bankei in *The Unborn: The Life and Teaching of Zen Master Bankei*, now if a dog barked beyond the temple walls while you're listening to me, you'd hear it and know it was a dog barking. If a crow cawed, you'd hear it and know it was a crow. You'd hear and adult's voice as an adult's and a child's as a child's. You didn't come here in order to hear a dog bark, a crow caw, or any of the other sounds which might come from outside the temple during my talk. Yet while you're here, you'd hear those sounds. Your eyes see and distinguish reds and whites and other colors and your nose can tell good smells from bad. You could have had no way of knowing beforehand of any of these sights, sounds, or smells you might encounter at this meeting, yet you're able nevertheless to recognize these unforeseen sights and sounds as you encounter them, without premeditation. That's because you're seeing and hearing in the Unborn. That you do see and hear and smell in this way without giving rise to the thought that you will is the proof that this inherent buddha-mind is unborn and possessed of a wonderful illuminative wisdom. The Unborn manifests itself in the thought "I want to see" or "I want to hear" not being unborn. When a dog howls, even if ten million people said in chorus that it was the sound of a crow crying, I doubt if you'd be convinced. It's highly

unlikely there would be any way they could delude you into believing what they said. When you're walking down a road, if you happen to encounter a crowd of people approaching from the opposite direction, none of you gives a thought to avoiding the others, yet you don't run into one another. You aren't pushed down or walked over. You thread your way through them by weaving this way and that, dodging and passing on, making no conscious decisions in this, yet you're able to continue along unhampered just the same. Now in the same way, the marvellous illumination of the unborn Buddha-mind deals perfectly with every possible situation. Zen master Bankei tells his listeners: "One who is able to live in accord with the 'Unborn Buddha-mind' no longer dwells in illusion, and not to dwell in illusion is precisely to be a Buddha. The reason you come to my talks is not because you seek to become Buddhists, but rather you desire to become Buddhas, which is your natural state."

The Unborn Buddha-Mind: According to Zen Master Bankei in *The Unborn*: "When you're walking down the road, if you happen to encounter a crowd of people approaching from opposite direction, none of you gives a thought to avoid the others, yet you don't run into one another. You aren't pushed down or walked over. You thread your way through them by weaving this way and that, dodging and passing on, making no conscious decisions in this, yet you're able to continue along unhampered just the same. Now in the same way, the marvelous illumination of the unborn Buddha-mind deals perfectly with every possible situation."

Mind and Voice: After Zen Master Bankei had passed away, a blind man who lived near the master's temple told a friend about Bankei as follows: "Since I am blind, I cannot watch a person's face, so I must judge his character by the sound of his voice, Ordinarily when I hear someone congratulate another upon his happiness or success, I also hear a secret tone of envy. When condolence is expressed for the misfortune of another, I hear pleasure and satisfaction, as if the one condoling was really glad there was something left to gain in his own world. In all my experience, however, Bankei's voice was always sincere. Whenever he expressed happiness, I heard nothing but happiness, and whenever he expressed sorrow, sorrow was all I heard."

No Words At the Passing Time!: 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.

Zen Can Never Be Conveyed By A Messenger!: 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.

Your Disgust Is Filthier Than Their Leprosy Sores!: 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."

To Practice Zen and Drinking Water: 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.”

Phần Bốn
Phụ Lục

Part Four
Appendices

Phụ Lục A
Appendix A

Tánh Xưa Thanh Tịnh

Phật Ca Diếp là vị Phật thứ ba trong năm vị Phật hiện kiếp, là vị Phật thứ sáu trong bảy vị Phật thời cổ. Để cho phù hợp với quan điểm Thiền 'giáo ngoại biệt truyền', các sử gia Thiền đã kéo dài cuộc truyền thừa trước cả thời đức Phật Thích Ca; vì theo truyền thuyết lưu hành trong số những Phật tử ngay từ lúc ban sơ thì đã có ít nhất sáu vị cổ Phật trước thời đức Phật Thích Ca Mâu Ni của hiện kiếp; và mỗi vị đều có lưu lại một bài kệ phó pháp. Sau đây là bài kệ của đức Phật Ca Diếp:

"Tánh của chúng sanh toàn thanh tịnh
Xưa đã không sanh nay chẳng diệt
Chỉ thân tâm này mới huyễn sanh
Trong huyễn hóa vẫn không tội phước."

***Pure and Immaculate Is
the Nature of All Sentient Beings***

Kasyapa Buddha (Kassapa-buddha (p), the third of the five Buddhas of the present kalpa, the sixth of the seven ancient Buddhas. To be consistent with the view that Zen was a 'special transmission from the Buddha outside of his doctrinal teaching', Zen historians have extended this transmission even beyond Sakyamuni; for, according to tradition prevalent already among primitive Buddhas, there were at least six Buddhas prior to the Buddha of the present kalpa who was the Muni of the Sakya; and these several Buddhas had each to leave a gatha of 'Dharma transmission'. The following is the gatha from Kasyapa Buddha:

"Pure and immaculate is the nature of all sentient beings;
From the very beginning there is no birth, no death;
This body, this mind, a phantom creation it is;

And in phantom transformation;
There are neither sins nor merits."

Phụ Lục B ***Appendix B***

Kiến Tánh Thành Phật

I. Kiến Tánh Theo Quan Điểm Phật Giáo:

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. Kiến tánh có nghĩa là “thấy tánh trực tiếp và tìm thấy trong đó tánh của chính mình đồng thể với tánh của vũ trụ.” Tông Lâm Tế tu tập phương pháp “kiến tánh” này, nhưng tông Tào Động thì không. Tuy nhiên, mục đích và sự thành đạt chính của Đại Thừa Thiền vẫn xem “chân ngộ” là chủ yếu. Thiền sư Philip Kapleau viết trong quyển 'Ba Trụ Thiền', kiến tánh không phải là một hiện tượng ngẫu nhiên. Giống như một mầm cây nhô lên khỏi mảnh đất đã được gieo hạt, bón phân, và dẹp cỏ sạch sẽ, chứng ngộ đến với cái tâm đã nghe thấy và tin vào chân lý của Phật và đã đoạn diệt từ trong cội rễ khái niệm nặng nề về sự phân biệt ta và người. Và cũng giống như phải nuôi dưỡng mầm cây mới nhô lên cho đến khi lớn, việc rèn luyện hành Thiền nhấn mạnh đến sự cần thiết của tu tập sao cho giác ngộ sơ khởi đạt đến độ chín mùi qua việc tham công án hoặc chỉ quán đả tọa cho đến khi nó khơi động mạnh mẽ cuộc sống của từng người. Nói cách khác, để vận hành trên nền ý thức được nâng cao hơn nhờ kiến tánh, phải ra sức rèn luyện, để hành động phù hợp với nhận thức chân lý này. Một dụ ngôn từ trong một bộ kinh vạch cho chúng ta thấy mối tương quan giữa giác ngộ và tọa thiền hậu giác ngộ. Trong câu chuyện, giác ngộ được ví như một thanh niên sau nhiều năm lưu lạc, nghèo đói nơi xứ người, bỗng được tin người cha giàu có đã từ khá lâu để lại tài sản cho mình. Việc thực sự sở hữu kho báu ấy từ thừa kế hợp pháp và trở nên đủ năng lực để quản lý một cách khôn ngoan, được ví với tọa thiền hậu kiến tánh, tức là với mở rộng và đào sâu giác ngộ sơ khởi.

II. Tu Tập Thiền Quán Là Để Thấy Được Mặt Mũi Thực Tại:

Thiền quán giúp cho tâm của chúng ta không còn quá bận bịu với ngoại vật, và khiến cho chúng ta tận hưởng sự thanh tịnh thật sự từ bên trong, và từ đó chúng ta có thể hiểu được luật chi phối vạn hữu. Trong Phật giáo, chữ ‘Pháp’ có nghĩa là luật, con đường của vạn hữu, hay sự biến chuyển của mọi hiện tượng. Pháp cũng có nghĩa là những yếu tố vật lý và tâm lý tạo nên con người; mọi yếu tố trong tâm như ý nghĩ, cái nhìn, tình cảm, tâm thức; và những yếu tố tạo nên vật chất, vân vân. Người tu tập thiền định trong Phật giáo chỉ có nhiệm vụ là tìm hiểu những pháp vừa nói trên trong thân và tâm của mình, ý thức được từng yếu tố, cũng như hiểu được luật biến chuyển và sự liên hệ của chúng. Người tu tập chân thuần là phải kinh nghiệm được thể chân thật của những thứ này từng giây từng phút. Thiền không phải chỉ là trầm tư mặc tưởng. Ngộ không cốt tạo ra một điều kiện nào đó theo chủ tâm đã định trước bằng cách tập trung tư tưởng mạnh vào đó. Trái lại, Thiền là sự nhận chân một năng lực tâm linh mới có thể phán đoán sự vật trên một quan điểm mới. Pháp tu Thiền với mục đích là dứt khoát lật đổ ngôi nhà giả tạo mà mình đang có để dựng lên cái khác trên một nền móng hoàn toàn mới. Cơ cấu cũ gọi là vô minh, và ngôi nhà mới gọi là giác ngộ. Do đó trong Thiền không hề có việc trầm tư về những câu nói tượng trưng hoặc siêu hình nào thuộc về sản phẩm của ý thức hay cơ trí. Thiền là làm cho tất cả dục vọng tiêu trừ, từ đó tâm có thể quay về tâm bản lai. Tâm bản lai là trước khi suy nghĩ. Đang khởi sanh suy nghĩ, liền có đối nghịch. Trước suy nghĩ không có đối nghịch. Đây mới đích thực là tuyệt đối, không có ngôn ngữ hay văn tự. Nếu chúng ta mở miệng ra, lập tức chúng ta sai liền. Vì vậy, trước khi suy nghĩ là tâm sáng suốt. Tâm sáng suốt không trong không ngoài. Đức Phật dạy trong kinh Kim Cang: “Tất cả sự vật trên đời đều hư dối không thật. Nếu thấy tất cả tướng chẳng phải tướng, liền thấy Như Lai.” Vậy nếu chúng ta chấp vào hình tướng của bất cứ thứ gì, tức là chúng ta không thể nào thấu rõ chân lý. Nhưng tâm bản lai là tâm gì? Theo Phật giáo, tâm bản lai là tâm ‘không’, là tâm bị dính chặt và không thể bị lay chuyển. Nó giống như cố gắng xuyên thủng một bức tường thép hoặc cố leo lên một ngọn núi bạc. Tất cả mọi vọng tưởng đều bị đoạn diệt. Theo Kinh Đại Bát Niết Bàn, “tất cả mọi sự thành hình đều vô thường; là pháp sanh diệt. Khi sanh diệt không còn, thì tịch diệt là vui.” Có nghĩa là khi không có sự sanh diệt trong tâm chúng ta, thì cái tâm đó là vui sướng

hạnh phúc. Đây là cái tâm không suy tưởng. Lục Tổ Huệ Năng nói: “Bổn lai vô nhất vật.” Khi sanh và diệt cả hai đều dứt bật rồi, thì cảnh giới tĩnh lặng này là chân hạnh phúc. Nhưng kỳ thật, không có sự tĩnh lặng và không có chân hạnh phúc. Nếu chúng ta thấy tất cả hình tướng chẳng phải hình tướng, tức thấy thể tánh mọi hiện tượng sự vật. Nhưng kỳ thật, không có thể tánh và hiện tượng sự vật. Sắc tức là không, không tức là sắc. Nhưng kỳ thật, không sắc không không. Chúng ta có thể thấy được màu sắc không? Chúng ta có thể nghe âm thanh không? Chúng ta có thể xúc chạm không? Đây là sắc hay đây là không? Nếu chúng ta chỉ ỏi một chữ là đã sai. Và nếu chúng ta không nói gì cả chúng ta cũng sai luôn. Vậy thì chúng ta phải làm sao? Sanh diệt, buông nó xuống! Vô thường, buông nó xuống! Sắc không, buông nó xuống! Thế là đủ lắm cho một đời hành thiền! Xuân đến tuyết tan, sanh diệt chỉ là như thế. Gió đông thổi, kéo mây mưa ở hướng tây; vô thường và thường chỉ là như thế. Khi chúng ta bật đèn lên, cả phòng trở nên sáng sủa. Toàn bộ chân lý là như thế. Sắc là sắc, không là không. Theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh trong quyển “Trái Tim Mặt Trời,” mục đích của thiền quán là để thấy được mặt mũi của thực tại, thực tại này chính là tâm của đối tượng nhận thức của tâm. Khi chúng ta nói tâm và cảnh, lập tức chúng ta bị kẹt ngay vào vũ trụ về khái niệm nhị nguyên. Nếu chúng ta dùng chữ tâm và đối tượng của tâm, chúng ta có thể tránh được những thiệt hại gây nên bởi lưỡi kiếm của phân biệt nhị nguyên. Tác dụng của thiền quán cũng giống như lửa dưới cái nồi đang nấu, hay những tia nắng mặt trời đang chiếu rọi trên tuyết, hay hơi ấm của con gà mái đang ấp trứng. Trong cả ba trường hợp, không có nỗ lực phân tích hay suy diễn mà chỉ có công phu tập trung bền bỉ. Chúng ta chỉ có thể làm cho thực tại hiển lộ, chứ chúng ta không thể nào diễn tả được thực tại bằng toán học, bằng hình học, triết học hay bất cứ hình thức tri thức nào của chúng ta. Hành giả tu thiền phải nên luôn nhớ lời Đức Phật dạy trong kinh Kim Cang: “Tất cả mọi sự vật trên đời là không thật. Nếu thấy tất cả hình tướng không phải hình tướng, là thấy được thực tánh của vạn hữu.” Vì vậy nếu chúng ta chấp vào hình tướng của sự vật, chúng ta không thấu rõ được chân lý. Hay nói cách khác, chúng ta không thể nào thấy rõ được mặt mũi của thực tại. Thật vậy, mọi sự vật trên đời là không thật và hình tướng không phải hình tướng, tất cả đều từ tánh thấy biết mà ra. Nếu thấy được như vậy là chúng ta thấy được thực tánh của vạn hữu.

III. Kiến Tánh Thành Phật:

Những ai nói không để ý đến những vấn đề của thế giới như nạn đói, áp bức, bất công xã hội và rằng chỉ cần tu hành là đủ, các vị ấy không hiểu đủ một cách sâu sắc về ý nghĩa của Đại Thừa. Lẽ dĩ nhiên, chúng ta phải tập đếm hơi thở của mình, quán tưởng, học kinh kệ, nhưng mục đích của những việc làm ấy là cái gì? Ấy là để có ý thức về những gì đang diễn ra trong chúng ta và trên thế giới. Những gì đang diễn ra trên thế giới cũng đang diễn ra trong chúng ta và ngược lại. Một khi đã hiểu rõ điều đó, người ta không ngần ngại xác định lập trường hoặc hành động. Là người Phật tử có trí huệ và từ tâm, người ấy sẽ tìm cách để tu hành và đồng thời giúp đỡ người khác. Người ta vẫn nói tu theo đạo Phật là để kiến tánh thành Phật. Nếu chúng ta không thể thấy những gì đang diễn ra quanh mình, làm sao chúng ta có thể hy vọng thấy được bản tánh của mình? Bản tánh của cái ngã và bản tánh của đau khổ và bất công vốn gắn chặt với nhau. Thấy được bản tánh của những thứ ấy là thấy được bản tánh chân thật của chính mình. Trong Thiền, Kiến Tánh là nhìn thấy được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình. Kiến Tánh Thành Phật có nghĩa là nhìn thấy được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình. Về mặt từ nghĩa, “kiến tánh” và “ngộ” có cùng một ý nghĩa và chúng thường được dùng lẫn lộn với nhau. Tuy nhiên khi nói về sự giác ngộ của Phật và chư tổ, người ta thường dùng chữ “ngộ” hơn là “kiến tánh” vì ngộ ám chỉ một kinh nghiệm sâu hơn. Đây là một câu nói thông dụng trong nhà Thiền. Đây là một trong tám nguyên tắc căn bản, của trực giác hay liên hệ trực tiếp với tâm linh của trường phái Thiền Tông. Lục Tổ rất dứt khoát về chuyện thấy tánh khi người ta hỏi ngài: "Tổ Hoàng Mai khi phó chúc truyền thọ gì?" Tổ đáp: "Không truyền thọ gì hết, chỉ luận môn 'thấy tánh', chẳng đá động gì đến phép 'giải thoát hoặc tọa thiền nhập định'." Lục Tổ gọi tu theo cách này là "tà mê", không đáng đến học hỏi, những người đầu óc trống rỗng, suốt ngày ngồi im thin thít không nghĩ tưởng gì hết trong khi "cả đến người ngu, nếu bỗng chốc ngộ chân lý, mở con mắt huệ vẫn thành bậc trí, chứng vào Phật Đạo." Khi Lục Tổ nghe thuật lại phép dạy của Bắc Tông cốt chặn đứng tất cả tư tưởng, lặng im ngồi kiết già quán tưởng mãi không nằm, Tổ tuyên bố những phép hành đạo ấy hoàn toàn vô ích, xa với Thiền lý, và sau đó Tổ đã đọc bài kệ:

"Khi sống, ngồi chẳng nằm
 Chết rồi nằm chẳng ngồi
 Một bộ xương mục thúi
 Có gì gọi công phu?"

***Seeing One's Own Nature
 and Becoming a Buddha***

I. To See Into One's Own Nature in Buddhist Point of View:

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 Ch'an (Zen) or Intuitive School. "To see into one's own nature" means "looking into your own nature directly and finding it to be the same as the ultimate nature of the universe." It is, however, the main aim of the Mahayana Meditation, and its attainment is considered to be the real awakening. According to Zen Master Philip Kapleau in *The Three Pillars of Zen*, kensho (enlightenment) is no... haphazard phenomenon. Like a sprout which emerges from a soil which has been seeded, fertilized, and thoroughly weeded, satori comes to a mind that has heard and believed the Buddha-truth and then uprooted within itself the throttling notion of self-and-other. And just as one must nurture a newly emerged seedling until maturity, so Zen training stresses the need to ripen an initial awakening through subsequent koan practice and or shikan-taza until it thoroughly animates one's life. In other words, to function on the higher level of consciousness brought about by kensho (kiến tánh), one must further train oneself to act in accordance with this perception of Truth. This special relationship between awakening and post-awakening zazen is brought out in a parable in one of the sutras. In this story enlightenment is compared to a youth who, after years of destitute wandering in a distant land, one day discovers that his wealthy father had many years earlier

bequeathed him his fortune. To actually take possession of this treasure, which is rightly his, and become capable of handling it wisely is equated with post-kensho zazen, that is, with broadening and deepening the initial awakening.

II. To Practice Meditation to See the True Face of Reality:

Zen meditation helps us free our mind from the excessive occupation with outward things and let us enjoy the true rest and quiet that comes from within, and therefore, we can understand the law that governs everything. In Buddhism, 'Dharma' means the law, the way things are, or the process of all phenomena. Dharma also means psychic and physical elements which comprise all beings; the elements of minds such as thoughts, visions, emotions, consciousness; and the elements of matter, and so on. The responsibilities of a Zen practitioner is only to explore these 'dharmas' within us, to be aware of each of them, as well as understand the law governing their process and relationship. A devout Zen practitioner should experience in every moment the truth of our nature. Meditation is not only a state of self-suggestion. Enlightenment does not consist in producing a certain premeditated condition by intensely thinking of it. Meditation is the growing conscious of a new power in the mind, which enabled it to judge things from a new point of view. The cultivation of Zen consists in upsetting the existing artificially constructed framework once for all and in remodelling it on an entirely new basis. The older frame is called 'ignorance' and the new one 'enlightenment.' It is evident that no products of our relative consciousness or intelligent faculty can play any part in Zen. Zen is letting go of all desires, so that the mind can return to its original status. Original mind is before thinking. After thinking, there are opposites. Before thinking, there are no opposites. This is exactly the absolute, where there are no words or speech. If we open our mouth, we are immediately wrong. So before thinking is clear mind. In clear mind there is no inside and no outside. The Buddha taught in the Diamond Sutra: "All things that appear in the world are transient. If we view all appearances as non-appearance, then we will see the true nature of everything." So if we are attached to the form of anything, we don't understand the truth. But, what is the original mind? According to Buddhism, original mind is the 'No' mind, the mind that is

stuck and cannot budge. It is like trying to break through a steel wall or trying to climb a silver mountain. All thinking is cut off. According to the Mahaparinirvana Sutra, “all formations are impermanent; this is the law of appearing and disappearing. When appearing and disappearing disappear, then this stillness is bliss.” This means that when there is no appearance or disappearance in our mind, that mind is bliss. This is a mind devoid of all thinking. The Sixth Patriarch said: “Originally there is nothing at all.” When appearing and disappearing disappear, then this stillness is bliss. But there is no stillness and no bliss. If we view all appearance as nonappearance, then we will see true nature of all things. But there is no true nature and no things. Form is emptiness, emptiness is form. But there is no emptiness and no form. Can we see colors? Can we hear sounds? Can we touch things? Is this form or is it emptiness? If we say even one word, we are wrong. And if we say nothing, we are wrong too. So, what can we do? Appearing and disappearing, put it down! Impermanence and permanence, put it down! Form and emptiness, put it down! That is enough for our whole life of meditation! Spring comes and the snow melts: appearing and disappearing are just like this. The east wind blows the rainclouds west: impermanence and permanence are just like this. When we turn on the lamp, the whole room becomes bright: all truth is just like this. Form is form, emptiness is emptiness. According to Zen Master Thich Nhat Hanh in *The Sun My Heart*, the aim of this practice is to see the true face of reality, which is mind and mind-object. When we speak of mind and of the outside world, we immediately are caught in a dualistic conception of the universe. If we use the words mind and mind-object, we can avoid the damage done by the sword of conceptualized discrimination. The effect of meditation is like the fire under the pot, the sun’s rays on the snow, and the hen’s warmth on her eggs. In these three cases, there is no attempt at reasoning or analysis, just patient and continuous concentration. We can allow the truth to appear, but we cannot describe it using math, geometry, philosophy, or any other image of our intellect. Zen practitioners should always remember the Buddha’s teachings in the Diamond Sutra: “All things that appear in the world are transient. If you view all appearances as non-appearance, then you will see the true nature of everything.” So if we are attached to the form of anything, we don’t understand the truth. Or speaking in

another way, we cannot see the true face of reality. In fact, all things that appear in the world are transient and all appearances are non-appearance; all things come from the seeing. If we can view all things in this way, then we see the true nature of everything.

III. Seeing One's Own Nature and Becoming a Buddha:

Those who say not to pay attention to the problems of the world like hunger, oppression, social injustice, who say that we should only practice have not understood deeply enough the meaning of Mahayana. Of course, we should practice counting the breath, meditation, and sutra study, but what is the purpose of doing these things? It is to be aware of what is going on in ourselves and in the world. What is going on in the world is also going on within ourselves, and vice versa. Once we see this clearly, we will not refuse to take a position or to act. To be a Buddhist with wisdom and compassion, he will find ways to practice Buddhism while helping other people. To practice Buddhism, it is said, is to see into one's own nature and to become a Buddha. If we cannot see what is going on around us, how can we expect to see our own nature? There is a relationship between the nature of the self and the nature of suffering and injustice. To see the true nature of these problems is to see into our own true nature." In Zen, to see one's own nature or to behold the Buddha-nature within oneself or to see into one's own nature. Beholding the Buddha-nature within oneself or to see into one's own nature. Semantically "Beholding the Buddha-nature" and "Enlightenment" have virtually the same meaning and are often used interchangeably. In describing the enlightenment of the Buddha and the patriarchs, however, it is often used the word "Enlightenment" rather than "Beholding the Buddha-nature." The term "enlightenment" implies a deeper experience. This is a common saying of the Ch'an (Zen) or Intuitive School. Through it one sees one's own nature and becomes a Buddha. This is one of the eight fundamental principles, intuitional or relating to direct mental vision of the Zen School. The Sixth Patriarch, Hui-neng, insists on this in a most unmistakable way when he answers the question: "As you your commission from the fifth patriarch of Huang-mei, how do you direct and instruct others in it?" The answer was, "No direction, no instruction there is; we speak only of seeing into one's Nature and not of practicing

dhyana and seeking deliverance thereby." The sixth Patriarch considered them as "confused" and "not worth consulting with." They are empty-minded and sit quietly, having no thoughts whatever; whereas "even ignorant ones, if they all of a sudden realize the truth and open their mental eyes are, after all, wise men and may attain even to Buddhahood." Again, when the patriarch was told of the method of instruction adopted by the masters of the Northern school of Zen, which consisted in stopping all mental activities, quietly absorbed in contemplation, and in sitting cross-legged for the longest while at a stretch, he declared such practices to be abnormal and not at all to the point, being far from the truth of Zen, and added this stanza:

"While living, one sits up and lies not,
When dead, one lies and sits not;
A set of ill-smelling skeleton!
What is the use of toiling and moiling so?"

Phụ Lục C
Appendix C

Tu Tâm Yếu Luận

Tu Tâm Yếu Luận luận giải về các yếu tố cần thiết trong việc tu tâm, tập luận được cho là trước tác bởi Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn của truyền thống Bồ Đề Đạt Ma. Đây là giáo lý "Thủ Tâm" hay giữ gìn sự tỉnh giác của tâm. Thường thì tâm có nghĩa là tim óc. Tuy nhiên, trong Phật giáo, tâm không chỉ có nghĩa là bộ óc và trí tuệ; mà nó còn có nghĩa là "Thức" hay quan năng của tri giác, giúp ta nhận biết một đối tượng cùng với mọi cảm thọ của nó liên hệ đến cái biết này. Như vậy tu tâm chính là pháp môn "Tứ Chánh Cần" mà Đức Phật đã dạy: Tu tâm là cố làm sao diệt trừ những bất thiện đã sanh; những bất thiện chưa sanh thì giữ cho chúng đừng sanh. Đồng thời cố gắng nuôi dưỡng và củng cố những thiện tâm nào chưa sanh. Phật dạy những vị mới tiến tu rằng: "Một tu sĩ, nhất là vị mới tiến tu, đừng hành đạo như kiểu trâu kéo cối xay, tuy thân hành đạo mà tâm chẳng hành. Nếu tâm đã hành thì cần nói chi đến thân?" Theo Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền (1200-1253) trong quyển Tu Tâm: Nếu muốn đạt đến một điều gì đó, bạn hãy chuyên chú làm việc vào việc đó. Để tập trung quán tưởng cao độ, một căn phòng yên tĩnh là thích hợp. Hãy ăn uống chừng mực. Hãy loại bỏ tất cả những đối tượng tinh thần, dành thời giờ nghỉ ngơi, xả bỏ hết mọi lo âu, không nghĩ đến điều thiện, điều ác, đừng bận tâm đến mọi thị phi, ngưng hết mọi hoạt động tinh thần, trí năng và ý thức, ngưng mọi nhận thức của tư tưởng, của trí tưởng tượng và thị giác. Đừng đặt mục tiêu trở thành một vị Phật; và như thế nếu chỉ ngồi hay nằm dài ra đó thì có đủ chăng?

***Treatise on the Essentials
on Cultivating the Mind***

Treatise on the Essentials on Cultivating the Mind is a treatise, attributed to Hung-jen, the Fifth Patriarch of Bodhidharma's tradition.

This is the teaching on maintaining awareness of the mind. Usually the word “mind” is understood for both heart and brain. However, in Buddhism, mind does not mean just the brain or the intellect; mind also means consciousness or the knowing faculty, that which knows an object, along with all of the mental and emotional feeling states associated with that knowing. Thus, cultivating the mind means practicing the “four great efforts” in the Buddha’s teachings: We try to diminish the unwholesome mental states that have already arisen and to prevent those that have not yet arisen from arising. At the same time, we make effort to strengthen those wholesome mental states that are already developed, and to cultivate and develop the wholesome states that have not yet arisen. The Buddha taught all novices: “A monk, especially a novice, who practices the way should not like a buffalo pulling a rotating grain mill; he should practice with all his mind. If the way of the mind is cultivated, where is the need to cultivate the body?” According to Zen Master Dogen in *Minding Mind*, if you want to attain something, you should set right about working on it. For intensive Zen meditation, a quiet room is appropriate. Food and drink are to be moderate. Letting go of all mental objects, taking a respite from all concerns, not thinking of good or evil, not being concerned with right or wrong, halt the operations of mind, intellect, and consciousness, stop assessment by thought, imagination, and view. Do not aim to become a Buddha; and how could it be limited to sitting or reclining?

Phụ Lục D
Appendix D

Thiền Tập Và Sự Giải Thoát
Ngay Trong Kiếp Này

Mọi người chúng ta, nhất là những hành giả tu Phật, lúc nào cũng nên tỉnh thức những gì đang xảy ra ngay trong giây phút này. Tỉnh thức những gì đang xảy ra ngay trong giây phút này là loại chú tâm mà hành giả nào cũng phải có. Đây là trạng thái nhất tâm đối với đối tượng. Với những hành động ngoài đời, sự tập trung vào một việc gì còn tương đối dễ, nhưng sự tập trung vào một đối tượng này trong nhà Thiền có giá trị và khó hơn nhiều, vì chúng ta luôn có khuynh hướng ước vọng về những điều tốt đẹp sẽ xảy đến cho chúng ta trong tương lai. Vì vậy mà chúng ta cố gắng gạt bỏ những gì không làm mình hài lòng trong hiện tại qua lý luận của chính mình: “Tôi không thích cái đó; tôi không phải nghe điều đó, vân vân và vân vân.” Và cũng chính vì vậy mà chúng ta sẵn sàng quên mất hiện tại để mơ màng về những gì sẽ xảy ra trong tương lai. Nhưng khi hành xử như vậy, chúng ta sẽ chẳng bao giờ thấy được cái hiện tại quý báu ngay trong lúc này. Một trong những vấn đề khó khăn của hành giả tọa thiền là phải liên tục đem cái tâm dong ruổi về với phút giây hiện tại, vì khả năng sống trong hiện tại là tất cả những gì mà chúng ta phải tích cực phát triển để có được một cuộc sống tỉnh thức trong giây phút hiện tại. Mà thật vậy, nếu chúng ta không sống được với cái quý báu mà chúng ta có được trong lúc ngồi im lặng thì cái mà chúng ta gọi là tọa thiền chỉ là sự mệt mỏi, nhàm chán, tê cứng hai chân, và đau đớn thân thể mà thôi.

Thiền tập trong sinh hoạt hằng ngày giúp chúng sanh giải thoát mọi khổ đau phiền não của con người ngay trong đời này. Những lời Phật dạy trong kinh điển Pali đều nhắm vào việc giải thoát mọi khổ đau phiền não của con người ngay trong đời này. Các lời Phật dạy đều có một chức năng giúp đỡ con người tìm phương cách khơi dậy các thiện tâm để giải thoát các ác tâm đối lập với chúng vốn chế ngự tâm thức con người. Chẳng hạn như năm thiền chi thì giải thoát năm triền cái; từ bi thì giải thoát sân hận; vô tham thì giải thoát lòng tham; trí tuệ thì giải

thoát si mê; vô ngã tưởng, vô thường tưởng, và khổ tưởng thì giải thoát ngã tưởng, thường tưởng, và lạc tưởng, vân vân. Tịnh Độ Tông cho rằng trong thời Mạt Pháp, nếu tu tập các pháp môn khác mà không có Tịnh Độ, rất khó mà đạt được giải thoát ngay trong đời này. Nếu sự giải thoát không được thực hiện ngay trong đời này, thì mê lộ sanh tử sẽ làm cho hạnh nguyện của chúng ta trở thành những tư tưởng trống rỗng. Phật tử thuần thành nên luôn cẩn trọng, không nên ca ngợi tông phái mình mà hạ thấp tông phái khác. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng tất cả chúng ta là Phật tử và cùng tu theo Phật, dù phương tiện có khác, nhưng chúng ta có cùng giáo pháp là Phật Pháp, và cùng cứu cánh là giác ngộ giải thoát và thành Phật. Để hiểu đạo Phật một cách chính xác, chúng ta phải bắt đầu ở cứu cánh công hạnh của Phật. Năm 486 trước Tây Lịch, hay vào khoảng đó, là năm đã chứng kiến thành kết hoạt động của Đức Phật với tư cách một đạo sư tại Ấn Độ. Cái chết của Đức Phật, như mọi người đều rõ, được gọi là Niết Bàn, hay tình trạng một ngọn lửa đã tắt. Khi một ngọn lửa đã tắt, không thấy còn lưu lại một chút gì. Cũng vậy, người ta nói Phật đã đi vào cảnh giới vô hình không sao miêu tả được bằng lời hay bằng cách nào khác. Trước khi Ngài chứng nhập Niết Bàn, trong rừng Ta La song thọ trong thành Câu Thi Na, Ngài đã nói những lời di giáo này cho các đệ tử: “Đừng than khóc rằng Đức đạo sư của chúng ta đã đi mất, và chúng ta không có ai để tuân theo. Những gì ta đã dạy, Pháp cùng với Luật, sẽ là đạo sư của các người sau khi ta vắng bóng. Nếu các người tuân hành Pháp và Luật không hề gián đoạn, há chẳng khác Pháp thân (Dharmakaya) của Ta vẫn còn ở đây mãi mãi.

Đời sống của chúng ta có thể là năm, sáu, bảy, tám, chín mươi hay một trăm năm, hay có lẽ lâu hơn thế nữa. Tuy nhiên, hành giả tu Phật nên luôn nhớ rằng những giây phút hiện tại là tất cả những gì chúng ta có trong cuộc sống này. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng trên đời này không có gì đáng để vội vã cả, không có một nơi chốn nào để tới, cũng chẳng có việc gì khác để làm. Chỉ có những giây phút hiện tại là tất cả những gì mà chúng ta có được trong cuộc sống này. Thiền là biết thong thả sống trong giờ phút hiện tại, thế thôi! Vì thế trong sinh hoạt hằng ngày chúng ta nên giữ cho tâm ý mình thật tỉnh thức, cẩn thận chú ý đến mọi cử động của mình. Việc duy trì tâm ý tỉnh thức liên tục này sẽ giúp cho công phu thiền quán của chúng ta ngày càng được thâm sâu, nhờ vậy mà cuộc sống của chúng ta ngày càng an lạc hơn. Muốn

có được sự Giải Thoát Ngay Trong Kiếp Này hành giả nên chấp nhận mọi sự như nó là. Thiền tập sẽ giúp chúng ta có được một cuộc sống thoải mái hơn. Người sống thoải mái là người sống trọn vẹn với đời sống hiện tại của chính mình, chứ không phiêu lưu mộng tưởng dù trong bất kỳ tình huống nào; dầu tốt, dầu xấu, dầu khoẻ mạnh hay dầu bệnh hoạn, dầu phiền não hay dầu vui vẻ, tất cả đều không khác gì cả. Hành giả tu thiền luôn chú tâm và hòa nhập theo dòng sống chứ không để tâm phiêu lưu. Mà thật vậy, nếu chúng ta có thể chấp nhận mọi sự như nó là, thì chúng ta sẽ không còn bị xáo trộn bởi bất cứ thứ gì nữa; và nếu có, thì sự xáo trộn đó sẽ qua đi mau chóng. Như vậy, tất cả những gì mà hành giả tu thiền nên làm là hòa nhập vào những gì đang xảy ra. Mà thật vậy, khi tâm của chúng ta bị trôi dạt khỏi hiện tại, chúng ta sẽ cố lắng nghe tất cả những gì đang xảy ra quanh mình (dầu là âm thanh hay tiếng động), chứ không bỏ qua bất cứ thứ gì. Hậu quả là chúng ta sẽ không thể nào có được sự tập trung tốt được. Vậy thì một trong những việc quan trọng nhất mà hành giả phải làm là rời bỏ cơn mộng để trở về với thực tại như thực này.

Hành giả tu Phật nên luôn nhớ và thực hành lời Phật dạy về việc giải thoát mọi khổ đau phiền não ngay trong đời này. Trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Đức Phật dạy: “Người thực hành theo đạo như khúc gỗ nổi và trôi theo dòng nước. Nếu không bị người ta vớt, không bị quỷ thần ngăn trở, không bị nước xoáy làm cho dừng lại, và không bị hư nát, ta đảm bảo rằng khúc cây ấy sẽ ra đến biển. Người học đạo nếu không bị tình dục mê hoặc, không bị tà kiến làm rối loạn, tinh tấn tu tập đạo giải thoát, ta bảo đảm người ấy sẽ đắc Đạo.” Đối với những người xuất gia, về căn bản mà nói thì các lời dạy của Đức Phật đều nhắm vào việc giải thoát mọi khổ đau phiền não của con người trong đời này. Những lời dạy này có công năng giúp chúng ta hiểu phương cách khởi dậy các thiện tâm để giải thoát ác tâm, khiến cho tâm ý thanh tịnh để giải thoát loạn tâm vốn đối lập và chế ngự tâm thức con người. Chẳng hạn như thiền định thì giải thoát phiền trước, định tâm thì giải thoát tán tâm đã chế ngự tâm thức chúng sanh từ vô thủy, từ bi giải thoát sân hận, vô tham giải thoát lòng tham, vô ngã tưởng và vô thường tưởng thì giải thoát ngã tưởng và thường tưởng, trí tuệ thì giải thoát vô minh, vân vân. Tuy nhiên, sự tu tập tâm phải do chính mỗi các nhân thực hiện với chính nỗ lực của tự thân trong hiện tại. Còn đối với những cư sĩ tại gia, Đức Phật cũng chỉ dạy rất rõ ràng trong Kinh Thi Ca La Việt: không

tiêu phí tài sản, không lang thang trên đường phố phi thời, không bè bạn với người xấu, không nhàn cư, không làm những hành động do tham, sân, si, sợ hãi tác động, vân vân. Trong Ngũ Giới, Đức Phật cũng dạy một cách rõ ràng: “Không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngữ, không uống những chất cay độc.” Ngoài ra, người cư sĩ cần phải gìn giữ tốt những mối liên hệ giữa gia đình và xã hội: liên hệ giữa cha mẹ và con cái, giữa vợ và chồng, giữa thầy và trò, giữa bà con thân thuộc, giữa hàng xóm láng giềng, giữa chủ và tớ, giữa mình và chư Tăng Ni. Các mối quan hệ này phải được đặt trên cơ sở nhân bản, thủy chung, biết ơn, thành thật, biết chấp nhận nhau, biết cảm thông và tương kính nhau. Làm được như vậy, cả người xuất gia lẫn người tại gia đều được giải thoát khỏi mọi khổ đau phiền não ngay trong kiếp này.

Zen Practices & the Liberation In This Very Life

Every one of us, especially Buddhist practitioners, should always be mindful of what is happening at this very moment. To be mindful of what is happening at this very moment is the kind of attention which is necessary for any Zen practitioners. This is the state of total oneness with the object. For daily activities, the attention on one object is relatively easy, but this kind of attention in Zen is more valuable and much harder, because we have a tendency dream about future, about the nice things we are going to have or are going to happen to us in the future. So, we try to filter anything happening in the present through our reasoning: “I do not like that; I do not have to listen to that, and so on and so on.” And so we are willing to forget about our present and start dreaming of what is going to happen in the future. But when we behave like that, we will never see the precious very present moment. One of the difficult problems for Zen practitioners is to constantly guide our wandering mind back to this very moment, because the ability to live in the present moment is all that we have to develop so that we can have a mindful life at this very moment. As a matter of fact, if we cannot live with the precious present moment from having sit quietly, our Zen sitting is nothing but fatigue, boredom, pain in both legs and the whole body.

Zen practice in daily life helps beings liberating human beings' sufferings and afflictions in this life. All the Buddha's teachings recorded in the Pali Canon are aimed at liberating human beings' sufferings and afflictions in this life. They have a function of helping human beings see the way to make arise the skilful thought, to release the opposite evil thought controlling their mind. For example, the five meditative mental factors releasing the five hindrances; compassion releasing ill-will; detachment or greedlessness releasing greediness; wisdom releasing illusion; perception of selflessness, impermanence and suffering releasing perception of selfishness, permanence and pleasure, and so on. The Pure Land Sect believes that during this Dharma-Ending Age, it is difficult to attain enlightenment and emancipation in this very life if one practices other methods without following Pure Land at the same time. If emancipation is not achieved in this lifetime, one's crucial vows will become empty thoughts as one continues to be deluded on the path of Birth and Death. Devoted Buddhists should always be very cautious, not to praise one's school and downplay other schools. Devoted Buddhists should always remember that we all are Buddhists and we all practice the teachings of the Buddha, though with different means, we have the same teachings, the Buddha's Teachings; and the same goal, emancipation and becoming Buddha. To understand Buddhism properly we must begin at the end of the Buddha's career. The year 486 B.C. or thereabouts saw the conclusion of the Buddha's activity as a teacher in India. The death of the Buddha is called, as is well known, 'Nirvana,' or 'the state of the fire blown out.' When a fire is blown out, nothing remain to be seen. So the Buddha was considered to have entered into an invisible state which can in no way be depicted in word or in form. Just prior to his attaining Nirvana, in the Sala grove of Kusinagara, the Buddha spoke to His disciples to the following effect: "Do not wail saying 'Our Teacher has passed away, and we have no one to follow.' What I have taught, the Dharma (ideal) with the disciplinary (Vinaya) rules, will be your teacher after my departure. If you adhere to them and practice them uninterruptedly, is it not the same as if my Dharma-body (Dharmakaya) remained here forever?"

Our longevity can last fifty, sixty, seventy, eighty, ninety, one hundred years or maybe longer. However, Buddhist practitioners

should always remember that the present moment is all that we have in this life. Zen practitioners should always remember that there is no hurry, no place to go, nothing else to do. Just this very moment is all that we have in this life. Zen means knowing how to settle back into this very moment, that's all! Therefore, we should be very mindful in all activities during the day; notice carefully all our movements. The continuity of awareness will help meditation deepens, so we will be more calm and peaceful. In order to achieve the Liberation In This Very Life, Zen practitioners should have an acceptance of being with what really is at this very moment. Zen practice will help us to live a more comfortable life. A person who has a more comfortable life is one who is not dreaming, but to be with what really is at this very moment, no matter what it is: good or bad, healthy or unhealthy (being ill), happy or not happy. It does not make any difference. Zen practitioners are always with life as it is really happening, not wandering around and around. If we can accept things just the way they are, we are not going to be greatly upset by anything. And if we do become upset, it is over quickly. Therefore, all that a Zen practitioner needs to do is to be with what is happening at this very moment (right now, right here). As a matter of fact, when our mind is drifting away from the present, what we will do is to try to listen to whatever is happening (sounds or noises) around us; we will make sure that there is nothing we miss. Consequently, we cannot have a good concentration. So, one of the most important things that any Zen practitioner has to do is to bring our lives out of dreamland and into the real reality that it is.

Buddhist practitioners should always remember and practice the Buddha's Teaching on the liberation of sufferings and afflictions in this life. In the Forty-Two Sections Sutra, the Buddha said: "Those who follow the Way are like floating pieces of woods in the water flowing above the current, not touching either shore and that are not picked up by people, not intercepted by ghosts or spirits, not caught in whirlpools, and that which do not rot. I guarantee that these pieces of wood will certainly reach the sea. I guarantee that students of the Way who are not deluded by emotional desire nor bothered by myriad of devious things but who are vigorous in their cultivation or development of the unconditioned will certainly attain the way." For left-home people, basically speaking, all teachings of the Buddha are aimed at releasing

human beings' troubles in this very life. They have a function of helping an individual see the way to make arise the wholesome thoughts to release the opposite evil thoughts. For example, meditation helps releasing hindrances; fixed mind releasing scattered minds that have controlled human minds since the beginninglessness; compassion releasing ill-will; detachment or greedlessness releasing greediness; the perceptions of selflessness and impermanence releasing the concepts of "self" and "permanence"; wisdom or non-illusion releasing illusion, and so on. However, the cultivation must be done by the individual himself and by his effort itself in the present. As for laypeople, the Buddha expounded very clearly in the Sigalaka Sutta: not to waste his materials, not to wander on the street at unfitting times, not to keep bad company, and not to have habitual idleness, not to act what is caused by attachment, ill-will, folly or fear. In the Five Basic Precepts, the Buddha also explained very clearly: not taking life, not taking what is not given, not committing sexual misconduct, not lying, and not drinking intoxicants. Besides, laypeople should have good relationships of his family and society: between parents and children, between husband and wife, between teacher and student, among relatives and neighbors, between monks, nuns, and laypeople, between employer and employee. These relationships should be based on human love, loyalty, gratitude, sincerity, mutual acceptance, mutual understanding, and mutual respect. If left-home people and laypeople can practice these rules, they are freed from sufferings and afflictions in this very life.

Phụ Lục E

Appendix E

Sơ Ngộ

Ẩn Sơn là tên của một vị thiền sư Lâm Tế Nhật Bản vào thế kỷ thứ 18, dưới Triều đại Đức Xuyên (1600-1867). Sư là đệ tử nổi pháp của Thiền sư Nga Sơn Thiều Thạc, một trong những đệ tử hàng đầu của nhà sư cải cách Bạch Ẩn Huệ Hạc (1685-1768). Vào năm Ẩn Sơn lên chín tuổi, một vị thiền sư nhận ra cậu bé là một đứa trẻ có căn khí khác thường nên đã đến nhà cậu bé để thuyết phục cha mẹ cậu cho cậu xuất gia làm Tăng sĩ. Cha mẹ cậu chấp nhận một cách dễ dàng, nói rằng: "Thằng bé vốn không phải là người của cõi trần tục này." Họ cho phép Ẩn Sơn xuất gia để gia nhập giáo hội Thiên Phật giáo. Năm lên 16 tuổi, Ẩn Sơn rời chùa đi hành cước tầm sư để học đạo giải thoát. Thoạt đầu sư tham học với thiền sư Bankoku, người truyền bá giáo pháp độc đáo đã từng được áp dụng trong các Tăng đoàn của vị đại thiền sư lỗi lạc Bàn Khuê Vĩnh Trác. Ba năm sau, Ẩn Sơn lại tìm đến thiền sư Nguyên Tín, nơi nổi tiếng giáo chúng rất nghiêm khắc và hiệu quả. Khi Ẩn Sơn đến nơi của Nguyên Tín, sư được thông báo là thiền viện không còn chỗ để tiếp nhận thêm một thiền sinh nào nữa. Sư tri sự của thiền viện còn khuyên rằng sư còn quá trẻ nên có thể có nhiều thì giờ để tu tập thiền định sau này, và trong lúc này sư nên tìm đến nơi khác để theo đuổi việc học giáo pháp căn bản. Nhưng sư Ẩn Sơn đã quyết chí phải học thiền với thiền sư Nguyên Tín. Sư nài nỉ trong suốt bảy ngày, kêu khóc đến đổi cuối cùng phải bị xuất huyết mắt. Thấy lòng thành của Ẩn Sơn, vị sư tri sự đã trình bày sự việc với thiền sư Nguyên Tín. Ngay lập tức, Nguyên Tín cho gọi Ẩn Sơn vào thiền phòng để gặp mặt. Thiền sư Nguyên Tín hỏi Ẩn Sơn: "Ông đã tha thiết nài nỉ được phép ở lại đây. Vậy thì ông muốn tìm cái gì ở đây?" Ẩn Sơn đáp: "Tôi chỉ đến đây vì vấn đề sinh tử là hệ trọng mà sự đời vô thường lại chóng qua." Thiền sư Nguyên Tín nạt lớn: "Chốn này là nơi không phải để bàn đến chuyện sanh tử. Làm gì có chuyện có thể dường như hay không thể dường như cuộc đời chóng qua và cái chết đến nhanh kia chứ?" Ẩn Sơn thưa: "Chính xác là vì chỗ thoát ly sanh tử mà con luôn tự hỏi trong lòng, nên con đến đây, xin hòa thượng rủ lòng thương mà nhận con."

Nguyên Tín bảo: "Con còn rất trẻ, chỉ là một đứa nhỏ. Nếu con muốn tu tập thiền định, con có thể bắt đầu đi." Thế là Ấn Sơn gia nhập vào đạo tràng của thiền sư Nguyên Tín, ngày đêm chuyên tâm tu tập không chút xao lãng. Hai năm sau, ở tuổi 21, trong lần gia nhập vào tuần nhiếp tâm đầu tiên cùng với một số bạn đồng tu. Sư cảm thấy mình tỏ ngộ được cái gì đó, sư liền đến tìm sư Nguyên Tín để trình kiến giải. Khi vừa gặp mặt Ấn Sơn, thiền sư đã nhận ra ngay điều khác lạ của Ấn Sơn nên đặt câu hỏi: "Ta không hỏi về điều không được nói, cũng như điều không thể không nói, hãy trả lời ta đi!" Ấn Sơn cố nói điều gì, Nguyên Tín ghi nhận liền: "Cuối cùng thì ông cũng rơi vào tâm lượng phân biệt," và đuổi Ấn Sơn ra ngoài. Đầu óc choáng váng, Ấn Sơn trở về thiền phòng và không làm gì cả mà chỉ khóc suốt ngày đêm. Mọi người đều cười và gọi Ấn Sơn là khùng điên. Rồi một đêm kia, Ấn Sơn nhập định chợt ngộ ra lẽ "Sanh vốn chẳng đại sự, mà tử cũng không là đại sự." Sau khi nghe Ấn Sơn bày tỏ chỗ sở ngộ, thiền sư Nguyên Tín nhận xét: "Đúng đó, nhưng nên ghi nhớ rằng đây chỉ là cái ngộ bước đầu tạm bợ mà thôi, đừng vội vàng thỏa mãn với điều này. Nếu tiếp tục nỗ lực công phu đừng bỏ cuộc, chắc chắn ông sẽ đạt được thành quả vượt bực!"

Initial Awakening

Inzan, name of a Japanese Rinzai Zen master in the eighteenth century during the Tokugawa period (Epoque Edo from 1603 till 1866). He was a Dharma heir of Zen master Gasan-jo-seki (Gasan Jitô), a leading disciple of the reformer Hakuin Ekaku. When Inzan (1751-1814) was nine years old, a certain Zen master saw him and immediately realized that he was not ordinary. The Zen master went to the boy's home and persuaded his parents to let him become a monk. The parents were easily convinced. "He was never of this world," they said, as they gave their permission for the boy to leave home to enter a Zen Buddhist order. When Inzan was sixteen years old, he left his temple to seek a teacher to guide him to ultimate enlightenment and liberation. First he followed Bankoku, who taught the unique method of the late great master Bankei to a large congregation of followers. Three years later he went to Gessen, who was noted for the harsh

manner of his way of teaching. When Inzan arrived at Gessen's place, he was informed by the temple manager that there was no room for any more students. The manager suggested that Inzan was still rather young and would have time for intensive Zen practice later and that he might do well to go elsewhere to pursue academic studies in the meantime. But Inzan was determined to study Zen with master Gessen. He pleaded for seven days, crying so hard that he finally wept tears of blood. Seeing Inzan's sincerity and determination, the manager told Gessen, who consented to see the young pilgrim. Zen master Gessen asked Inzan, "You insistently ask to be allowed to stay here. What do you want to do?" Inzan replied, "I am only here because the matter of life and death is important, and impermanence is swift." Gessen loudly retorted, "Here at place there is no big thing to life and no big thing to death. How could it seem that life passes by quickly and death comes swiftly?" Inzan said, "It is precisely this freedom from life and death that I have been wondering about. Please take pity on me." Gessen said, "You are young, a mere child. If you really want to practice Zen, you might as well go ahead." So Inzan joined the congregation, studying day and night without slacking. Two years later, at the age of twenty-one, Inzan participated in his first session of collective intensive meditation. He felt that he had realized something, and went to tell Gessen. The master saw that something was different about Inzan and posed a question. "I do not ask about the spoken or the unspoken; try to tell me the answer." Inzan tried to say something. Gessen remarked, "After all you have fallen into intellectual consciousness," and sent him off. Inzan went back to the meditation hall in a daze and did nothing but snivel and weep day and night. Everyone laughed at him and called him crazy. Then one night in the midst of a contemplative trance Inzan suddenly saw through the meaning of "no big thing to life and no big thing to death." He went to tell Gessen, who commented, "You are right, but note that this is just a temporary byway. Do not think this is enough. If you keep on making progress and do not give up, someday you will have your own life."

Phụ Lục F
Appendix F

***Nhận Thức Trực Tiếp Được
Mọi Điều Trong Chớp Mắt!***

Một hôm, Thiền sư An Cốc Bạch Vân (1885-1973) thượng đường dạy chúng: "Một người mù, ngay trong cảnh mù lòa, căn bản vẫn là một người toàn vẹn và hoàn hảo. Chiếc đĩa có bị vỡ đi, mỗi mảnh vỡ vẫn giữ được tính toàn vẹn của nó. Những gì mắt trần thấy được chỉ là sắc tướng, thay đổi liên tục, vốn không phải là bản chất. Thật ra, từ ngữ 'hoàn hảo' là thừa thãi. Các sự vật không hoàn hảo cũng không khiếm khuyết, chúng chỉ là chúng. Mỗi vật đều có giá trị tuyệt đối của nó. Vì vậy, không thể so sánh vật này với vật kia. Một người cao lớn thì cao lớn, người lùn thì lùn, đó là tất cả những gì bạn có thể nói. Có một công án đề ra câu hỏi: 'Phật là gì?' Để trả lời, vị thầy nói: 'Cây trúc lớn thì lớn, cây trúc nhỏ thì nhỏ.' Kiến tánh (giác ngộ) chỉ là nhận thức trực tiếp được mọi điều đó trong chớp mắt."

Directly Perceiving Everything In a Flash!

One day, Zen Master Hakuun-Yasutani entered the hall to teach the assembly: "A blind man, even while blind, is fundamentally whole and perfect. The same is true of a deaf-mute. If a deaf-mute suddenly regain his hearing, his perfection would no longer be that of a deaf-mute. Were this saucer on the table to be broken, each segment would be wholeness itself. What is visible to the eye is merely the form, which is ever-changing, not the substance. Actually the word 'perfect' is superfluous. Things are neither perfect nor imperfect, they are what they are. Everything has absolute worth, hence nothing can be compared with anything else. A tall man is tall, a short man is short, that is all you can say. There is a koan where in reply to the question 'What is the Buddha?' the master answers: 'The tall bamboo is tall, the

short bamboo is short.' Enlightenment (kensho) is nothing more than directly perceiving all this in a flash."

Phụ Lục G
Appendix G

Quay Về Với Sự Toàn Hảo
Nguyên Sơ Của Chúng Ta!

Một hôm Thiền sư An Cốc Bạch Vân (1885-1973) thượng đường dạy chúng: Theo Kinh Hoa Nghiêm, vào lúc giác ngộ, đức Phật thốt lên: "Kỳ diệu, kỳ diệu thay! Tất cả mọi chúng sanh, từ bản thể, đều là Phật, với đầy đủ trí huệ và đức hạnh. Nhưng vì cái tâm vọng tưởng mê muội, con người không nhận ra điều đó." Lời đầu tiên của Phật biểu lộ sự kính sợ và kinh ngạc. Vâng, tuyệt vời làm sao, tất cả chúng sanh, dầu trí hay dầu ngu, nam hay nữ, đẹp hay xấu, đều trọn vẹn, đầy đủ, như họ vốn dĩ như vậy. Điều đó có nghĩa là bản tánh của mỗi con người cơ bản đều không tì vết, hoàn hảo, không khác gì bản tánh của đức Phật A Di Đà hay một vị Phật nào khác. Lời tuyên bố đầu tiên đó của Phật Thích Ca Mâu Ni cũng là lời kết luận tối hậu của Phật giáo. Tuy nhiên, con người, tất bật và lo âu, sống một cuộc sống cuồng loạn bởi vì cái tâm hôn ám, đảo điên ảo tưởng vì mê hoặc. Vì vậy, chúng ta cần phải quay về với sự toàn hảo nguyên sơ của chúng ta, phải thấy xuyên thấu hình ảnh giả tạo của chúng ta là thiếu sót và tội lỗi, và đánh thức tánh thanh tịnh và trọn vẹn cố hữu nơi chúng ta. Phương pháp hiệu quả nhất để đạt đến điều đó là tọa thiền.

Returning to the Original Perfection!

One day Zen Master Hakuun-Yasutani entered the hall to teach the assembly: "According to the Kegon (Avatamsaka) sutra, at the moment of enlightenment the Buddha spontaneously cried out: 'Wonder of wonders! Intrinsically all living beings are Buddhas, endowed with wisdom and virtue, but because men's minds have become inverted through delusive thinking they fail to perceive this.' The first pronouncement of the Buddha seems to have been one of the awe astonishment. Yes, how truly marvelous that all human beings, whether

clever or stupid, male or female, ugly or beautiful, are whole and complete just as they are. That is to say, the nature of every being is inherently without a flaw. perfect, no different from that of Amida or any other Buddha. This first declaration of Shakyamuni Buddha is also the ultimate conclusion of Buddhism. Yet man, restless and anxious, lives a half-crazed existence because his mind, heavily encrusted with delusion, is turned topsy-turvy. We need therefore to return to our original perfection, to see through the false image of ourselves as incomplete and sinful, and to wake up to our inherent purity and wholeness. The most effective means by which to accomplish this is through zazen."

Phụ Lục H
Appendix H

Thâm Nhập Chân Lý

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

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

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

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

Deep Entering into the Truth

According to Zen Master Po-shan's Records of Teachings, when working at Zen, a practitioner who is able to bring forth the "doubt-sensation" in conformity with the principle of the Dharmakaya. Nevertheless, at times there seems to be an appearance of something hazy before him as though some concreteness still existed there. While clinging to hazy appearance and doubting this and that, he tells himself that he has understood the truth of Dharmakaya and realized the nature of the Universe. He is unaware that what he sees is illusory, a vision created by blinking. he is sick through and through. The man who has really plunged into the Truth should feel like this:

"As the world stretches ten feet,
The old mirror widens to match it.
With his fearless body
Against the whole Universe,
He cannot find the six organs,
Sense objects, or the great earth."

Since in this state the organs, senses, all objects, and even the great heaven and earth become empty and nothing exists, when can one find any trace of body, objects, materials, and that hazy appearance of something existing? Master Yun Men also pointed this trap out to us. If one can clear up this error, the other faults will automatically dissolve. I always warn my students that many kinds of sickness prevail in the realm of the Dharmakaya. Here the important thing is to catch the most deadly disease once. Only then will one recognize the very root of this illness. Even if all sentient beings on this great earth practiced Zen, none of them would be immune from catching the sickness of Dharmakaya. Of course, this does not apply to people full of blindness and stupidity.

Phụ Lục I *Appendix I*

Thiền Bệnh

Theo Bát Sơn Thiền Sư Ngữ Lục, có nhiều loại Thiền Bệnh. Thứ nhất, hành giả tham thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp thân. Đi, đứng, nằm, ngồi, như ở trong ánh mặt trời, như ở trong bóng đèn. Nhưng đôi khi toàn bộ kinh nghiệm có vẻ lạt lẽo chẳng có mùi vị. Thế là anh ta gạt bỏ hết thấy mọi thứ để ngồi Thiền cho đến khi đạt đến cảnh giới trong treo như nước, rục rờ như ngọc, nhẹ nhàng như gió, và sáng sủa như ánh trăng. Ngay lúc đó, anh ta cảm thấy thân tâm mình, đất và trời đều biến thành một phiến cảnh thanh tịnh và tỉnh giác. Cái này được anh ta nghĩ như là Giác ngộ tối hậu. Sự kiện là anh ta chưa thể chuyển cái thân tứ đại hít thở này, và chưa có thể thông tay vào chợ được; anh ta cũng chẳng chịu tham vấn với những vị thầy để thẩm định và khuyên lơn. Anh ta lại sinh khởi những ý niệm kỳ lạ về "Tịnh Bạch Giới" (giới hạnh thanh tịnh) và gọi đó là Ngộ. Toàn thân anh ta là bệnh chứ chẳng phải là Thiền. Thứ nhì là khi hành giả tham thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với lý Pháp Thân, người ấy lại xem Pháp Thân như cái gì đó siêu nhiên. Với ý tưởng này trong tâm, người ấy bắt đầu thấy ánh sáng, hào quang, và tất cả các loại tướng khác. Hành giả bèn coi đó là kiến giải của bậc thánh với sự kiêu hãnh vĩ đại, bắt đầu đem những sự kỳ dị ấy ra khoe với thiên hạ, tự cho rằng mình đã đại ngộ. Kỳ thật, toàn thân người ấy bị bệnh, chứ chẳng phải Thiền. Hành giả nên biết rằng tất cả những tướng này, hoặc là do vọng tưởng của chính mình ngưng kết mà thành, hoặc là ma cảnh thừa cơ sơ hở mà xâm nhập, hoặc là trời Đế Thích biến hóa để thử thách. Vọng tưởng ngưng kết, ví dụ như người tu Tịnh Độ, quán tưởng chẳng rời niệm, đến khi bỗng thấy tượng Phật, tượng Bồ Tát, như trong kinh Thập Lục Quán nói. Tất cả những kinh nghiệm này hợp với lý Tịnh Độ, không phải là yếu môn của sự tham Thiền. Kế đến là ma cảnh thừa cơ sơ hở mà xâm nhập, như trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm nói: "Khi thấy ngũ uẩn là không, mà tâm hành giả vẫn còn chỗ chấp trước, ma tức tùy ý hiện." Cuối cùng là trời Đế Thích biến hóa để thử thách, như khi Bồ Tát tu hành, trời Đế Thích hóa thân hiện làm quỷ vô đầu, quỷ không có

ngũ tạng. Bồ Tát chẳng hề có tâm sợ hãi. Lại hiện ra thân mỹ nữ, Bồ Tát chẳng hề có tâm ái nhiễm. Trời Đê Thích đánh lễ và nói, "Thái Sơn có thể lở, nước biển có thể cạn. Bậc thượng nhân kia khó động được tâm người." Vì thế, nếu là người tham Thiền thật sự, dầu có dĩa dao vào cổ, cũng không có một niệm thứ nhì chứ đừng nói là có chỗ cho ảo tưởng. Nếu kinh nghiệm của hành giả đã tương ứng với chân lý, người ấy thực chứng ngoài tâm không có cảnh. Thế thì người ấy còn tìm thấy tướng gì do cái tâm chiếu ra nữa đây? Thứ ba là tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp Thân, thấy được thân khinh an, cảm giác hoàn toàn tự tại trong mọi hoạt động và hoàn cảnh, chẳng có gì trở ngại được. Điều này, tuy nhiên, chỉ là dấu hiệu của giai đoạn hành giả tương hội với Đạo. Chỉ là hành động của tứ đại hoà hợp với thân vật lý, tạm thời và bất ngờ, chứ không phải là trạng thái tuyệt đối hay thường hằng. Khi những ai chưa biết mà đạt được trạng thái này, thì họ cho rằng nó là đại giác, bèn gạt bỏ nghi tình, không chịu tham cứu sâu sắc hơn nữa. Cho dầu ở mức độ nào đó có thể họ nhập được phần nào chân lý, nhưng họ không thực chứng rằng mệnh căn chưa đoạn. Vì vậy, thứ mà họ đạt được hãy còn nằm trong khuôn khổ của cái dụng của lý luận thức tâm (lấy thức tâm ra mà so đo). Toàn thân họ là bệnh, không phải là Thiền. Họ không nhập lý sâu và chuyển thân quá sớm. Dầu họ có thể hiểu biết sâu sắc, nhưng không thể áp dụng được những hiểu biết này. Dầu họ có "hoạt cú" cũng vẫn cứ phải nuôi dưỡng ôm áp nó ở nơi bờ nước, hay trong rừng rậm. Nhất là không được vội muốn làm bậc Thiền sư, hoặc mê mờ tự tôn tự đại. Thứ tư là nên biết rằng khi mới dụng tâm, phát khởi được nghi tình, cái nghi tình kết tại một khối. Cứ để cái nghi tình tự khai mở, mới được thụ dụng. Không vậy, chỉ mới kiến giải phần nào về lý, bèn buông bỏ nghi tình. Lúc ấy quả là chết cũng không được, quả là muốn thấu triệt nghi tình cũng không được. Như thế chỉ có danh là tham Thiền chứ có cái thực của sự tham Thiền, rốt cuộc một đời luống qua. Chỉ muốn thông tay vào chợ triền, có hại gì mà không tham vấn các bậc thiện tri thức! Các bậc thiện tri thức ấy là các y vương vĩ đại có thể chữa được các bệnh nặng. Họ cũng là các bậc đại thí chủ, có thể bố thí theo ý nguyện của tha nhân. Nhất là không được sanh ý tưởng tự mãn không chịu đi tham vấn các bậc thiện tri thức. Nên biết rằng không chịu tham vấn là vì chấp kỷ kiến. Các bệnh nặng trong Thiền chẳng bệnh nào nặng hơn bệnh này. Thứ năm là hành giả tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp Thân, thấy

được toàn thể cõi đất ánh sáng rực rỡ, không một tơ hào chướng ngại, bèn muốn ôm giữ trạng thái ấy, không chịu buông tay, kẻ ấy chỉ ngồi một bên của Pháp Thân, do vậy không cắt đứt được mệnh căn (nguyên nhân của luân hồi sanh tử). Kẻ ấy thấy dường như ở nơi Pháp Thân còn có cái gì thọ dụng được, chứ nào biết đâu ấy chỉ toàn là tư tưởng của trẻ con. Kẻ ấy chưa cắt đứt được mệnh căn, nên toàn là thân bệnh, chứ chẳng phải là Thiền. Đã đến trạng thái ấy rồi chỉ cần biết biết mình dẫn thân vào Đạo đảm đương việc lớn ấy, mà vẫn chẳng biết là có kẻ đảm đương. Vì vậy mà các bậc cổ đức nói:

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

Thứ sáu là hành giả tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với lý của Pháp Thân, quấy đục thế giới một mạch được thọ dụng như sóng dâng lên cuộn cuộn, hành giả tận hưởng chỗ thọ dụng này. Tuy nhiên, khi hành giả đến giai đoạn này, anh ta trở nên vướng mắc và hoàn toàn chìm đắm vào kinh nghiệm kỳ diệu này. Do vậy, anh ta sẽ không tiến xa được, dầu có đẩy cũng không tiến tới, có kéo lại cũng chẳng thối lui. Kết quả là anh ta không thể nào để hết thân tâm mình vào công phu Thiền tập này được. Anh ta giống như một tên du thủ du thực khám phá được núi vàng. Trong khi biết rõ đó là vàng, tuy nhiên, anh ta không thể nào lấy nó đi và thọ dụng theo ý mình được. Việc này cổ nhân gọi là "Thủ bảo hán". Người ấy toàn thân là bệnh, chứ chẳng phải là Thiền. Hành giả đến được trạng thái này phải chẳng màng nguy hiểm và chết chóc; chỉ có vậy mới tương ứng được với Đạo. Như Thiền sư Thiên Đồng nói: "Phổ chu pháp giới hồn thành phạm, tị khống lũy thùy tín bảo tham." (Khấp cả pháp giới thành cơm cả, tha hồ chúi mũi vào và ăn cho no). Như vậy, nếu ở giai đoạn này mà hành giả không thể làm được điều này (không chúi mũi vào và ăn cho no), thì cũng như kẻ ngồi cạnh giở cơm mà chết đói, trôi giữa biển nước ngọt mà chết khát! Có làm được việc gì đâu? Cho nên có câu ngạn ngữ nói: "Ngộ rồi cần phải nên tham vấn các Thiền sư". Các bậc Thánh thời trước đã bày

tổ trí huệ này bằng cách sau khi Ngô rồi bèn đi tham vấn các bậc Thiền sư để tự cải thiện mình nhiều hơn. Hành giả nào bám víu vào sự thực chứng của mình và không chịu đi tham vấn các bậc Thiền sư, những người có thể nhổ đinh gỡ chốt cho mình, là người tự lừa dối chính mình. Thứ bảy là hành giả tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp Thân, người ấy nhìn núi không còn là núi, thấy sông chẳng còn là sông. Toàn thể cõi đất bỗng đầy đủ chẳng còn thiếu thứ gì. Nhưng vừa chợt nảy sinh một cái tâm phân biệt, trước mặt liền như có chướng ngại, ngăn che thân tâm. Khi người ấy muốn thực hiện Pháp Thân của mình cũng không được, phá cũng không thấu qua được. Có khi đề khởi thì nó như có, mà khi phóng hạ nó lại như không. Tôi gọi đó là người mở miệng ra thở chẳng được, mà động thân cất bước cũng chẳng xong. Chính vào lúc anh ta chẳng làm gì được cho mình. Khi anh ta đạt đến trạng thái đó, toàn thân là bệnh, chứ không phải là Thiền. Cái điểm mà người xưa dụng tâm thuần nhất, khi phát khởi được nghi tình, nhìn núi không là núi, thấy sông chẳng là sông, chẳng sanh tâm phân biệt, chẳng móng khởi niệm nào khác. Khăng khăng kiên định sẵn tới, và rồi bất thành linh phá vỡ được khối nghi, toàn thân đều là mắt; nhìn núi là núi như cũ, thấy sông là sông như trước. Sơn hà đại địa từ nơi nào tới? Thực tình, không có thứ gì từng hiện hữu. Hành giả đạt đến cảnh giới này rồi, phải đi đến tham vấn với các bậc Thiền sư. Nếu không chịu tham vấn với các bậc Thiền sư ắt lại lạc đường nữa vì trong con đường chẽ dưới "vác đá cây khô", trước mặt lại có đường chẽ nữa. Nếu hành giả đến được cảnh giới này mà vẫn tiếp tục chuyên cần công phu để tiến bước và không bị vướng ngã vì những gốc cây khô, Bác Sơn tôi xin cùng người ấy kết bạn cùng tham Thiền. Thứ tám là hành giả tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp Thân, nhưng trước mắt vẫn mơ hồ tương tự như có vật gì. Trong khi bám giữ lấy cái cảnh mơ mơ hồ hồ đó và nghi đi nghi lại, người ấy tự nói là mình đã nhập được vào lý Pháp Thân, thực chứng được tính của pháp giới. Chẳng biết cái mình thấy đó là huyễn, tướng được tạo ra bởi cái nháy mắt. Người ấy toàn thân là bệnh, chứ không phải là Thiền. Một người thật sự đã thâm nhập chân lý phải cảm thấy như vậy:

"Thế giới khoáng nhất tượng,
Cổ kính khoáng nhất tượng.
Hoàn thân đương vũ trụ
Cầu kỳ căn trần khí giới

Liễu bất khả đắc."
 (Thế giới rộng một trượng,
 Kính xưa rộng một trượng.
 Thân đảm đương vũ trụ
 Kiểm các căn trần, đối tượng,
 thế giới mãi không ra).

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

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

Bèn trích lời trong kinh giáo nói: "Nhất trần trung hàm vô biên pháp giới chân lý" (trong một hạt bụi hàm chứa chân lý của vô biên pháp giới). Với những lời dạy như vậy, hành giả cố khái niệm hóa chân lý, và không chịu nỗ lực hơn nữa để tiến bộ. Kỳ thật, người ấy bị mắc bẫy trong một trường hợp muốn sống cũng không được mà muốn chết cũng không xong. Dầu người ấy đem sự hiểu biết theo lý luận của mình mà cho là mình giác ngộ, thực ra toàn thân người ấy bệnh, chứ nào phải là Thiền. Kiến giải của hành giả dầu có tương ứng với chân lý, nhưng nếu thoát khỏi được cái kiến giải ấy, thì nó chỉ được gọi là "chướng ngại chân lý" (lý chướng). Kẻ ấy đã rơi vào một mé bờ của Pháp Thân. Hơn nữa, vì người ấy bị cái tâm kiến giải lôi kéo, nên không bao giờ có thể nhập được chỗ thâm áo của chân lý. Không thể bóp chết được vô

dụng được này, thì làm sao mà chết đi sống lại được đây? Hành giả tu Thiền nên biết rằng ngay khi mới phát khởi nghi tình, cần khiến nó tương ứng với lý. Một khi đã tương ứng với lý, cần phải cố gắng thâm nhập. Một khi đã thâm nhập rồi, phải lên đỉnh vách đá cao tám ngàn bộ mà nhào lộn, nhảy xuống, rồi buông thõng tay mà nhảy vọt khỏi sông Chương. Đó mới là cách dụng tâm của bậc đại nhân nên làm trong tu tập Thiền. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng bao giờ khử bỏ được hết những căn bệnh này mới có cơ hội tăng tích thực thụ hưởng về chỗ chứng Thiền. Bởi vì chúng ta đọc thấy trong kinh rằng không dính mắc vào những sự hữu vi hư vọng mà hết thấy chúng sanh diễn tả bằng ngôn thuyết; cũng không chủ trương khước từ hết thấy ngôn thuyết phân biệt mà quên rằng chân lý được chứa đựng trong đó một khi chúng ta được thấu hiểu đúng đắn; và hơn nữa, kinh nói ngữ và nghĩa không phải dị biệt cũng không phải không dị biệt, mà chúng hỗ tương liên hệ khiến cho nếu không có cái này thì không thể hiểu được cái kia." Thật vậy, nếu Thiền bị bỏ đứng riêng lẻ một mình, chắc chắn nó sẽ suy thoái thành những lối hành trì tĩnh tọa và mặc tưởng, hoặc thành những ký sự của Thiền ngữ và Thiền thoại. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, để cứu vớt tình trạng và để vạch cho hậu thế một dòng phát triển trong sạch hơn của Thiền, các thiền sư không thể làm gì khác hơn là mở ra một lối canh tân bằng những thực tập công án.

Zen Illness

According to Zen Master Po-shan's Records of Teachings, there are many kinds of Zen illnesses. First, when working at Zen, a practitioner who can bring forth the "doubt-sensation" then conforms with the principle of the Dharmakaya. While walking, standing, lying down, or sitting, he always feels as if enveloped in sun light or living in the glow of a lamp. But sometimes the whole experience seems flat and tasteless. Then he drops everything completely and meditates until he reaches a state as limpid as water, as lucent as a pearl, as clear as the wind, and as bright as the moon. At this time he feels his body and mind, the earth and the heavens, fuse into one pellucid whole, pure and wide-awake. This, he begins to think, is the ultimate Enlightenment. The fact is that he really cannot turn his body about and exhale, or walk

through the market with his hands at his sides; nor is he willing to visit Zen teachers for appraisal or advice. He may also form some strange ideas about the Illuminating Purity and call his experience true Enlightenment. As a matter of fact, his body reeks with sickness. He has not yet gained Zen. Second, when working at Zen, a practitioner who brings forth the "doubt-sensation" conforms with the principle of the Dharmakaya. He may then consider the Dharmakaya as something supernatural. With this notion in mind, he begins to see lights, auras, and all sorts of different visions. He believes these to be holy revelations and, with great pride, begins to tell people about them, claiming that he has attained the great Enlightenment. In fact, however, sickness infests his body. This is not Zen. He should have known that all these visions could only have been produced by focalizing his own delusory thoughts; or that they were the conjurations of demons taking advantage of the opportunity; or, possibly, that they were sent by heavenly beings or gods, such as Indra, to test him. The meditation practices of the Pure Land School, that is, the creation of visions through focalizing delusory thoughts. The practitioners of the Pure Land School meditate on images of the Buddhas, concentrating on visualizing them until they see visions of Buddhas and Bodhisattvas, as stated in the sutras of the Sixteen Observations. All these experiences, which accord with the teaching of the Pure Land School, are good, but they are not Zen. Next, the opportunity taken by demons to invade the mind of the meditator to confuse him with delusory visions. is clearly described in the Surangama Sutra: "If, while realizing the emptiness of the five aggregates, the mind of the practitioner is still attached to anything, demons will conjure up various forms before his eyes." Last, the case that of the god Indra, who conjured up dreadful figures to frighten Gautama Buddha before his Enlightenment. When the Buddha was not frightened, Indra called up forms of beautiful women to allure him, but Buddha had no desire towards them. Whereupon Indra appeared before Buddha in his original form, made obeisance, and said: "The great mountain can be moved, the great ocean can be drained, but nothing can shake your mind." So, a man who is truly working on Zen has no time for illusory visions or even for a second thought, not though a sharp knife be pressed against his throat. If his experience really conforms to the Truth, he realizes that there is no

object outside of his own mind. Can he find a vision apart from the mind which mirrors it? Third, when working at Zen, a practitioner who brings forth the "doubt-sensation" conforms with the principle of the Dharmakaya. He is then apt at all times to feel a lightness and ease of body and mind, feeling thoroughly free in all activities and circumstances, and that nothing can hinder him. This, however, is merely the sign of the initial stage of one's meeting with the Way. It is just the action of four elements harmonizing within the physical body. temporary and contingent, it is a state by no means absolute or permanent. When uninformed persons reach it, they take it for the great Enlightenment, shrug off their doubt-sensation, and make no further efforts to advance in Zen Work. Although to some extent able to enter into the Truth, they do not realize that their roots-of-life are not yet cut out. Therefore, all they have gained still lies within the framework and functioning of the inferential consciousness. They are sick through and through. They have not yet gained Zen. They have failed to reach a deep state of "truth" at the outset, and have turned about too soon. Even though they may possess a deep understanding, they cannot apply it; even though they have acquired the "live remark", they should still continue to cultivate and preserve it in quiet retreats near a river or in a forest. They should never be anxious to become Zen Masters at once, or allow conceit and pride to rule them. The fourth kind of Zen illness is that in the very beginning, when the "doubt-sensation" arises, it congeals into a thick, ball-like mass. At this crucial time the important thing is to let this doubt-mass break up by itself. This is the only way to make a profitable gain. Otherwise, if he who understands only a little of the Truth (principle) casts the doubt-mass away immediately, he will certainly not be able thoroughly to kill and really break through the doubt-sensation. This is not practicing Zen. Such a one may label himself a Zen Buddhist, but he will only fritter his life away. The course he should take is to visit the great Zen Masters, because they are the great physicians of Zen, capable of curing the serious illnesses of students. They also serve as generous and wise patrons who may fulfil all his wishes. At this stage one should never let contentment or conceit keep him back from seeing the Zen Teachers. he should recognize that unwillingness to see those who know more than he does is the disease of egotism. Among all the

sicknesses of Zen, none is worse than this. Fifth, when working at Zen, a practitioner who brings forth the "doubt-sensation" conforms with the principle of the Dharmakaya. He sees the whole earth briefly illuminated, without the slightest obstacle. But if he assumes that this is the Way, and is unwilling to release it, he sits only on one side of the Dharmakaya and is unable to cut off the root of life. It seems to him that there is still something in the Dharmakaya to understand, something that can be taken hold of and enjoyed. He does not realize that such thoughts are childish. Because such a person has not cut off the life-root or the cause of Samsara, he is sick through and through. This is not Zen. A practitioner who reaches this state should put all of his body and mind into the work and take up this great matter, still knowing that no one is there to take it up. Thus, ancient virtues said:

"Bravely let go
On the edge of the cliff.
Throw yourself into the Abyss
With decision and courage.
You only revive after death,
Verify, this is the Truth!"

Sixth, when working at Zen, a practitioner who can bring forth the "doubt-sensation" then conforms with the principle of the Dharmakaya, and the whole world turns into a vortex. Immersed in the tossing waves and surging billows, he will enjoy himself greatly. However, when the Zen practitioner reaches this state, he is apt to become attached to this wonderful experience which so fully absorbs him. Thus he will not progress farther, even if pushed; nor will he turn back, even if he is pulled down. Consequently, he cannot put all his body and mind into the Work. He is like a tramp (beggar) who has discovered a hill of gold. While knowing it clearly to be gold, he nevertheless cannot take it away with him and enjoy it at will. This is what the old Masters called "the treasure guard". Such a man is sick through and through. This is not Zen. He who reaches this state should disregard danger and death; only then will he conform with the Dharma. As Zen Master T'ien Tung said: "The whole universe then becomes like cooked rice. One can dip his nose in the bowl and eat as much as he likes." Therefore, if at this stage he cannot do this, it is as though he were sitting beside a rice basket, or floating in the ocean of fresh water, he cannot eat the rice or

drink the water. He is hungry and thirsty unto death! Of what use is this? Therefore the proverb says: "After Enlightenment one should visit Zen Masters." The sages of the past demonstrated the wisdom of this when, after their Enlightenment, they visited the Zen Masters and improved themselves greatly. One who clings to his realization and is unwilling to visit the Masters, who can pull out his nails and spikes, is a man who cheats himself. Seventh, when working at Zen, a practitioner who is able to bring forth the "doubt-sensation" in conformity with the principle of the Dharmakaya will then see that mountains are not mountains and that water is not water. The whole earth becomes suddenly complete, lacking nothing. But just as quickly, when a discriminatory thought arises in his mind, a curtain seems to have been drawn before him, veiling his body and mind. When he wants to take up his realization of the Dharmakaya, it refuses to return to him. He attempts to break through it, but it cannot be broken up. Sometimes, when he takes it up, it seems to be there; but when he puts it down, it becomes nothing. I call such a man "one who cannot open his mouth and exhale, who cannot shift his body and change his pace." At that moment he can do nothing for himself. When one reaches this state, his entire body becomes full of sickness. This is not Zen. The point is that people in ancient times practiced Zen in a single-minded manner. Their minds were sincerely focused. When they brought forth the "doubt-sensation", they saw that the mountain was not a mountain and that the water was not water, but they did not bring up any discriminatory reflections or arouse any second thought. Stubbornly and steadfastly they pushed forward; and then, suddenly, the "doubt-sensation" was broken up and their entire body became full of eyes. Then they saw that the mountain was still a mountain and that the water was still water. There was not the slightest trace of voidness to be found. From whence, then did all these mountains, rivers, and the great earth itself come? Actually, not a thing has ever existed. He who reaches this state must go to the Zen Masters; otherwise, he is apt to go astray again. Because the wrong path, below "the cliff of decaying trees", has still one more track running from it. If one reaches this state but still continues to work hard for advancement and does not stumble over the decaying trees, I, Po-Shan, will gladly work with him as my companion and friend in Zen. Eighth, when working at Zen, a practitioner who is

able to bring forth the "doubt-sensation" in conformity with the principle of the Dharmakaya. Nevertheless, at times there seems to be an appearance of something hazy before him as though some concreteness still existed there. While clinging to hazy appearance and doubting this and that, he tells himself that he has understood the truth of Dharmakaya and realized the nature of the Universe. He is unaware that what he sees is illusory, a vision created by blinking. he is sick through and through. The man who has really plunged into the Truth should feel like this:

"As the world stretches ten feet,
The old mirror widens to match it.
With his fearless body
Against the whole Universe,
He cannot find the six organs,
sense objects, or the great earth."

Since in this state the organs, senses, all objects, and even the great heaven and earth become empty and nothing exists, when can one find any trace of body, objects, materials, and that hazy appearance of something existing? Master Yun Men also pointed this trap out to us. If one can clear up this error, the other faults will automatically dissolve. I always warn my students that many kinds of sickness prevail in the realm of the Dharmakaya. Here the important thing is to catch the most deadly disease once. Only then will one recognize the very root of this illness. Even if all sentient beings on this great earth practiced Zen, none of them would be immune from catching the sickness of Dharmakaya. Of course, this does not apply to people full of blindness and stupidity. Ninth, when working at Zen, a practitioner who can bring forth the "doubt-sensation" then conforms with the principle of the Dharmakaya. Thereupon he ponders what the old Masters have said:

"The whole earth is but one of my eyes,
But a spark of my illuminating light;
The whole earth is in this tiny spark within me."

He then begins to intellectualize, and quotes sayings from the sutras, such as, "All the truths in the infinite universes are found within a tiny mote of dust." With such sayings he tries to conceptualize the truth, and is unwilling to make further efforts to progress. In fact, he becomes trapped in a situation wherein he can neither die nor stay

alive. Although, with this rationalized understanding, he considers himself an enlightened being, actually, his body is full of sickness. He has not yet gained Zen. His experience may accord with the Principle, but if he cannot pulverize this experience and reduce it to nought, all his acquired understanding is only fit to be called a "a hindrance to Truth". He has fallen on the very edge of the Dharmakaya. Furthermore, since he has been dragged along by his conceptualizing mind, he can never penetrate to the depth of Truth. Unable to strangle this unwieldy monkey, how can he revive from death? A Zen practitioner should know that from the very beginning, when the "doubt-sensation" arises, he should try to bring it into conformity with Truth. This achieved, he should try to plumb its very depths. Reaching the depths, he should then turn a complete somersault from the top of an eight-thousand-foot cliff, plunging down to the plain, then springing up out of the Jang River waving his hands. This is the way a great man should work at Zen. Zen practitioners should always remember that only when these erroneous views are done away with is there a chance for real advancement in the mastery of Zen. For we read in the sutra that while one should not get attached to the artificialities and unrealities which are expressed by all beings through their words and language, neither should one adopt the other view which rejects all words indiscriminately, forgetting that the truth is conveyed in them when they are properly understood, and further, that words and their meanings are neither different nor not different, but are mutually related so that the one without the other is unintelligible." As a matter of fact, if Zen were left to its own course, it would surely have degenerated either into the practice of quiet-sitting and silent contemplation, or into the mere memorizing of the many Zen sayings and dialogues. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.93), to save the situation and to plan for a further healthy development of Zen, the Zen masters could do nothing better than introduce the innovation of the koan exercises.

Phụ Lục J
Appendix J

Đèn Tâm

Thiền sư Chân Nguyên (1647-1726) thường nhấn mạnh đến cái ‘tâm này’: “Hết thầy 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 phó 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 xây 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 tỉnh 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 tỉnh thức bằng cách thực tập tập trung vào hơi thở; nơi cảm thọ tỉnh 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 tỉnh thức bằng cách xem coi tâm ta có chứa chấp dục vọng, sân hận, lừa dối, xao lãng, hay tập trung; nơi vạn pháp tỉnh thức bằng cách quán sát bản chất vô thường của chúng từ sanh trụ dị diệt để tận diệt chấp trước và luyến ái. Hãy nhìn vào tâm của chính mình để tỉnh 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 Thiền sư Chân Nguyên (1647-1726):

“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).

Lamp of Mind

Zen Master Chan Nguyen 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 oneness of emptiness. The emptiness experienced here here is no nihilistic emptiness; rather it is something unperceivable, unthinkable, unfeelable for it is endless and beyond existence and nonexistence. Emptiness is no object that could be experienced by a subject, a subject itself must dissolve in it (the emptiness) to attain a true enlightenment. 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."

Phụ Lục K
Appendix K

Kiến Tánh

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 tâm 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

Thiền 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 ngoại,
 Trạm tịch hàn quang sát hải trung.
 Tại Thánh bất tăng phàm mặc giảm,
 Phương viên tùy khí nhậm dung thông.
 Thủy trừng 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,
 Vuông tròn tùy món mặc dung thông.
 Nghìn sông nước lắng trắng in bóng,
 Hoa nở khắp nơi rực sắc hồng).

Seeing the Nature

Zen master Chân Nguyên, 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 appear 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.”

Phụ Lục L
Appendix L

Cái Gì Không Căn Cứ Trên
Chứng Nghiệm Là Ở Ngoài Thiên!

Vào thời của Thiền Sư Chân Tịnh Khắc Vân (1025-1102), ở Trung Hoa có hai loại người hành thiền. Loại thứ nhất nghĩ rằng có những điều kỳ đặc ẩn giấu trong các ngôn cú, nên họ cố học nhiều ngôn cú. Hạng thứ hai đi tới cực đoan khác, họ quên rằng ngôn ngữ là ngón tay chỉ cho thấy trăng ở đâu. Theo đuổi lối giảng dạy trong các kinh điển một cách mù quáng; kinh nói rằng ngôn ngữ làm trở ngại chánh kiến về Thiền đạo và Phật pháp, nên họ phớt bỏ hết tất cả ngôn giáo. Tóm lại, với hai loại này, một xem thái độ lãnh hội Thiền bằng tri thức, và một xem việc chỉ ngồi mà nhắm mắt, rũ lông mày xuống như đã chết hẳn rồi. Chính vì vậy mà họ mãi mãi là những người chống lại với kinh nghiệm Thiền. Chính vì vậy mà Thiền sư Chân Tịnh Khắc Vân đã nói trong bài thuyết pháp của ngài: "Khi nói đến Thiền tất cả và tất cả là chứng nghiệm. Cái gì không căn cứ trên chứng nghiệm là ở ngoài Thiên. Vì vậy học Thiền là phải học từ chính sự sống mà ra, và phải hoàn toàn thâm nhập sự chứng ngộ. Nếu có cái gì còn chưa thấu đáo, đó là mở lối cho thế giới ác quỷ. Cổ đức há chẳng nói rằng vô số tử thi nằm dài trên mặt đất bằng phẳng, và những ai đã qua khỏi những đám gai góc rậm rạp đều thật sự là những chân nhân? Ngày nay nhiều người ưa nghĩ rằng Thiền đạt đến mục đích tối hậu của nó khi nào tất cả nhiệm vụ của sắc thân vào tâm trí dừng nghỉ, và Thiền định phát khởi trong một khoảnh khắc hiện tiền trong đó người ta chứng được cái trạng thái 'nhất niệm thiên thu', một trạng thái tuyệt đối đình chỉ, một trạng thái như một nén nhang cháy đỏ trong một cỗ miếu bên lề đường, một trạng thái xa cách lạnh lùng. Bất hạnh nhất là họ không thể nhận ra rằng trạng thái Thiền định, dù có đáng ước ao đi nữa, khi người ta bám chặt vào nó, nó ngăn cản sự thành đạt của một tri giác nội tâm chân thật và sự biểu dương của ánh sáng vượt ngoài các giác quan."

Anything Not Based Upon Experience Is Outside Zen!

During that time in China, there were two kinds of Zen practitioners. The one thinks that there are wonderful things hidden in words and phrases, and those who hold this view try to learn many words and phrases. The second goes to the other extreme, forgetting that words are the pointing finger, showing one where to locate the moon. Blindly following the instruction given in the sutras, where words are said to hinder the right understanding of the truth of Zen and Buddhism, they reject all verbal teachings. In short, one style considers Zen either as an intellectual understanding, and the other simply considers sitting with eyes closed, letting down the eyebrows as if they were completely dead. Thus, Zen master Chen-ching Ke-wen says in one of his sermons: "As far as Zen is concerned, experience is all in all. Anything not based upon experience is outside Zen! The study of Zen, therefore, must grow out of life itself; and enlightenment must be thoroughly penetrating. If anything is left unexhausted there is an opening to the world of devils. Did not an ancient master say that numberless corpses are lying on the smooth, level ground, and also that they are really genuine ones who have passed through thickets of briars and brambles? Nowadays most people are led to imagine that Zen reaches its ultimate end when all the functions of body and mind are suspended, and concentration takes place in one single moment of the present in which a state of eternity-in-one-moment prevails, a state of absolute cessation, a state like an incense-burner in an old roadside shrine, a state of cold aloofness. It is most unfortunate that they are unable to realize that this state of concentration, however desirable it may be, when one becomes attached to it hinders the attainment of true inner perception and the manifestation of the light which is beyond the senses."

Phụ Lục M
Appendic M

Ba Yếu Tố Khiến Cho Việc
Tu Tập Thiền Được Thành Tựu

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, có ba yếu tố khiến cho việc tu tập Thiền được thành tựu. Thiếu một trong ba cũng như cái đĩnh gậy hết một chân, nó sẽ đổ: tin lớn, chí nguyện lớn, và nghi lớn. Thứ nhất là Đại Căn Tín. Khi chúng ta nguyện công phu thiền quán, chúng ta phải khởi lòng tin mãnh liệt vào khả năng của tâm mình ngay từ lúc mới bắt đầu, rồi chúng ta phải duy trì lòng tin mãnh liệt này trong suốt tiến trình tu tập thiền. Tuy nhiên, lòng tin trong Phật giáo, nhất là lòng tin trong nhà Thiền khác xa với lòng tin trong các tôn giáo khác. Các tôn giáo đòi hỏi chúng ta phải đặt lòng tin vào một đấng tối cao, cũng như phải chấp nhận mọi đề nghị liên quan đến bản chất, khả năng và hành vi của đấng tối cao ấy. Chúng ta có thể gọi thứ lòng tin này là “lòng tin nơi tha lực.” Trái lại, lòng tin trong Phật giáo có nghĩa là tin ở chính chúng ta. Theo lời Phật dạy, mỗi chúng sanh đều có Phật tánh, nghĩa là có khả năng để trở thành một vị Phật. Chúng ta chưa thành Phật vì chúng ta chưa khám phá ra cái Phật tánh ấy. Lòng tin mãnh liệt nói trong nhà Thiền có nghĩa là tin rằng Phật tánh hiện diện trong chúng ta, và nếu chịu tu tập theo cách mà Đức Phật đã dạy, chúng ta cũng có thể khám phá ra cái Phật tánh này. Việc khám phá ra Phật tánh không phải là dễ. Nó đòi hỏi chúng ta phải nỗ lực không ngừng nghỉ, phải có một cuộc phấn đấu khó khăn và lâu dài trong chính chúng ta. Vì sự khó khăn này mà nhiều người đã bỏ đạo sau lúc bắt đầu; do đó mà không có nhiều vị Phật trên thế gian này. Đây là lý do tại sao chúng ta rất cần có lòng tin. Điều tối quan trọng đầu tiên là phải tin vào khả năng sẵn có của mình, phải tin vào chủng tử giác ngộ ở trong chúng ta, và không bao giờ để mất lòng tin dù có gặp muôn ngàn trở ngại trên bước đường tu tập, từ bên trong lẫn bên ngoài. Theo Thiền Sư Thích Thiên Ân trong Triết Lý Thiền và Thực Hành Thiền, chúng ta có thể tin rằng chúng ta có khả năng thành Phật, vì Đức Phật cũng từng là một con người như chúng ta. Máu Ngài cũng đỏ và nước mắt Ngài

cũng mặn; thân và tâm Ngài cũng không khác chúng ta. Trước lúc giác ngộ, Ngài cũng có những ham muốn, ưu tư, xung đột và nghi ngại. Song nhờ thiền quán mà Ngài tự đào luyện và khám phá ra Phật tánh, vì vậy mà Ngài trở thành Phật hay Bạc Giác Ngộ. Chúng ta cũng thế, dù có bao nhiêu vấn đề, bao nhiêu nhược điểm, bao nhiêu trở ngại, chúng ta vẫn có khả năng thành Phật. Nếu chúng ta phát triển lòng tin này và duy trì đến tận cùng, thì không có trở ngại nào dù lớn cách mấy mà chúng ta không vượt qua được. Có người cho rằng con người là do môi trường tạo nên, nhưng theo Phật giáo, chính con người tạo ra môi trường, và do đó cũng chính con người tạo ra mình. Mỗi cá nhân chúng ta trở nên như thế nào tùy thuộc tâm của mỗi chúng ta. Thế giới trở nên như thế nào tùy thuộc vào tâm tập thể của mọi người. Nhờ chí hướng của chúng ta, nhờ khả năng tạo dựng của tâm ta, chúng ta có thể biến đổi thế giới thành một thế giới tốt đẹp hơn, cũng như chính chúng ta sẽ trở thành người tốt hơn. Thiền tông có nói “Luân hồi là Niết Bàn, và Niết Bàn là Luân Hồi.” Thế giới có luân hồi hay Niết Bàn đều hoàn toàn tùy thuộc vào trạng thái tâm của chính chúng ta. Nếu tâm chúng ta giác ngộ thì thế giới này là Niết Bàn; nếu tâm chúng ta chưa giác ngộ, thì thế giới này là luân hồi với đầy dẫy khổ đau phiền não. Một vị Thiền sư có nói “Nước chỉ có một bản chất, nhưng nếu con bỏ uống vào thì nước ấy thành sữa, còn nếu con rắn uống vào thì nó trở thành loại nọc độc.” Cũng như thế, cuộc sống có đầy hạnh phúc và đầy phiền muộn đều tùy thuộc vào trạng thái tâm của chúng ta, chứ chẳng tùy thuộc vào thế giới. Vậy người con Phật nên tìm cách biến đổi tâm của chính mình, đưa nó đến trạng thái tĩnh thức, và điều này đòi hỏi ngay từ bước đầu một lòng tin mãnh liệt, tin ở chính chúng ta như ở tiềm năng của tâm mình. Thứ nhì là Đại nghi hay đại nghi vấn là phương pháp đạt đến sự hiểu biết rất khoa học trong nhà Thiền. Trong khoa học, chúng ta được dạy là đừng bao giờ tin bất cứ một điều gì trừ phi sự thật của nó được chứng minh bằng thực nghiệm. Phật giáo, đặc biệt là Thiền tông Phật giáo có cùng một tư thế như vậy. Chúng ta không tin mù quáng vào bất cứ việc gì; đúng ra, chúng ta phải chứng minh sự thật cho chính mình trước khi tin. Tiến trình tâm thức của hành giả phải trải qua một vài giai đoạn nhất định trước khi được mở ngộ. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng không phải cái ngộ nào cũng đến từ một cao độ tập trung phi thường. Tuy nhiên, một sự kinh nghiệm tương đương phần nào như vậy vẫn phải có để chuẩn bị cho bất cứ cái ngộ nào, nhất là cho người

mới phát tâm tu thiền. Đó là lúc tấm gương của tâm, hoặc miếng đất của ý thức hay tâm địa chừng như được lắng sạch đến độ không còn một mảy bụi nào. Vậy khi tất cả suy lường đều nhất thời ngưng đứng, khi bật cả đến ý thức dụng công giữ đứng một ý nghĩ tập trung ở một tiêu điểm; nghĩa là, nói theo kiểu nói của các thiền sư, khi tâm hay năng tri với đối tượng của tâm hay sở tri đều dung thông nhau, và đồng nhất mật thiết đến nỗi cả cái biết đồng nhất ấy cũng bật luôn để tất cả chỉ còn là một tấm gương phản chiếu một tấm gương khác, đó là lúc hành giả có cảm tưởng sống trong một cung điện pha lê, đầu đầu cũng trong suốt, cũng tươi mát, cũng nhẹ nhàng như phao nổi. Tuy nhiên, đó chưa phải là cứu cánh, mà chỉ mới là cơ duyên chuẩn vị để hoàn tất cho cái gọi là 'Ngộ'. Nếu hành giả cố giữ trạng thái này thì sẽ không có cơ hội chứng ngộ Thiền. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, thuật ngữ "Đại Nghi" chỉ vào trạng thái chuẩn bị ấy. Trạng thái ấy phải đổ vỡ tan tành, và nổ bùng trong giai đoạn tiếp theo, tức "Kiến Tánh" hoặc "Mở Ngộ". Sự bùng nổ ấy chẳng khác gì hơn là hiện tượng thường diễn ra khi cái thế quân bình mong manh ấy lắc lư vì lý do này hay lý do khác. Một viên đá được ném xuống mặt hồ tĩnh lặng là cơn chấn động lan rộng liên khắp mặt hồ. Sự bùng nổ này cũng có cái gì hơi giống như vậy. Một tiếng động chạm vào cửa tâm thức khép kín là loan truyền ngay qua toàn thể cá nhân. Và cá nhân ấy tỉnh thức theo nghĩa sống động nhất của danh từ. Cơ duyên tỉnh thức ấy không nhất thiết phải là tiếng chuông chùa nghe vọng lại từ xa, mà có thể bất cứ thứ gì, như đọc một bài thơ, thấy một cái gì đó đang xô dịch, cảm xúc trên một va chạm trên làn da, miễn đó là một trạng thái tập trung đến cực độ là sẽ có nổ bùng trong ngộ. Đức Phật dạy mọi chúng sanh đều có Phật tánh. Nếu như vậy thì Phật tánh ở đâu? Chúng ta phải tìm ra nó cho chính chúng ta trong khi vẫn tiếp tục nghi ngờ cho đến khi tìm ra nó. Cái gì xảy ra nếu chúng ta không có mối "đại nghi vấn"? Nếu chúng ta chỉ học và lập lại như kết những lời Phật dạy thì chẳng có gì hay ho cả. Chúng ta phải tự chứng minh những lời ấy bằng cách tìm kiếm trong tâm chúng ta, cũng như trong thế giới quanh ta. Như vậy, nghi là một phần rất quan trọng trong Thiền tập. Một vị Thiền sư có thể dạy nhiều điều. Chúng ta có thể tin một số điều và có thể không tin một số điều khác. Điều nào nên chấp nhận hay gạt bỏ đều tùy thuộc ở quyền phán đoán của chúng ta. Chúng ta có quyền phán đoán; kỳ thật, tốt hơn hết là chúng ta nên tự phán đoán cho chính mình. Có lúc ông

thầy đúng, mà cũng có lúc thầy sai. Vì thế chúng ta không nên tin tưởng một cách mù quáng. Và thứ ba là Đại Nguyện. Đại nguyện là các lời nguyện lớn mà các vị Bồ Tát thiết lập khi khởi đầu sự nghiệp tâm linh của các ngài. Đại nguyện của chư Phật và chư Bồ Tát, cứu độ hết thảy chúng sanh và khiến họ đạt thành Phật quả.

Three Factors Making for Success in the Cultivation of Zen

According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism*, Book II, there are three factors making for success in the cultivation of Zen. When any one of the below factors is lacking it is like a caudron with a broken leg, it limps: great faith, great resolution, and great spirit of inquiry. First, the great root of faith. When we undertake the practice of Zen, we have to arouse great faith in the capacity of our mind at the very beginning, and we have to maintain this great faith throughout our entire practice of meditation. But the kind of faith called for in Zen Buddhism differs from the kind of faith required in other religions. Other religions demand that we place faith in a supreme being and that we give our assent to various propositions concerning his nature, attributes, and deeds; we can call this kind of faith “faith in others.” In contrast, faith in Zen Buddhism means faith in ourselves. According to the Buddha’s teaching, every living being has a Buddha nature. We are not yet Buddha because we have not discovered that Buddha nature. The great faith in Buddhism, especially in Zen Buddhism means faith that the Buddha nature is present within us and that by cultivating the Way taught by the Buddha, we can come to a realization of that Buddha nature. To realize our Buddha nature is not easy. It calls for relentless work, a long and difficult struggle within ourselves. Because of its difficulty many people who begin abandon the way; therefore, there are not many Buddhas in the world. This is why faith is so necessary. The first and most important thing is that we believe in our own capacity, that we believe in the seed of enlightenment within us and that we do not abandon this faith no matter how many obstacles, internal or external, we meet on the way. According to Zen Master Thich Thien An in “Zen Philosophy-Zen

Practice,” we can believe that we have the potential of becoming a Buddha because the Buddha was just a man like us. He also had red blood and salty tears; his body and mind were not so different from our own. Before his enlightenment, he had passions, worries, conflicts, and doubts. But through meditation he cultivated himself and discovered his Buddha-nature, thereby becoming a Buddha or Enlightened One. Even though we have all kinds of problems, weaknesses, and barriers, we also have the potential to become Buddhas. If we develop this faith and follow it through to the end, there is no barrier so big that it cannot be overcome. Many people say man is created by the environment, but in Buddhism, man creates the environment and himself. Whatever we become as individuals depends upon our own minds. Whatever the world becomes depends upon the collective minds of men. Through the direction of our will, the formative faculty of the mind, we can change the world into a better world and ourselves into better people. According to the Zen Sect, “Samsara is Nirvana and Nirvana is Samsara.” Whether the world is Samsara or Nirvana depends entirely on our state of mind. If our mind is enlightened, then this world is Nirvana. If our mind is unenlightened, then this world is Samsara, full of sufferings and afflictions. A Zen Master said: “Water is of one essence, but if it is drunk by a cow, it becomes milk; while if it is drunk by a snake, it becomes poison.” In the same way whether life is blissful or sorrowful depends on our state of mind, not on the world. So we must seek to transform the mind, to bring it into the awakened state, and this requires at the outset great faith, faith in ourselves and in the powers of the mind. Second, Great doubt is a method of attaining understanding very scientifically. In science we are told never to believe anything unless its truth has been demonstrated experimentally. Buddhism, especially Zen Buddhism takes the same stand. We are not to believe anything blindly; rather we must demonstrate its truth to ourselves. Practitioners' mental process has to go through some certain steps before the opening of enlightenment takes place. Zen practitioners should always remember that every enlightenment is not preceded by such an extraordinary degree of concentration. However, an experience more or less like these must be the necessary antecedent to all enlightenment, especially to that which is to be gone through at the outset of the study. The mirror of

mind or the field of consciousness then seems to be so thoroughly swept clean as not to leave a particle of dust on it. When thus all mentation is temporarily suspended, even the consciousness of an effort to keep an idea focused at the centre of attention is gone, that is, when, as the Zen followers say, the mind is so completely possessed or identified with its object of thought that even the consciousness of identity is lost as when one mirror reflects another, the subject feels as if living in a crystal palace, all transparent, refreshing, buoyant, and royal. But the end has not yet been reached, this being merely the preliminary condition leading to the consummation called enlightenment (satori). If the mind remains in this state of fixation, there will be no occasion for its being awakened to the truth of Zen. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.258), the state of 'Great Doubt' (taigi), as it is technically known, is the antecedent. It must be broken up and exploded into the next stage, which is looking into one's nature or the opening of enlightenment. The explosion, as it is nothing else, generally takes place when this finely balanced equilibrium tilts for one reason or another. A stone is thrown into a sheet of water in perfect stillness, and the disturbance at once spreads all over the surface. It is somewhat like this. A sound knocks at the gate of consciousness so tightly closed, and it at once reverberates through the entire being of the individual. He is awakened in the most vivid sense of the word. The occasion may not necessarily be the hearing of a temple bell, it may be reading a stanza, or seeing something moving, or the sense of touch irritated, when a most highly accentuated state of concentration bursts out into an enlightenment. The Buddha taught that every living being has the Buddha-nature. If so, where is the Buddha-nature? We have to discover it for ourselves and keep on doubting until we discover it. What happens if we do not have "great doubt"? It does no good if we only learn and repeat the words of the Buddha as a parrot does. We must prove them to ourselves by searching into our minds, as well as into the world around us. Doubt is therefore a very important part of Zen practice. A Zen master can teach many things. Some of his teachings we may believe, others we may not believe. What is accepted and rejected depends upon our judgment. We have the right to judge; in fact, it is best to judge for ourselves. Sometimes the master

may be right, sometimes he may be wrong. Therefore, we must not believe and follow him blindly. Third, Great resolution or great vows made by the Bodhisattva in the beginning of his spiritual career. The great vow of a Buddha or Bodhisattva to save all the living and bring them to Buddhahood.

Phụ Lục N
Appendix N

Bất Thị Bất Phi, Toàn Chân Hiện Lộ!

Không phải không trái (không khẳng định mà cũng không phủ định), toàn chân tự phơi bày ra. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng trong Thiền không có cái gọi là "phê bình". Thiền luôn chủ ý nắm bắt thực tướng (sự kiện cốt lõi) của cuộc sống, nó không bao giờ có thể được đặt lên bàn mổ xẻ của trí tuệ. Để nắm bắt được thực tướng của cuộc sống, Thiền bị buộc phải đưa ra hàng loạt những câu phủ định. Tuy nhiên, chỉ đơn thuần phủ định không phải là tinh thần của Thiền, nhưng vì chúng ta quen lối suy nghĩ nhị nguyên, nên sự sai lầm này của trí tuệ cần được đoạn trừ tận gốc rễ. Đương nhiên Thiền sẽ tuyên bố: "Chẳng phải đây, chẳng phải kia, chẳng phải bất cứ thứ gì." Nhưng chúng ta vẫn thắc mắc sau khi phủ định tất cả những thứ này thì còn lại cái gì, và vào lúc đó có lẽ Thiền sư sẽ cho chúng ta một cái tát tai và nói: "Đồ ngớ ngẩn, đây là cái gì?" Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Thiền Học Nhập Môn," có thể có vài người sẽ cho rằng đó là cái cớ để trốn tránh tình thế khó xử, hoặc chỉ có nghĩa là họ không được dạy dỗ. Nhưng nếu chúng ta lãnh hội được tinh thần thuần túy của Thiền, chúng ta sẽ thấy cái nghiêm túc hay cái thật của tát tai đó. Vì nó chẳng phải phủ định, chẳng phải khẳng định, mà là một sự kiện phân minh, một kinh nghiệm thuần túy, chính là cơ sở của sự tồn tại và tư tưởng của chúng ta. Tất cả rỗng rang tĩnh lặng mà có thể người ta mong muốn đều nằm trong cái tâm thức linh hoạt nhất. Chúng ta sẽ không còn bị lôi cuốn đi bởi những tập khí hay những thứ bên ngoài. Thiền phải được nắm bắt bằng tay không mang găng. Thiền không thể không nhờ đến phủ định, vì vô minh nằm sẵn trong chúng ta, cũng giống như tâm thức bị trói buộc trong thân thể được phủ bên ngoài chiếc áo ướm. Đi tới một chừng mực nào đó thì "Vô minh" hoàn toàn thỏa đáng, nhưng nó không thể vượt qua giới hạn riêng của chính nó. "Vô minh" là một tên gọi khác của nhị nguyên. Tuyết thì trắng, qụa thì đen. Nhưng những thứ này thuộc về thế giới hiện tượng và cách nói vô minh của nó. Nếu chúng ta muốn đạt đến chân lý cuối cùng của vạn hữu, chúng ta phải thấy chúng từ cái điểm nơi mà thế giới này chưa được tạo lập,

nơi mà ý thức phân biệt đây và kia chưa khởi lên, và là nơi mà tâm thức vẫn còn ở trạng thái ban đầu, rỗng rang và hư vô. Đây là thế giới phủ định nhưng có thể dẫn đến sự khẳng định cao hơn hay là sự khẳng định tuyệt đối, sự khẳng định trong phủ định. Tuyệt không nhất định phải trắng, quạ không nhất thiết phải đen, nhưng tự thân của mỗi loài không đen thì trắng. Đây là nơi mà ngôn ngữ hằng ngày của chúng ta không truyền đạt được ý nghĩa chính xác khi được lãnh hội bởi Thiên. Về bề ngoài thì Thiên phủ định, nhưng Thiên cũng vẫn đưa ra cái gì đó vốn có ở ngay trước mắt của chúng ta; và nếu chúng ta không tự mình cầm lên xem thì đó là lỗi của chúng ta. Hầu hết người ta đều bị vô minh làm cho tối ám tâm kiến của mình, nhưng lại phớt lờ và từ chối nhìn thẳng vào nó. Họ cho rằng Thiên là chủ nghĩa hư vô chỉ vì họ không thấy được nó.

***Not This, Not That,
the Whole Truth Is Manifesting!***

Zen practitioners should always remember that in Zen there is no so-called "criticism." Zen always aims at grasping the central fact of life, which can never be brought to dissecting table of the intellect. To grasp this central fact of life, Zen is forced to propose a series of negation. Mere negation, however, is not the spirit of Zen, but as we are so accustomed to the dualistic way of thinking, this intellectual error must be cut at its root. Naturally Zen would proclaim, "Not this, not that, not anything." But we may insist upon asking Zen what it is that left after all these denials, and the master will perhaps on such an occasion give us a slap in the face, exclaiming, "You fool, what is this?" According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "An Introduction to Zen Buddhism (p.21)," some may take this as only an excuse to get away from the dilemma, or as having no more meaning than a practical example of ill-breeding. But when the spirit of Zen is grasped in its purity, it will be seen what a real thing that slap is. For here is no negation, no affirmation, but a plain fact, a pure experience, the very foundation of our being and thought. All the quietness and emptiness one might desire in the midst of most active mentation lies therein. Do not be carried away by anything outward or conventional.

Zen must be seized with basic hands, with no gloves on. Zen is force to resort to negation because of our innate ignorance, which tenaciously clings to the mind as wet clothes do to the body. "Ignorance" is all very well as far as it goes, but it must not go out of its proper sphere. "Ignorance" is another name for logical dualism. White is snow and black is the raven. But these belong to the world and its ignorant way of talking. If we want to get to the very truth of things, we must see them from the point where this world has not yet been created, where the consciousness of this and that has not yet been awakened and where the mind is absorbed in its own identity, that is in its serenity and emptiness. This is a world of negations but leading to a higher or absolute affirmation, an affirmation in the midst of negations. Snow is not white, the raven is not black, yet each in itself is white or black. This is where our everyday language fails to convey the exact meaning as conceived by Zen. Apparently Zen negates; but it is always holding up before us something which indeed lies right before our own eyes; and if we do not pick it up by ourselves, it is our own fault. Most people, whose mental vision is darkened by the clouds of ignorance, pass it by and refuse to look at it. To them Zen is, indeed, nihilism just because they do not see it.

Phụ Lục O
Appendix O

Cảm Giác Siêu Thoát

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập II, cảm giác siêu thoát kèm theo sự chứng ngộ, là vì nó bẻ gãy giới hạn phân biệt cá thể; và đây không phải chỉ là một biến cố tiêu cực mà hoàn toàn tích cực, chứa đầy ý nghĩa, bởi vì nó chính là một sự triển khai cá thể đến vô cùng. Mặc dù chúng ta không luôn luôn để ý, nhưng cảm giác thông thường nói lên tất cả những nhiệm vụ ý thức của chúng ta là cảm giác hữu hạn và lệ thuộc, bởi vì chính ý thức là hậu quả của hai thế lực tương duyên hay giới hạn lẫn nhau. Trái lại, chứng ngộ chính là xóa bỏ sự đối lập của hai đầu mối, trong bất cứ chiều hướng nào, và sự đối lập này là nguyên lý của ý thức, trong khi đó, chứng ngộ là thể hiện cái vô thức vượt ngoài đối đãi. Vì vậy, để giải phóng khỏi tình trạng đối lập ấy, người ta phải tạo ra một cảm giác vượt lên trên tất cả. Một tay lang bạt, sống ngoài vòng pháp luật, đến đâu cũng bị bạc đãi, không phải chỉ bởi những kẻ khác mà còn bởi chính mình, nó thấy rằng mình là sở hữu chủ của tất cả tài sản, và uy quyền mà một sinh vật có thể đạt được trong cõi đời này, sao lại có thể thế, nếu không cảm giác được kỳ cùng về tự tôn tự đại của mình? Một Thiền sư nói: “Lúc chứng ngộ là lúc thấy ra một lâu đài tráng lệ xây bằng pha lê trên một tơ hào độc nhất; nhưng khi không chứng ngộ, lâu đài tráng lệ ấy khuất lấp sau một tơ hào mà thôi.” Một Thiền sư khác đã dẫn dụ Kinh Hoa Nghiêm: “Này các thầy hãy xem kìa! Ánh sáng rực rỡ đang tỏa khắp cả đại thiên thế giới, cùng lúc hiển hiện tất cả những núi Tu Di, những mặt trời, những mặt trăng, những bầu trời và cõi đất, nhiều đến hằng trăm nghìn ức số. Này các Thầy, các Thầy có thấy ánh sáng ấy chăng?” Thế nhưng, cảm giác siêu thoát của Thiền đúng ra là một cảm giác trầm lặng của cõi lòng tri túc; nó chẳng có chút gì lộ lộ, khi giây phút xán lạn đầu tiên đã đi qua. Cái vô thức ấy không bộc lộ ồn ào ở Thiền.

Feeling of Exaltation

The feeling of exaltation inevitably accompanies enlightenment is due to the fact that it is the breaking-up of the restriction imposed on one as an individual being, and this breaking-up is not a mere negative incident but quite a positive one fraught with signification because it means an infinite expansion of the individual. The general feeling, though we are not always conscious of it, which characterizes all our functions of consciousness, is that of restriction and dependence, because consciousness itself is the outcome of two forces conditioning or restricting each other. Enlightenment, on the contrary, essentially consists in doing away with the opposition of two terms in whatsoever sense, and this opposition is the principle of consciousness, while enlightenment is to realize the Unconscious which goes beyond the opposition. To be released of this, must make one feel above all things intensely exalted. A wandering outcast maltreated everywhere not only by others but by himself finds that he is the possessor of all the wealth and power that is ever attainable in this world by a mortal being, if it does not give him a high feeling of self-glorification, what could? Says a Zen Master, "When you have enlightenment you are able to reveal a palatial mansion made of precious stones on a single blade of grass; but when you have no enlightenment, a palatial mansion itself is concealed behind a simple blade of grass." Another Zen master alluding to the Avatamsaka, declares: "O monks, look and behold! A most auspicious light is shining with the utmost brilliancy all over the great chiliocosm, simultaneously revealing all the countries, all the oceans, all the Sumerus, all the suns and moons, all the heavens, all the lands, each of which number as many as hundreds of thousands of kotis. O monks, do you not see the light? But the Zen feeling of exaltation is rather a quiet feeling of self-contentment; it is not at all demonstrative, when the first glow of it passes away. The Unconscious does not proclaim itself so boisterously in the Zen consciousness.

Phụ Lục P
Appendix P

Cơ Duyên Đốn Ngộ

Cơ duyên cho một vị thiền sư giúp đệ tử của mình đốn ngộ. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong *Thiền Luận*, Tập I, chúng ta phải nhận rằng trong Thiền có cái gì thách đố tất cả sự giải thích; cái gì ấy, không một thiền sư nào, dầu thiện xảo thế mấy, có thể dùng trí óc phân tách mà độ được con người. Hưong Nghiêm đó, và Đức Sơn nữa, học đủ tất cả kinh điển, nghe đủ tất cả lời giảng của các thầy; nhưng khi hỏi về cái thực tự chứng nghiệm lấy thì mù mịt không biết nói gì khả dĩ đẹp ý mình, huống là cầu được thầy ấn chứng. Ngộ là một sự kiện đầy ý nghĩa, vì ngộ, rốt cùng, không phải là cái có thể hiểu bằng trí thức. Nhưng một khi nắm được chiếc chìa khóa rồi thì tất cả như phơi trần ra hết; toàn thể vũ trụ hiện ra dưới một sắc thái mới lạ khác thường. Chỉ người nào biết mới nhận ra sự thay đổi bên trong ấy. Có khi cơ duyên thật là vô nghĩa nhất đời, nhưng hậu quả đối với tâm trí thật là vô cùng tận, vượt ngoài tất cả những điều mong ước. Đúng là một đóm lửa châm vào một ngòi nổ và cuộc địa chấn bộc phát lên tận đáy của địa cầu. Thật vậy, tất cả nguyên nhân giác ngộ đều nằm ở tâm. Cho nên hễ có cái ấn tay là tất cả những gì tiềm ẩn ở tâm đều vùng dậy hết, bốc cháy như núi lửa, hoặc nháng lên như tia chớp. Thiền gọi đó là 'Quay đầu trở về nhà', đúng như các hành giả tu thiền thường nói: "Đó là gặp lại chính mình. Từ đời thuở nào không có gì đánh mất ở mình hết. Chính tại mình nhắm mắt làm ngơ trước cái thực mà thôi." Đạo Khiêm trước ngày đi hành cước và Đạo Khiêm sau ngày chứng ngộ, bên ngoài vẫn là một; chỉ có thiền sư Đại Huệ vừa thấy là biết ngay cơ huyền diệu diễn ra trong ông, khỏi cần ông thưa hỏi gì hết. Mã Tổ vận mũi Bách Trượng, và Bách Trượng biến đổi liền thành một bản lãnh uy dũng đến nỗi dám cả gan cuốn chiếu dẹp lại khi thầy ông sắp thượng đường nói pháp. Cái thực nghiệm các ngài vừa chứng qua không phải là thứ khéo luyện giỏi tập, có thể minh giải được bằng trí thức, nên không vị nào có ý định trình bày nó bằng một loạt bài giảng thông thái; các ngài chỉ làm một hành vi nào đó, nói lên một câu nói nào đó, diên đảo đối với người ngoài cuộc, và như thế là xong hết, thầy cũng như trò đều

hài lòng như nhau. Ngộ không thể là một ảo ảnh trống rỗng không chứa đựng gì hết, không chân giá trị nào hết; trái lại, đó phải là một kinh nghiệm đơn giản không gì hơn, vì đó là kinh nghiệm căn bản của tất cả kinh nghiệm.

***Potentiality & Conditions and
Instantly to Apprehend to Buddha-Enlightenment***

Favourable circumstances or opportunities for a Zen master to help his disciples come up with a sudden enlightenment. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (243), there is something, we must admit, in Zen that defies explanation, and to which no Zen master however ingenious can lead his disciples through intellectual analysis. Hsiang-Yen-Zhi-Hsien (Kyogen) or Te-shan (Tokusan) had enough knowledge of the canonical teachings or of the master's expository discourses; but when the real thing was demanded of them they significantly failed to produce it either to their inner satisfaction or for the master's approval. The satori (enlightenment), after all, is not a thing to be gained through the understanding. But once the key is within one's grasp, everything seems to be laid bare before him; the entire world assumes then a different aspect. By those who know, this inner change is recognized. Sometimes a most insignificant happening, and yet its effect on the mind infinitely surpasses all that one could expect of it. A light touch of an ignited wire, and an explosion shaking the very foundation of the earth. In fact, all the causes of enlightenment are in the mind. That is why when the clock clicks, all that has been lying there bursts up like a volcanic eruption or flashes out like a bolt of lightning. Zen calls this 'returning to one's own home', for its practitioners will declare: "You have now found yourself; from the very beginning nothing has been kept away from you. It was yourself that closed the eye to the fact." The Tao-Ch'ien (Doken) before he started on his mission and the Tao-Ch'ien after the realization were apparently the same person; but as soon as Ta-Hui (Daiye) saw him he knew what had taken place in him, even when he uttered not a word. Ma Tsu (Baso) twisted Huang-po's (Hyakujo) nose, and the latter turned into such a wild soul as to have the audacity to roll

up the matting before his master's discourse had hardly begun. The experience they have gone through within themselves is not a very elaborate, complicated, and intellectually demonstrable thing; for none of them ever try to expound it by a series of learned discourses; they do just this thing or that, or utter a single phrase unintelligible to outsiders, and the whole affair proves most satisfactory both to the master and to the disciple. The enlightenment (satori) cannot be a phantasm, empty and contentless, and lacking in real value, while it must be the simplest possible experience perhaps because it is the very foundation of all experiences.

Tài Liệu Tham Khảo
References

1. Trích trong *Chúng Ta Cùng Học Cùng Tu*, cùng tác giả *Thiện Phúc*, California, U.S.A., 2021, Quyển 2—*Extracted from Let's Learn & Practice Together, the same author Thiên Phúc, California, U.S.A., 2021, Volume 2.*
2. *Duy Ma Cật Sở Thuyết Kinh*, Hòa Thượng Thích Huệ Hưng, 1951.
3. *The Diamond Sutra and the Sutra Of Hui-Neng*, A.F. Price and Wong Mou-Lam, 1947.
4. *The Flower Ornament Scripture*, Shambhala: 1987.
5. *The Holy Teaching of Vimalakirti*, Robert A.F. Thurman: 1976.
6. *An Index to the Lankavatara Sutra*, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1934.
7. *Kim Cang Giảng Giải*, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
8. *Kinh Pháp Bảo Đàn*, Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2007.
9. *The Long Discourses of the Buddha*, translated from the Pali by Maurice Walshe, 1987.
10. *The Middle Length Discourses of the Buddha*, translated from the Pali by Bhikkhu Nanamoli, edited and revised by Bhikkhu Bodhi, 1995.
11. *Nghiên Cứu Kinh Lăng Già*, D.T. Suzuki, Việt dịch Thích Chơn Thiện & Trần Tuấn Mẫn, GHPGVN Ban Giáo Dục Tăng Ni, 1992.
12. *Những Đóa Hoa Vô Ưu*, Thiện Phúc, USA, 2012, Tập I, II & III—*The Sorrowless Flowers*, Thiện Phúc, USA, 2012, Volumes I, II & III.
13. *Pháp Bảo Đàn Kinh*, Hòa Thượng Thích Từ Quang, 1942.
14. *Phật Giáo Tuyển Luận*, 2 Tập, Thiện Phúc, USA, 2022—*Selective Buddhist Essays*, 2 Volumes, Thiện Phúc, USA, 2022.
15. Trích trong *Phật Pháp Căn Bản*, Thiện Phúc, USA, 2009, Tập III, Chương 60—*Extracted from Basic Buddhist Doctrines*, Thiện Phúc, USA, 2009, Volume III, Chapter 60.
16. Trích trong *Phật Pháp Căn Bản*, Thiện Phúc, USA, 2009, Tập IV, Chương 61—*Extracted from Basic Buddhist Doctrines*, Thiện Phúc, USA, 2009, Volume IV, Chapter 61.
17. *Quy Sơn Cảnh Sách*, Quy Sơn Linh Hựu, dịch giả Nguyễn Minh Tiến, NXB Tôn Giáo, 2008.
18. *Quy Sơn Ngũ Lục*, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2012.
19. *Thiền Trong Đạo Phật*, Thiện Phúc, USA, 2018, Tập I, II & III—*The Zen In Buddhism*, Thiện Phúc, USA, 2018, Volumes I, II & III.
20. *Thiền Trong Đời Sống*, 1 tập, Thiện Phúc, USA, 2012.
21. *Thủ Lăng Nghiêm Kinh*, Tâm Minh Lê Đình Thám, 1961.
22. Trích trong Tập III, bộ *Thiền Trong Đạo Phật* của cùng tác giả—*Extracted from Volume III of the Zen In Buddhism of the same author.*
23. *Trung A Hàm Kinh*, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.

24. *Trung Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.*
25. *Trường A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.*
26. *Trường Bộ Kinh, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.*
27. *Trường Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.*
28. *Tương Ứng Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.*