

THIỆN PHÚC

**BỒ ĐỀ ĐẠT MA
THIỆN PHÁP YẾU LƯỢC**



**ESSENTIAL SUMMARIES OF
BODHIDHARMA'S
METHODS OF ZEN**

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

Table of Content

<i>Mục Lục—Table of Content</i>	3
<i>Lời Đầu Sách—Preface</i>	7
<i>Phần Một—Part One: Sơ Lược Về Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma & Thiền Pháp—A Summary of the First Patriarch Bodhidharma & His Methods of Zen</i>	15
<i>Chương Một—Chapter One: Sơ Lược Về Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma—A Summary of the First Patriarch Bodhidharma</i>	17
<i>Chương Hai—Chapter Two: Bồ Đề Đạt Ma Thiền Pháp Khởi Nguồn Từ Đức Phật—Bodhidharma's Methods of Zen Originate From the Buddha</i>	25
<i>Chương Ba—Chapter Three: Sơ Lược Về Thiền Pháp Của Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma—A Summary of the First Patriarch Bodhidharma's Methods of Zen</i>	29
<i>Chương Bốn—Chapter Four: Sự Truyền Đạt Thiền Pháp Của Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma Tại Trung Hoa—The First Patriarch Bodhidharma's Transmission of Zen Methods in China</i>	35
<i>Chương Năm—Chapter Five: Bồ Đề Đạt Ma Bát Câu Nghĩa Đóng Vai Trò Then Chốt Trong Thiền Tông—Bodhidharma's Eight Fundamental Principles Play the Key Role in the Zen School</i>	47
<i>Chương Sáu—Chapter Six: Bức Thông Điệp Về Bích Quán Của Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma—The First Patriarch Bodhidharma's Message on the Wall-Gazer</i>	67
<i>Chương Bảy—Chapter Seven: Bồ Đề Đạt Ma Tứ Gia Hạnh—The First Patriarch Bodhidharma's Four Disciplinary Processes</i>	71
<i>Chương Tám—Chapter Eight: Bồ Đề Đạt Ma & Vô Sở Cầu Môn—Bodhidharma & the Doors of Non-Seeking</i>	75
<i>Chương Chín—Chapter Nine: Tu Tập Tam Tam Muội—Cultivation of the Three Samadhis</i>	83
<i>Chương Mười—Chapter Ten: Phép An Tâm Của Tổ Bồ Đề Đạt Ma—Bodhidharma's Methods of Pacifying the Mind</i>	91
<i>Chương Mười Một—Chapter Eleven: Công Đức Theo Thiền Pháp Của Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma & Những Đệ Tử Của Ngài Về Sau Đây—Virtues According to the First Patriarch Bodhidharma's & His Disciples' Methods of Zen</i>	99
<i>Chương Mười Hai—Chapter Twelve: Tu Cái Tâm Được Truyền Bởi Chư Phật—To Cultivate the Mind-Essence Transmitted by All Buddhas</i>	109
<i>Chương Mười Ba—Chapter Thirteen: Khuếch Nhiên Vô Thánh: Công Án Đầu Tiên Trong Tu Tập Thiền Công Án—The Vast Emptiness Without Holiness: The First Koan in Practicing Koan Zen</i>	117
<i>Chương Mười Bốn—Chapter Fourteen: Những Mẫu Chuyện Thiền Của Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma—Bodhidharma's Some Zen Dialogues</i>	123
<i>Phần Hai—Part Two: Bồ Đề Đạt Ma Quán Tâm Pháp Yếu Lược—Essential Summaries of Bodhidharma's Methods of Contemplation of the Mind</i>	141

<i>Chương Mười Lăm—Chapter Fifteen: Sơ Lược Đại Ý Bồ Đề Đạt Ma Quán Tâm Pháp—A Summary of Main Ideas of Bodhidharma's Methods of Contemplation of the Mind</i>	143
<i>Chương Mười Sáu—Chapter Sixteen: Bài Luận Về Kệ Bát Nhã—The Essay on the Verse of the Heart Sutra</i>	145
<i>Chương Mười Bảy—Chapter Seventeen: Bài Luận Về Phá Tướng—The Essay on the Breaking Through Form</i>	155
<i>Chương Mười Tám—Chapter Eighteen: Bài Luận Về Nhị Nhập: Lý Nhập-Hạnh Nhập—The Essay on Two Ways of Entrance: Entering the Way Through the Principle & Entering the Way Through Practice</i>	165
<i>Chương Mười Chín—Chapter Nineteen: Bài Luận Về An Tâm Pháp Môn—The Essay on the Gate of Peaceful Mind</i>	171
<i>Chương Hai Mươi—Chapter Twenty: Bài Luận Về Ngộ Tánh—The Essay on the Awakened Nature</i>	175
<i>Chương Hai Mươi Mốt—Chapter Twenty-One: Bài Luận Về Huyết Mạch Trong Truyền Thừa Của Nhà Thiền—The Essay on the Blood Lineage In Zen Transmission</i>	191
<i>Phần Ba—Part Three: Phụ Lục—Appendices</i>	207
<i>Phụ Lục A—Appendix A: Cuộc Nói Chuyện Giữa Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma và Vua Lương Võ Đế—The Conversation Between Patriarch Bodhidharma and King Liang Wu-Ti</i>	209
<i>Phụ Lục B—Appendix B: Bồ Đề Đạt Ma Truyền Pháp Kệ—Bodhidharma's Verse of Transmission</i>	213
<i>Phụ Lục C—Appendix C: Tu Tâm Yếu Luận—Treatise on the Essentials on Cultivating the Mind</i>	215
<i>Phụ Lục D—Appendix D: Thiền Trong Phật Giáo—Meditation in Buddhism</i>	217
<i>Phụ Lục E—Appendix E: Thiền Tông—The Zen School</i>	233
<i>Phụ Lục F—Appendix F: Thiền Bắc Tông—The Northern Zen School</i>	237
<i>Phụ Lục G—Appendix G: Thiền Nam Tông—The Southern Zen School</i>	241
<i>Phụ Lục H—Appendix H: Thiền Tông Nhật Bản—Japanese Zen Sects</i>	255
<i>Phụ Lục I—Appendix I: Thiền Tông Trung Hoa—Zen Schools in China</i>	263
<i>Phụ Lục J—Appendix J: Thiền Tông Việt Nam—The Vietnamese Zen Sects</i>	267
<i>Phụ Lục K—Appendix K: Mục Đích Thiền Quán Trong Phật Giáo—The Purposes of Contemplative Meditation in Buddhism</i>	275
<i>Phụ Lục L—Appendix L: Thiền Tâm Thể Tướng Dụng—Three Great Fundamentals of Substance-Characteristics-Function</i>	279
<i>Phụ Lục M—Appendix M: Thiền Tập—Practices of Meditation</i>	283
<i>Phụ Lục N—Appendix N: Thể Nghiệm Thiền—Zen Experience</i>	307
<i>Phụ Lục O—Appendix O: Thiền Bệnh—Zen Illness</i>	311
<i>Phụ Lục P—Appendix P: Thiền Và Nghệ Thuật Đạo Chích—Zen and the Art of Burglary</i>	325
<i>Phụ Lục Q—Appendix Q: Thiền Quán Và Cuộc Sống Hằng Ngày—Meditation and Daily Activities</i>	329

<i>Phụ Lục R—Appendix R: Kiến Tánh Thành Phật—Seeing One’s Own Nature and Becoming a Buddha</i>	343
<i>Tài Liệu Tham Khảo—References</i>	353

Lời Đầu Sách

Theo lịch sử Phật giáo, Bồ Đề Đạt Ma vốn là thái tử thứ ba của vua Kancipura Nam Ấn. Ông là một Tăng sĩ học giả uyên thâm người Ấn, thần huệ sáng thông, nghe đâu ngộ đó. Theo truyền thống Ấn Độ, Bồ Đề Đạt Ma được xem như là vị Tổ thứ 28 trong Thiên tông Ấn Độ. Ngài vâng lời Thầy là Bát Nhã Đa La (Prajnatara) đến triều đình Trung Hoa vào khoảng năm 520 sau Tây lịch, với mục đích phổ biến hệ thống triết học của ông. Theo lịch sử Phật giáo, Bồ Đề Đạt Ma đến vương triều Hán võ Đế của Trung Hoa vào khoảng năm 520 sau Tây lịch. Theo huyền thoại Đông Á, ngài du hành hoằng pháp từ xứ Ấn Độ và người ta nghĩ rằng ngài đã đến Lạc Dương, thuộc miền Nam Trung Hoa giữa năm 516 và 526. Sau một thời gian ngắn ngủi định truyền bá học thuyết ở đó không có kết quả, nhất là sau cuộc nói chuyện nổi tiếng với vua Hán Vũ Đế, ông tiếp tục đi lên Lạc Dương ở miền bắc Trung Hoa và quyết định ở lại tu viện Thiếu Lâm trên núi Tống Sơn. Ở đó ông thực hành thiền bất động hay an thiền trong chín năm, được biết đến như là chín năm quay mặt vào tường. Tại đây, Huệ Khả, vị trưởng lão thứ nhì sau này của Thiên tông Trung Hoa đã gặp và được ông nhận làm học trò sau khi chứng tỏ rất rõ ý chí nhận thức chân lý. Người ta không biết rõ là ông đã thị tịch ở đó hay đã rời tu viện sau khi truyền chức trưởng lão cho Huệ Khả. Tưởng cũng nên nhắc lại, trước khi nhập Niết Bàn, đức Phật đã tiên đoán rằng đến đời Tổ thứ hai mươi tám, nên truyền Phật pháp Đại Thừa đến Trung Hoa. Do vậy mà Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma đã đến Đông Độ. Theo Hòa Thượng Tuyên Hóa trong quyển “Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma,” lúc bấy giờ Phật pháp tại Trung Hoa hình như có, mà cũng hình như không. Tại sao nói vậy? Bởi vì đương thời tuy có Phật pháp, nhưng ở đó họ chỉ thực hành bề ngoài. Có một số tụng kinh, nghiên cứu kinh điển, hay giảng kinh, thậm chí đến sám hối cũng không có. Học giả thế tục thì xem Phật giáo như là một môn học để nghiên cứu và thảo luận. Những nguyên lý trong kinh điển phải được dùng để tu hành. Tuy nhiên, đâu có ai chịu tu hành. Tại sao lại không chịu tu? Vì sợ đau khổ nên không ai thật sự tu tập thiền. Ngoại trừ Hòa Thượng Chí Công đã dụng công tu thiền và đắc được Ngũ Nhãn. Nhưng đa phần người ta sợ đau sợ khổ nên không chịu tu hành. Không một ai chịu nghiêm chỉnh tham thiền và tọa thiền, cũng

như quý vị hiện nay, ngồi một chút thì thấy chân đau, bèn muốn bung chân, nhúc nhích lắc lư, rồi duỗi căng xoa bóp một hồi. Bởi vì con người thì dầu sao cũng chỉ là con người nên đều sợ khổ. Tình trạng thời đó và bây giờ cũng không có gì khác nhau. Cho nên mới gọi là: hình như có Phật pháp, mà thật ra thì không có Phật pháp, hình như có, hình như không.

Thiền sử cho rằng Đức Phật đã truyền lại tinh túy của tâm giác ngộ của Ngài cho đệ tử là Ca Diếp, rồi tới phiên Ca Diếp lại truyền thừa cho người kế thừa. Tiến trình này tiếp tục qua 28 vị tổ Ấn Độ cho đến tổ Bồ Đề Đạt Ma, người đã mang Thiền truyền thừa vào Trung Hoa. Tất cả những vị đạo sư Ấn Độ và Trung Hoa thời trước đều là những vị Thiền sư. Thiền là một trong những pháp môn mà Đức Phật truyền giảng song song với giới luật, bố thí, nhẫn nhục và trí tuệ. Một số hành giả muốn lập pháp môn Thiền làm cốt lõi cho việc tu tập nên Thiền tông dần dần được thành hình. Nguyên lý căn bản của Thiền tông là tất cả chúng sanh đều có Phật tánh, tức là hạt giống Phật mà mỗi người tự có sẵn. Nguyên lý này được một số Thiền sư trình bày qua câu “Tất cả chúng sanh đều đã là Phật”, nhưng chỉ vì những tâm thái nhiễu loạn và những chướng ngại pháp đang còn che mờ tâm thức mà thôi. Như vậy công việc của thiền giả chỉ là nhận ra tánh Phật và để cho tánh Phật ấy phát hào quang xuyên vượt qua những chướng ngại pháp. Vì tiền đề cơ bản để chứng đạt quả vị Phật, tức là chủng tử Phật đã nằm sẵn trong mỗi người rồi nên Thiền tông nhấn mạnh đến việc thành Phật ngay trong kiếp này. Các vị Thiền sư tuy không phủ nhận giáo lý tái sanh hay giáo lý nghiệp báo, nhưng không giảng giải nhiều về những giáo lý này. Theo Thiền tông, người ta không cần phải xa lánh thế gian này để tìm kiếm Niết Bàn ở một nơi nào khác, vì tất cả chúng sanh đều có sẵn Phật tánh. Hơn nữa, khi người ta chứng ngộ được tánh không thì người ta thấy rằng sinh tử và Niết Bàn không khác nhau.

Theo các sử gia thì Bồ Đề Đạt Ma bác bỏ việc đọc tụng kinh điển. Do đó hệ thống triết học của ông khiến cho các tu viện ít chú trọng về kiến thức mà thiên về trầm tư thiền định nhiều hơn. Theo Bồ Đề Đạt Ma, Phật tử nên để ý đến thiền, vì chỉ cần hành thiền là có thể đạt đến giác ngộ. Do đó ông chỉ dịch có mỗi quyển Đại Bát Niết Bàn Kinh Luận (Mahaparinirvana-sutra-sastra). Nói chung, giới Phật tử nhà Thiền chấp nhận rằng Bồ Đề Đạt Ma đến Nam Trung Hoa bằng

thuyền vào khoảng năm 520 sau Tây Lịch, sau một nỗ lực không kết quả để thiết lập giáo thuyết của mình tại đây, ông đã đến Lạc Dương thuộc miền bắc Trung Hoa, và cuối cùng ông định cư tại chùa Thiếu Lâm. Ngài đã mang sang Trung Quốc một thông điệp thù thắng, được tóm gọn trong mười sáu chữ Hán sau đây, dù rằng người ta chỉ nhắc đến thông điệp này về sau thời Mã Tổ: "Bất lập văn tự. Giáo ngoại biệt truyền. Trực chỉ nhân tâm. Kiến tánh thành Phật." Hình thức thực hành thiền định do Bồ Đề Đạt Ma dạy vẫn còn đậm nét trong Phật giáo Ấn Độ. Những lời dạy của ông phần lớn dựa vào các kinh điển Phật giáo Đại thừa. Bồ Đề Đạt Ma đặc biệt nhấn mạnh đến tầm quan trọng của kinh Lăng Già. Thiền theo lối Trung Hoa là kết quả một sự pha trộn thiền định Phật giáo được Bồ Đề Đạt Ma đưa vào Trung Hoa và Đạo giáo chính thống tại đây, và nó được mô tả như là sự "truyền thụ riêng biệt, nằm ngoài các bản kinh chính thống", được tổ thứ sáu là Huệ Năng và những vị thầy thiền thời Đường kế tục sau này phát triển. Trong số những điểm đặc biệt của Bồ Đề Đạt Ma Thiền Pháp là tám nguyên tắc căn bản hay Bát Câu nghĩa, của trực giác hay liên hệ trực tiếp với tâm linh của trường phái Thiền Tông: Chánh Pháp Nhãn Tạng, Niết Bàn Diệu Tâm, Thực Tướng Vô Tướng, Vi Diệu Pháp Môn, Bất Lập Văn Tự, Giáo Ngoại Biệt Truyền, Trực Chỉ Nhân Tâm, Kiến Tánh Thành Phật.

Giáo huấn của Bồ Đề Đạt Ma, Sơ Tổ huyền thoại của Thiền tông, bắt đầu và chấm dứt với cái tâm được xem như là cánh cửa của giải thoát, không có Phật nào ngoài cái tâm vốn là chân tánh tuyệt vời của chúng ta, và với kiến tánh được xem như là chìa khóa của cánh cửa này. Tu tập chính yếu mà Sơ Tổ đã dạy là tọa thiền, được dịch là 'bích quán,' ngồi như một bức tường, vững vàng và bất động. Ngài nói rằng đây là cách để thanh tịnh tâm và do đó thanh tịnh cả thân và thế giới của bạn. Tập trung, vứt bỏ mọi vọng niệm, quay về với chân thực tướng, và qua đó từ bỏ chủ nghĩa nhị nguyên giữa ta và người để trụ vào chân tánh tĩnh lặng của vạn hữu. Ngôn ngữ của Sơ Tổ thường mang tánh tượng trưng và trữ tình khi ngài luôn chỉ vào cái mà ngài gọi là cái tâm thanh tịnh căn bản, cố hữu, mà chúng ta phải lấy làm gốc. Cái tâm này không phải chỉ là ý nghĩ và sự nhận thức của bạn, mà nó là cái được người ta gọi là Phật, Phật tánh, chân như, không một từ ngữ nào có thể hàm chứa hết được nó, không một cái ngã nào có thể nắm bắt được nó. Phải thật tình mà nói, Thiền là một vấn đề không dễ lãnh

hội như những giáo pháp khác. Dù có tài ba thế mấy, không ai có thể thực sự diễn tả được cốt lõi của Thiền. Quyển sách này chỉ nhằm yếu lược lại Thiền Pháp của Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma, mà cũng là Thiền pháp cho nhiều thế hệ Phật tử tu thiền về sau này. Hy vọng nó sẽ phơi bày cho chúng ta cốt lõi của giáo lý nhà Phật về Thiền. Chúng ta nên bắt đầu cuộc hành trình bằng phương cách đơn giản, tìm một vị thầy và niềm tin, rồi kiên nhẫn phủ phục dưới trí tuệ của vị thầy ấy để tu tập. Rồi từ đó chúng ta có thể rút ra những kinh nghiệm sống Thiền cho riêng mình trong đời sống hằng ngày. Dù thích hay không thích, những phút giây hiện tại này là tất cả những gì mà chúng ta phải làm việc. Tuy nhiên, đa phần chúng ta thường hay quên chúng ta đang ở đâu. Hy vọng chúng ta có thể áp dụng thiền quán vào những sinh hoạt hằng ngày để có thể sống được những giây phút hiện tại của chính mình để không mất đi sự tiếp xúc với chính mình, từ đó chúng ta có thể chấp nhận chân lý của giây phút “này” trong cuộc sống của chính chúng ta, từ đó chúng ta có thể học hỏi để tiếp tục đi tới trong cuộc sống thật của chính chúng ta. Cuộc hành trình của người tu Phật đòi hỏi nhiều cố gắng và hiểu biết liên tục. Chính vì thế mà mặc dù hiện tại đã có quá nhiều sách viết về Phật giáo, tôi cũng mạo muội biên soạn quyển “Bồ Đề Đạt Ma Thiền Pháp Yếu Lược” song ngữ Việt Anh nhằm giới thiệu giáo lý nhà Phật một cách tổng quát cho Phật tử ở mọi trình độ, đặc biệt là những người sơ cơ. Những mong sự đóng góp nhoi này sẽ mang lại lợi lạc cho những ai mong cầu có được cuộc sống an bình, tỉnh thức và hạnh phúc.

Thiện Phúc

Preface

According to Buddhist history, Bodhidharma was the third son of the King of Kancipura, South India. He was a deeply learned Indian Buddhist monk at that time. He was a man of wonderful intelligence, bright and far reaching; he thoroughly understood everything that he ever learned. According to the Indian tradition, Bodhidharma was the twenty-eighth Indian patriarch. He obeyed the instruction of his teacher, Prajnatarā, Bodhidharma started for the East in China in 520 A.D., with the special purpose of propagating his system of philosophy. According to Buddhist history, Bodhidharma arrived at the Chinese Court in 520 AD. According to East Asian legends, he traveled from India to spread the true Dharma and is thought to have arrived in the town of Lo-Yang in Southern China between 516 and 526. After a brief unsuccessful attempt to spread his teaching there, especially after his famous interview with Emperor Han Wu Ti, he wandered further to Lo-Yang in north China and finally settled at the Shao-Lin Monastery on Sung-shan Mountain. Here he practiced unmoving zazen for nine years, known as nine years in front of the wall. Here, Hui-K'o, later the second patriarch of Zen in China, found his way to the master, after an impressive proof of his 'will for truth', was accepted as his disciple. It is not certain whether he died there or again left the monastery after he had transmitted the patriarchy to Hui-K'o. It should be reminded that before entering the Parinirvana, the Buddha made a prediction that from the Twenty-eighth Patriarch on, the Great Vehicle teaching should go to China. Thus the Patriarch Bodhidharma came to China. According to Most Venerable Hsuan-hua in "The Intention of Patriarch Bodhidharma's Coming From the West," at that time, the Buddhadharmā seemed to exist in China, but it really did not. It was as if it were and yet weren't there. That is because the work being done was superficial. There were few who recited Sutras, investigated Sutra texts, or explained the Sutras, and virtually no one bowed repentance ceremonies. Ordinary scholars regarded Buddhism as a field of study and engaged in debates and discussions about it. But the principles in the Sutras should be cultivated! However, nobody was cultivating. Why not? People were afraid of suffering. No one truly meditated. Except

Venerable Patriarch Chi-kung, who practiced meditation and attained the Five Eyes. But most people feared suffering and didn't cultivate. No one seriously investigated Zen and sat in meditation, just like you people now who sit in meditation for a while until your legs begin to hurt. When their legs began to ache, they would wince and fidget then gently unbend and rub them. People are just people and everyone avoids suffering as much as possible. That's the way it was then; that the way it is now. That's called Buddhadharma seeming to be there but not really being there.

Zen histories claim that the lineage began when the Buddha passed on the essence of his awakened mind to his disciple Kasyapa, who in turn transmitted to his successor. The process continued through a series of twenty-eight Indian patriarchs to Bodhidharma, who transmitted it to China. All the early Indian missionaries and Chinese monks were meditation masters. Meditation was one of many practices the Buddha gave instruction in, ethics, generosity, patience, and wisdom were others, and the Ch'an tradition arose from some practitioners' wish to make meditation their focal point. An underlying principle in Zen is that all beings have Buddha nature, the seed of intrinsic Buddhahood. Some Zen masters express this by saying all beings are already Buddhas, but their minds are clouded over by disturbing attitudes and obscurations. Their job, then, is to perceive this Buddha nature and let it shine forth without hindrance. Because the fundamental requirement for Buddhahood, Buddha nature, is already within everyone, Zen stresses attaining enlightenment in this very lifetime. Zen masters do not teach about rebirth and karma in depth, although they accept them. According to Zen, there is no need to avoid the world by seeking nirvana elsewhere. This is because first, all beings have Buddha-nature already, and second, when they realize emptiness, they will see that cyclic existence and nirvana are not different.

According to historians, Bodhidharma denied canon reading, and his system therefore made the Buddhist monasteries much less intellectual and much more meditative than they were ever before. According to Bodhidharma, Buddhists should stress on meditation, because by which alone enlightenment can be attained. It is generally accepted by Zen Buddhists that Bodhidharma came by boat from India

to southern China about the year 520 A.D., and after a short, fruitless attempt to establish his teaching there he went to Lo-Yang in northern China and finally settled in Shao-Lin Temple. Bodhidharma came to China with a special message which is summed in sixteen Chinese words, even though Zen masters only mentioned about this message after Ma-Tsu: "A special transmission outside the scriptures. No dependence upon words and letters. Direct pointing at the soul of man. Seeing into one's nature and the attainment of Buddhahood." The form of meditative practice the Bodhidharma taught still owed a great deal to Indian Buddhism. His instructions were to a great extent based on the traditional sutra of Mahayana Buddhism; he especially emphasized the importance of the Lankavatara Sutra. Typical Chinese Zen, which is a fusion of the Dhyana Buddhism represented by Bodhidharma and indigenous Chinese Taoism and which is described as a "special transmission outside the orthodox teaching," first developed with Hui-Neng, the sixth patriarch of Zen in China, and the great Zen masters of the Tang period who followed him. Among special characteristics of Bodhidharma's Zen Methods are the eight fundamental principles, intuitional or relating to direct mental vision of the Zen School: Correct Law Eye-Treasury; Nirvana of Wonderful and Profound Mind; Reality is nullity; the Door of Abhidharma; it is not relying on books, or not established on words; it is a special transmission outside the teachings; it points directly to the human mind; through it one sees one's own nature and becomes a Buddha.

The legendary First Ancestor of Zen Bodhidharma's teaching begins and ends with the mind as the gateway to liberation, there is no Buddha beyond the mind that is our marvelously aware true nature, and with beholding the mind as the key to the gate. The central practice he taught was seated meditation, translated as 'wall gazing,' sitting like a wall, stable and immovable. He said this is the way to clarify the mind and thus your life and your world. Concentrate, relinquish all false ideas, return to true reality, and with that abandon all dualism of self and other, settling into the still true nature of things. His language is often symbolic and lyrical as he points over and over to what he calls the fundamental pure inherent mind on which we should ground ourselves. This mind is not just your or my thinking and perception; it is what is also called Buddha, Buddha-nature, suchness, no word can

contain it, no self can grasp it. Truly speaking, Zen is a matter not easily comprehensible. No matter how talented, no one can really describe the essential nature of Zen. This book is only designed to give readers the simplest and practiceable Bodhidharma's methods of Zen; it has been also methods of Zen for many Buddhist practitioners of Zen in later generations. Hoping it will be able to show us the essentials and cores of the Buddha's teaching on Zen. We should 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 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. Buddhist practitioners' journey demands continuous efforts with right understanding and practice. Presently even with so many books available on Buddhism, I venture to compose this booklet titled "Essential Summaries of Bodhidharma's Methods of Zen" in Vietnamese and English to introduce general and basic things in Buddhism to all Vietnamese Buddhist followers, especially Buddhist beginners, hoping this little contribution will help Buddhists in different levels to understand on how to achieve and lead a life of peace, mindfulness, and happiness.

Thiền Phúc

Phần Một
Sơ Lược Về Sơ Tổ Bồ Đề
Đạt Ma & Thiên Pháp

Part One
A Summary of the First Patriarch
Bodhidharma & His Methods of Zen

Chương Một

Chapter One

Sơ Lược Về

Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma

I. Sơ Lược Về Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma:

Theo lịch sử Phật giáo, Bồ Đề Đạt Ma vốn là thái tử thứ ba của vua Kancipura Nam Ấn. Ông là một Tăng sĩ học giả uyên thâm người Ấn, thần huệ sáng thông, nghe đâu ngộ đó. Theo truyền thống Ấn Độ, Bồ Đề Đạt Ma được xem như là vị Tổ thứ 28 trong Thiền tông Ấn Độ. Ngài vâng lời Thầy là Bát Nhã Đa La (Prajnatara) đến triều đình Trung quốc vào khoảng năm 520 sau Tây lịch, với mục đích phổ biến hệ thống triết học của ông. Theo lịch sử Phật giáo, Bồ Đề Đạt Ma đến vương triều Hán võ Đế của Trung quốc vào khoảng năm 520 sau Tây lịch. Theo huyền thoại Đông Á, ngài du hành hoằng pháp từ xứ Ấn Độ và người ta nghĩ rằng ngài đã đến Lạc Dương, thuộc miền Nam Trung Hoa giữa năm 516 và 526. Sau một thời gian ngắn ngủi định truyền bá học thuyết ở đó không có kết quả, nhất là sau cuộc nói chuyện nổi tiếng với vua Hán Vũ Đế, ông tiếp tục đi lên Lạc Dương ở miền bắc Trung Hoa và quyết định ở lại tu viện Thiếu Lâm trên núi Tống Sơn. Ở đó ông thực hành an thiền trong chín năm, được biết đến như là chín năm quay mặt vào tường. Tại đây, Huệ Khả, vị trưởng lão thứ nhì sau này của Thiền tông Trung Hoa đã gặp và được ông nhận làm học trò sau khi chứng tỏ rất rõ ý chí nhận thức chân lý. Người ta không biết rõ là ông đã thị tịch ở đó hay đã rời tu viện sau khi truyền chức trưởng lão cho Huệ Khả.

Theo một truyền thuyết Phật giáo, Bồ Đề Đạt Ma du hành đến chùa Thiếu Lâm trên Núi Tống, tại đó ngài đã thiền diện bích trong 9 năm trường. Trong thời gian đó người ta kể rằng chân của ngài đã bị rớt ra, và người ta cũng nói rằng ngài đã cắt đi đôi mí mắt để cho mình khỏi phải buồn ngủ. Một truyền thuyết khác cho rằng khi ngài cắt bỏ đôi mí mắt liệng xuống đất thì cây trà đã mọc phún lên, và loại cây này có công năng chống buồn ngủ vì chất caffeine trong đó và người ta nghĩ đó là món quà của Tổ Đạt Ma ban cho những thế hệ hành giả sau

này. Về sau này vị đại đệ tử của ngài là Huệ Khả đã cắt một cánh tay để chứng tỏ lòng thành muốn được ngài chỉ dạy. Huệ Khả được xem như là nhị tổ Thiền Tông Trung Hoa. Theo một truyền Phật giáo thuyết khác, Bồ Đề Đạt Ma bị đầu độc khi ông 150 tuổi và được chôn trên núi non Hà Nam. Ít lâu sau khi ông thị tịch, một người hành hương tên Tống Vân đi sang Ấn Độ tìm các bản kinh để mang về Trung Hoa, người này đã gặp Bồ Đề Đạt Ma trên vùng núi Turkestan khi ông trở về nước. Vị thầy Ấn Độ chỉ mang một chiếc dép nói rằng ông đang trên đường về Ấn Độ. Người kế vị Pháp ở Trung Hoa vẫn tiếp tục truyền thống của ông. Sau khi về nước, Tống Vân kể lại với những học trò của sơ tổ chuyện ông gặp Bồ Đề Đạt Ma. Các đệ tử bốc mộ ra và thấy trong mộ trống không, chỉ còn thấy một chiếc dép của ông ở đó mà thôi.

II. Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma và Vua Lương Võ Đế:

Vua Lương Võ Đế vời Tổ đến Nam Kinh để triều kiến. Vua hỏi: “Từ khi tức vị đến nay, trẫm đã cho tạo chùa, sao chép kinh điển và độ Tăng rất nhiều. Công đức như vậy lớn như thế nào?” “Không có công đức gì cả,” là câu trả lời. Tổ lại nói tiếp: “Tất cả những công việc ấy chỉ là những quả báo nhỏ của một cái thân hữu lậu, như bóng theo hình, tuy có mà không phải thật.” Võ Đế hỏi: “Vậy đúng nghĩa thế nào là công đức?” Bồ Đề Đạt Ma đáp: “Đó là sự thanh tịnh, giác ngộ, sự hoàn mãn, và thâm thúy. Công đức như thế không xây dựng bằng phương tiện thế gian.” Võ Đế lại hỏi: “Thế nào là Thánh Đế đệ nhất nghĩa?” “Tổ trả lời: “Rỗng tuếch, không có Thánh Đế gì hết.” Vua lại hỏi tiếp: “Vậy ai đang diện kiến trẫm đây?” Tổ nói: “Không biết.” Võ Đế không hiểu Tổ muốn nói gì. Sau cuộc nói chuyện nổi tiếng với vua Hán Vũ Đế, Tổ đã vượt dòng Dương Tử và đến Lạc Dương, kinh đô của Bắc Ngụy. Người ta nói Tổ đã dùng “Lư Diệp”, tức là chiếc thuyền bằng lá cây lau để vượt sông Dương Tử. Sau một thời gian ở đây, Tổ đến Ngũ Đài Sơn và trú tại Thiếu Lâm Tự, nơi đây ngài diện bích (ngồi xoay mặt vào tường) trong 9 năm trường. Qua cuộc đối thoại với Võ Đế, ta thấy rõ rằng cốt lõi chủ thuyết của Tổ Bồ Đề Đạt Ma là triết lý “Không Tánh” (sunyata), mà cái không thì không thể nào chứng minh được. Do đó, Bồ Đề Đạt Ma cũng đã đối đáp dưới hình thức phủ định. Về sau này, Võ Đế hỏi Chí Công về cuộc đối thoại với Bồ Đề Đạt Ma, Chí Công nói: “Bệ Hạ có biết người ấy hay không?”

Võ Đế thú nhận: "Trẫm thật sự không biết người ấy." Chí Công nói: "Người ấy là Quan Âm Bồ Tát muốn truyền tâm ấn của Phật." Võ Đế buồn bã và cố gởi một sứ đoàn đuổi theo Bồ Đề Đạt Ma. Song Chí Công nói: "Bệ Hạ cố tìm người ấy cũng vô ích mà thôi. Dầu cho dân cả xứ này có đuổi theo ông ta, ông ta cũng không bao giờ quay trở lại đâu." Khi nói về ảnh hưởng của đạo Phật trên đời sống và nền văn hóa của người Trung Hoa, chúng ta không thể không nói đến khuynh hướng bí hiểm này của triết lý Bồ Đề Đạt Ma, vì rõ ràng là khuynh hướng này đã tác động nhiều trên sự hình thành tinh thần Phật giáo Trung Hoa, và từ đó xuất hiện Phật giáo Thiên tông. Thiên giả khắp nơi nhảy không qua khỏi chỗ này. Tổ Bồ Đề Đạt Ma cho họ một nhác đao dứt sạch mọi thứ. Ngày nay có một số người lầm hiểu! Trở lại đùa với tinh thần của chính mình, trợn mắt nói: "Rỗng thênh không Thánh." Thật may, chỗ này không dính dáng gì với nó. Thiên sư Ngũ Tổ Pháp Diễn có lần nói: "Chỉ câu 'Rỗng thênh không Thánh' nếu người thấu được về nhà ngồi an ổn (qui gia ổn tọa)." Tất cả những thứ này đang tạo ra nhiều phức tạp, nhưng cũng không ngừng được Tổ Bồ Đề Đạt Ma vì người mà đập nát thùng sơn. Trong tất cả thì Tổ Bồ Đề Đạt Ma thật là kỳ đặc nhất. Chân lý linh thánh chính là Tánh Không Vô Biên, ở đâu mà người ta có thể vạch ra các tướng của nó được? Thật vậy, khi Võ Đế hỏi: "Vậy ai đang diện kiến trẫm đây?" Bồ Đề Đạt Ma nói: "Không biết." Võ Đế không hiểu Tổ muốn nói gì. Sau cuộc nói chuyện nổi tiếng với vua Hán Vũ Đế, Tổ đã vượt dòng Dương Tử và đến Lạc Dương, kinh đô của Bắc Ngụy. Nhưng mà hãy còn lắm gai góc phía sau ông! Dầu cho tất cả mọi người trong xứ này có đuổi theo ông ta thì cũng chỉ là vô ích mà thôi vì ông không trở lại đâu. Chúng ta đừng uổng công nghĩ về ông nữa. Vì vậy nên người ta nói: "Nếu hành giả tham thấu một câu thì cùng lúc ngàn câu muôn câu đồng thấu." Rồi thì tự nhiên nằm ngồi đều yên định. Người xưa nói: "Tan xương nát thịt chưa đủ đền; khi một câu rõ suốt, vượt qua trăm ức." Tổ Bồ Đề Đạt Ma đối đầu thẳng với Vua Lương Vũ Đế, một phen muốn chịu cho vua thấy! Vua chẳng ngộ lại đem cái chấp nhân ngã mà hỏi lại: "Đối diện trẫm là ai?" Lòng từ bi của Tổ Bồ Đề Đạt Ma quá lắm; nên lần nữa lại nói với nhà vua: "Chẳng biết." Ngay lúc đó Vũ Đế sững sốt, không hiểu ý của Tổ. Khi hành giả đến được chỗ này, có việc hay không việc lại đều không kham được. Qua thí dụ này, chúng ta thấy vào thế kỷ thứ sáu, tổ Bồ Đề Đạt Ma thấy cần phải đến Trung Hoa để truyền tâm ấn

cho những người có căn cơ Đại Thừa. Chủ đích của chuyến đi truyền giáo của ngài là vạch bày những lớp mê, chẳng lập ngôn ngữ văn tự, chỉ thẳng tâm người để thấy tánh thành Phật.

A Summary of The First Patriarch Bodhidharma

I. A Summary of the First Patriarch Bodhidharma:

According to Buddhist history, Bodhidharma was the third son of the King of Kancipura, South India. He was a deeply learned Indian Buddhist monk at that time. He was a man of wonderful intelligence, bright and far reaching; he thoroughly understood everything that he ever learned. According to the Indian tradition, Bodhidharma was the twenty-eighth Indian patriarch. He obeyed the instruction of his teacher, Prajnatara, Bodhidharma started for the East in China in 520 A.D., with the special purpose of propagating his system of philosophy. According to Buddhist history, Bodhidharma arrived at the Chinese Court in 520 AD. According to East Asian legends, he traveled from India to spread the true Dharma and is thought to have arrived in the town of Lo-Yang in Southern China between 516 and 526. After a brief unsuccessful attempt to spread his teaching there, especially after his famous interview with Emperor Han Wu Ti, he wandered further to Lo-Yang in north China and finally settled at the Shao-Lin Monastery on Sung-shan Mountain. Here he practiced unmoving zazen for nine years, known as nine years in front of the wall. Here, Hui-K'o, later the second patriarch of Zen in China, found his way to the master, after an impressive proof of his 'will for truth', was accepted as his disciple. It is not certain whether he died there or again left the monastery after he had transmitted the patriarchy to Hui-K'o.

According to a Buddhist legend, Bodhidharma traveled to Shao-Lin Ssu monastery on Mount Sung, where he meditated facing a wall for nine years. During this time his legs reportedly fell off, and he is also said to have cut off his own eyelids to prevent himself from falling asleep. Another legend holds that when he cast his eyelids to the ground a tea plant sprang up, and its ability to ward off sleep due to its caffeine content is thought to be a gift from Bodhidharma to successive

generations of meditators. Later, his main disciple was Hui-K'o, who is said to have cut off his own arm as an indication of his sincerity in wishing to be instructed by Bodhidharma. Hui-K'o is considered by the tradition to be its second Chinese patriarch. According to another Buddhist legend, Bodhidharma was poisoned at the age of 150 and buried in the mountains of Honan. Not long after his death, the pilgrim Sung Yun, who had gone to India to bring the sutra texts back to China, met Bodhidharma on his way home in the mountains of Turkestan. The Indian master, who wore only one sandal, told the pilgrim he was on his way back to India; a Chinese dharma heir would continue his tradition. Upon his return to China the pilgrim reported this encounter to the disciples of Bodhidharma. They opened his grave and found it empty except for one of the patriarch's sandals.

II. Patriarch Bodhidharma and King Liang Wu-Ti:

The Emperor Wu-Ti invited him to Nanking for an audience. The Emperor said: "Since my enthronement, I have built many monasteries, copied many holy writings and invested many priests and nuns. How great is the merit due to me?" "No merit at all," was the answer. Bodhidharma added: "All these things are merely insignificant effects of an imperfect cause. It is the shadow following the substance and is without real entity." The emperor asked: "Then, what is merit in the true sense of the word?" Bodhidharma replied: "It consists in purity and enlightenment, completeness and depth. Merit as such cannot be accumulated by worldly means." The emperor asked again: "What is the Noble Truth in its highest sense?" Bodhidharma replied: "It is empty, no nobility whatever." The emperor asked: "Who is it then that facing me?" Bodhidharma replied: "I do not know, Sir." The Emperor could not understand him. Bodhidharma was famous for his interview with Emperor Han Wu Ti. But after that, Bodhidharma went away. He crossed the Yangtze River and reached the capital, Lo-Yang, of Northern Wei. People said Bodhidharma used the rush-leaf boat to cross the Yangtse River. After a sojourn there he went to Mount Wu-T'ai-Shan and resided in the Shao-Lin Temple where he meditated (facing the wall) for nine years in silence and departed. As is clear from the dialogue between the emperor and Bodhidharma, the essential core of Bodhidharma's doctrine is the philosophy of

emptiness (sunyata), and sunyata is beyond demonstration of any kind. Therefore, Bodhidharma also replied in the negative form. Later, Wu-ti asked Chih-kung about this interview with Bodhidharma. Said Chih-kung: "Do you know this man?" The Emperor confessed his ignorance, saying: "I really do not know him." Chih-kung said: "He is a Kuan-Yin Bodhisattva attempting to transmit the seal of the Buddha-mind." The Emperor was grieved and tried to hasten an envoy after Bodhidharma. But Chih-kung said: "It is of no use for your Majesty to try to send for him. Even when all the people in this land run after him, he will never turn back." When we speak of the Buddhist influence on the life and literature of the Chinese people, we should keep this mystic trend of Bodhidharma's philosophy in mind, for there is no doubt that it has had a great deal to do with the moulding of the spirit of Chinese Zen Buddhism. Zen practitioners in the world can leap clear of this. Bodhidharma gives them a single swordblow that cuts off everything. These days how people misunderstand! They go on giving play to their spirits, put a glare in their eyes and say, "Empty, without holiness!" Fortunately, this has nothing to do with it. Zen master Wu Tsu once said, "If only you can penetrate 'empty, without holiness,' then you can return home and sit in peace." All this amounts to creating complications; still, it does not stop Bodhidharma from smashing the lacquer bucket for others. Among all, Bodhidharma is most extraordinary. The sacred truth is Vast Emptiness itself, and where can one point out its marks? In fact, when the emperor asked: "Who is it then that facing me?" Bodhidharma replied: "I do not know, Sir." The Emperor could not understand him. After that, Bodhidharma went away. He crossed the Yangtze River and reached the capital, Lo-Yang, of Northern Wei. But what thorny brambles that have grown after him! Even the entire populace of the land pursued, there is no turning back for him. So it is said, "If you can penetrate a single phrase, at the same moment you will penetrate a thousand phrases, ten thousand phrases." Then naturally you can cut off, you can hold still. An Ancient said, "Crushing your bones and dismembering your body would not be sufficient requital; when a single phrase is clearly understood, you leap over hundreds of millions." Bodhidharma confronted Emperor Wu directly; how he indulged! The Emperor did not awaken; instead, because of his notions of self and others, he asked another question,

"Who is facing me?" Bodhidharma's compassion was excessive; again he addressed him, saying, "I don't know." At this, Emperor Wu was taken aback; he did not know what Bodhidharma meant. When Zen practitioners get to this point, as to whether there is something or there isn't anything, pick and you fail. Through this koan, we see that in the sixth century, Bodhidharma saw that he need to go to China to transmit the Mind seal to people who had the capability of the Great Vehicle. The intent of his mission was to arouse and instruct those mired in delusion. Without establishing written words, he pointed directly to the human mind for them to see nature and fulfill Buddhahood.

Chương Hai

Chapter Two

Bồ Đề Đạt Ma Thiên Pháp

Khởi Nguồn Từ Đức Phật

Theo dấu tích ngược về thời một vị sư Ấn Độ tên là Bồ Đề Đạt Ma, người đã du hành sang Trung quốc vào đầu thế kỷ thứ sáu. Người ta tin rằng ông là vị tổ thứ 28 của dòng Thiên ở Ấn Độ và là vị tổ đầu tiên của dòng Thiên ở Trung Quốc. Trường phái này nhấn mạnh đến “thiền,” và một vài trường phái còn dùng những lời nói bí ẩn (công án) nhằm đánh bại lối suy nghĩ bằng nhận thức hay quan niệm, và hỗ trợ thực chứng chân lý. Khi nhìn lại nguồn gốc của Thiền, chúng ta thấy rằng người sáng lập thật sự của Thiền không ai khác hơn là Đức Phật. Qua quán tưởng nội tại mà Đức Phật đạt được chánh đẳng chánh giác và do đó trở thành bậc Giác Giả, vị Chúa của Trí Tuệ và Từ Bi. Trong đạo Phật có nhiều phương pháp tu tập và thiền định là một trong phương pháp chính và quan trọng nhất của Phật giáo. Theo lịch sử Phật giáo thì Đức Thích Tôn Từ Phụ của chúng ta đã đạt được quả vị Vô Thượng Chánh Đẳng Chánh Giác sau nhiều ngày tháng tọa thiền dưới cội Bồ Đề. Hơn 25 thế kỷ về trước chính Đức Phật đã dạy rằng thực tập thiền là quay trở lại với chính mình hầu tìm ra chân tánh của mình. Chúng ta không nhìn lên, không nhìn xuống, không nhìn sang đông hay sang tây, hay bắc hay nam; chúng ta nhìn lại chính chúng ta, vì chính ở trong chúng ta và chỉ ở trong đó thôi là trung tâm xoay chuyển của cả vũ trụ. Mãi đến ngày nay, chúng ta vẫn còn kính thờ Ngài qua hình ảnh tọa thiền lặng sâu trong chánh định của Ngài. Thiền tông được truy nguyên từ thời Đức Phật lặng lẽ đưa lên một cánh sen vàng. Lúc ấy hội chúng cảm thấy bối rối, duy chỉ có Ngài Đại Ca Diếp hiểu được và mỉm cười. Câu chuyện này ngầm nói lên rằng yếu chỉ của Chánh Pháp vượt ngoài ngôn ngữ văn tự. Trong nhà Thiền, yếu chỉ này được người thầy truyền cho đệ tử trong giây phút xuất thần, xuyên phá bức tường tri kiến hạn hẹp thông thường của con người.

Yếu chỉ mà Ngài Đại Ca Diếp nhận hiểu đã được truyền thừa qua 28 vị tổ Ấn Độ cho đến tổ Bồ Đề Đạt Ma. Tổ Bồ Đề Đạt Ma là một

thiền sư Ấn Độ có chí hướng phụng hành theo kinh Lăng Già, một bản kinh của tông Du Già. Ngài du hóa sang Trung Quốc vào năm 470 và bắt đầu truyền dạy Thiền tại đây. Sau đó Thiền tông lan tỏa sang Triều Tiên và Việt Nam. Đến thế kỷ thứ 12 Thiền tông phổ biến mạnh mẽ và rộng rãi ở Nhật Bản. Thiền theo tiếng Nhật là Zen, tiếng Trung Hoa là Ch'an, tiếng Việt là "Thiền", và tiếng Sanskrit là "Dhyana" có nghĩa là nhất tâm tĩnh lự. Có nhiều dòng Thiền khác nhau tại Trung Hoa, Nhật Bản và Việt Nam, mỗi truyền thống đều có lịch sử và phương thức tu tập của riêng mình, nhưng tất cả đều cho rằng mình thuộc dòng thiền bắt đầu từ Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Thiền sư cho rằng Đức Phật đã truyền lại tinh túy của tâm giác ngộ của Ngài cho đệ tử là Ca Diếp, rồi tới phiên Ca Diếp lại truyền thừa cho người kế thừa. Tiến trình này tiếp tục qua 28 vị tổ Ấn Độ cho đến tổ Bồ Đề Đạt Ma, người đã mang Thiền truyền thừa vào Trung Hoa. Tất cả những vị đạo sư Ấn Độ và Trung Hoa thời trước đều là những vị Thiền sư. Thiền là một trong những pháp môn mà Đức Phật truyền giảng song song với giới luật, bố thí, nhẫn nhục và trí tuệ. Một số hành giả muốn lập pháp môn Thiền làm cốt lõi cho việc tu tập nên Thiền tông dần dần được thành hình. Nguyên lý căn bản của Thiền tông là tất cả chúng sanh đều có Phật tánh, tức là hạt giống Phật mà mỗi người tự có sẵn. Nguyên lý này được một số Thiền sư trình bày qua câu "Tất cả chúng sanh đều đã là Phật", nhưng chỉ vì những tâm thái nhiễu loạn và những chướng ngại pháp đang còn che mờ tâm thức mà thôi. Như vậy công việc của thiền giả chỉ là nhận ra tánh Phật và để cho tánh Phật ấy phát hào quang xuyên vượt qua những chướng ngại pháp. Vì tiền đề cơ bản để chứng đạt quả vị Phật, tức là chủng tử Phật đã nằm sẵn trong mỗi người rồi nên Thiền tông nhấn mạnh đến việc thành Phật ngay trong kiếp này. Các vị Thiền sư tuy không phủ nhận giáo lý tái sanh hay giáo lý nghiệp báo, nhưng không giảng giải nhiều về những giáo lý này. Theo Thiền tông, người ta không cần phải xa lánh thế gian này để tìm kiếm Niết Bàn ở một nơi nào khác, vì tất cả chúng sanh đều có sẵn Phật tánh. Hơn nữa, khi người ta chứng ngộ được tánh không thì người ta thấy rằng sinh tử và Niết Bàn không khác nhau.

Bodhidharma's Methods of Zen Originate From the Buddha

Zen traces itself back to the Indian monk named Bodhidharma, who according to tradition travelled to China in the early sixth century. He is considered to be the twenty-eighth Indian and the first Chinese patriarch of the Zen tradition. The school's primary emphasis on meditation, and some schools make use of enigmatic riddles called "kung-an," which are designed to defeat conceptual thinking and aid in direct realization of truth. When looking into the origins of Zen, we find that the real founder of Zen is none other than the Buddha himself. Through the practice of inward meditation the Buddha attained Supreme Enlightenment and thereby became the Awakened One, the Lord of Wisdom and Compassion. In Buddhism, there are many methods of cultivation, and meditation is one of the major and most important methods in Buddhism. According to the Buddhist History, our Honorable Gautama Buddha reached the Ultimate Spiritual Perfection after many days of meditation under the Bodhi Tree. The Buddha taught more than 25 centuries ago that by practicing Zen we seek to turn within and discover our true nature. We do not look above, we do not look below, we do not look to the east or west or north or south; we look into ourselves, for within ourselves and there alone is the center upon which the whole universe turns. To this day, we, Buddhist followers still worship Him in a position of deep meditation. Zen is traced to a teaching the Buddha gave by silently holding a golden lotus. The general audience was perplexed, but the disciple Mahakasyapa understood the significance and smiled subtly. The implication of this is that the essence of the Dharma is beyond words. In Zen, that essence is transmitted from teacher to disciple in sudden moments, breakthroughs of understanding.

The meaning Mahakasyapa understood was passed down in a lineage of 28 Indian Patriarchs to Bodhidharma. Bodhidharma, an Indian meditation master, strongly adhered to the Lankavatara Sutra, a Yogacara text. He went to China around 470 A.D., and began the Zen tradition there. It spread to Korea and Vietnam, and in the 12th century became popular in Japan. Zen is a Japanese word, in Chinese is Ch'an,

in Vietnamese is Thiền, in Sanskrit is “Dhyana” which means meditative concentration. There are a number of different Zen lineages in China, Japan and Vietnam, each of it has its own practices and histories, but all see themselves as belonging to a tradition that began with Sakyamuni Buddha. Zen histories claim that the lineage began when the Buddha passed on the essence of his awakened mind to his disciple Kasyapa, who in turn transmitted to his successor. The process continued through a series of twenty-eight Indian patriarchs to Bodhidharma, who transmitted it to China. All the early Indian missionaries and Chinese monks were meditation masters. Meditation was one of many practices the Buddha gave instruction in, ethics, generosity, patience, and wisdom were others, and the Ch’an tradition arose from some practitioners’ wish to make meditation their focal point. An underlying principle in Zen is that all beings have Buddha nature, the seed of intrinsic Buddhahood. Some Zen masters express this by saying all beings are already Buddhas, but their minds are clouded over by disturbing attitudes and obscurations. Their job, then, is to perceive this Buddha nature and let it shine forth without hindrance. Because the fundamental requirement for Buddhahood, Buddha nature, is already within everyone, Zen stresses attaining enlightenment in this very lifetime. Zen masters do not teach about rebirth and karma in depth, although they accept them. According to Zen, there is no need to avoid the world by seeking nirvana elsewhere. This is because first, all beings have Buddha-nature already, and second, when they realize emptiness, they will see that cyclic existence and nirvana are not different.

Chương Ba *Chapter Three*

Sơ Lược Về Thiền Pháp Của *Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma*

I. Bồ Đề Đạt Ma Đưa Thiền Pháp Vào Trung Hoa:

Vào năm 527, Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma trụ lại chùa Thiếu Lâm để dạy Thiền. Giáo pháp của ngài có thể được chia làm hai hướng tới: thứ nhất là vào Thiền qua cửa hiểu biết, và thứ hai là vào qua cửa tu tập. Sự hiểu biết chỉ cho trí tuệ đạt được qua thiền định, qua đó người học đạt được sự hiểu biết về chân lý vũ trụ. Hình thức thực hành thiền định do Bồ Đề Đạt Ma dạy vẫn còn đậm nét trong Phật giáo Ấn Độ. Những lời dạy của ông phần lớn dựa vào các kinh điển Phật giáo Đại thừa. Bồ Đề Đạt Ma đặc biệt nhấn mạnh đến tầm quan trọng của kinh Lăng Già. Thiền theo lối Trung Hoa là kết quả một sự pha trộn thiền định Phật giáo được Bồ Đề Đạt Ma đưa vào Trung Hoa và Đạo giáo chính thống tại đây, và nó được mô tả như là sự "truyền thụ riêng biệt, nằm ngoài các bản kinh chính thống", được tổ thứ sáu là Huệ Năng và những vị thầy thiền thời Đường kế tục sau này phát triển.

II. Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma & Cuộc Truyền Bá Thiền Không Kinh Điển:

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

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

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

Hình thức thực hành thiền định do Bồ Đề Đạt Ma dạy vẫn còn đậm nét trong Phật giáo Ấn Độ. Những lời dạy của ông phần lớn dựa vào các kinh điển Phật giáo Đại thừa. Bồ Đề Đạt Ma đặc biệt nhấn mạnh đến tầm quan trọng của kinh Lăng Già. Thiền theo lối Trung Hoa là kết quả một sự pha trộn thiền định Phật giáo được Bồ Đề Đạt Ma đưa vào Trung Hoa và Đạo giáo chính thống tại đây, và nó được mô tả như là sự "truyền thụ riêng biệt, nằm ngoài các bản kinh chính thống", được tổ thứ sáu là Huệ Năng và những vị thầy thiền thời Đường kế tục sau này phát triển. Trong số những điểm đặc biệt của Bồ Đề Đạt Ma Thiền Pháp là tám nguyên tắc căn bản hay Bát Câu nghĩa, của trực giác hay liên hệ trực tiếp với tâm linh của trường phái Thiền Tông: Chánh Pháp Nhân Tạng, Niết Bàn Diệu Tâm, Thực Tướng Vô Tướng, Vi Diệu Pháp Môn, Bất Lập Văn Tự, Giáo Ngoại Biệt Truyền, Trực Chỉ Nhân Tâm, Kiến Tánh Thành Phật. Nancy Wilson Ross viết trong quyển 'Thế Giới Thiền': "Mặc dầu Thiền được các môn đồ xem như là một tôn giáo, trong Thiền không hề có những kinh điển thiêng liêng làm luật, không có sách thánh truyền, không có giáo điều cứng nhắc, không có đấng Cứu Thế, không có đấng Thiêng Liêng có thể gia ân và ban cho chúng ta sự cứu rỗi. Không có những nét biểu trưng rất phổ biến ở các hệ thống tôn giáo khác. Thiền có phong vị tự do, và được một số lớn người đương thời cảm thụ. Hơn nữa, với mục tiêu đã được nhắm là dùng những phương pháp đặc biệt để mang lại sự tự hiểu biết sâu sắc về bản thân của mỗi người để mang lại bình an cho tâm thức, Thiền đã lôi cuốn được sự chú ý của nhiều nhà tâm lý học phương Tây. Khó khăn lớn nhất của Tây phương khi thảo luận về ý nghĩa của Thiền là làm sao giải thích 'Thiền vận hành như thế nào.' Như trên đã nói, Thiền đặc biệt nhấn mạnh đến việc giáo huấn Thiền nằm ngoài ngôn từ: 'Giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự. Trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật.'

Để biết rõ về Thiên, và ngay cả để bắt đầu hiểu Thiên, cần phải tu tập ngay."

III. Sáu Cửa Vào Động Thiếu Thất:

Sáu Cửa Vào Động Thiếu Thất là bộ sưu tập gồm sáu bài luận, tất cả theo truyền thống được cho là của Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma. Chữ "Shôshitsu" chỉ am hay cốc dành cho ẩn sĩ trên núi Tống Sơn, nơi mà Bồ Đề Đạt Ma đã tu tập thiền định, và thường được dùng như một tên khác cho Sơ Tổ. Vì vậy nhan đề có thể được dịch là "Sáu Cửa Vào Động Thiếu Thất Của Tổ Bồ Đề Đạt Ma." Các học giả tin tưởng rằng sáu văn bản là những bài luận về sau này, có lẽ mới được viết vào thời nhà Đường. Thoạt tiên chúng được viết như những văn bản độc lập, về sau này được sưu tập lại dưới chỉ một nhan đề. Bộ sưu tập được làm hồi nào thì không ai biết, nhưng văn bản cổ nhất còn tồn tại là bản tiếng Nhật xuất bản vào năm 1647. Bài luận đầu tiên được viết theo kệ và được gọi là "Tâm Kinh Tụng", hay "Kệ Tâm Kinh." Năm bài còn lại được viết bằng văn xuôi, với nhan đề "Phá Tướng Luận," "Nhị Chứng Nhập," "An Tâm Pháp Môn," "Ngộ Tính Luận," và "Huyết Mạch Luận." Ba trong số sáu bài luận đã được dịch sang Anh ngữ tại trung tâm Bồ Đề Đạt Ma Xích Tùng Thiền Giáo.

A Summary of the First Patriarch Bodhidharma's Methods of Zen

I. Bodhidharma Brought His Zen Methods to China:

In 527, the first Patriarch Bodhidharma settled in Shao-lin Monastery to teach Zen. His teaching can be divided into two approaches: first, entry through understanding and, second, entry through practice. Understanding refers to wisdom achieved through meditation, with the practitioner attaining insight into cosmic reality. The form of meditative practice the Bodhidharma taught still owed a great deal to Indian Buddhism. His instructions were to a great extent based on the traditional sutra of Mahayana Buddhism; he especially emphasized the importance of the Lankavatara Sutra. Typical Chinese Zen, which is a fusion of the Dhyana Buddhism represented by Bodhidharma and indigenous Chinese Taoism and which is described

as a "special transmission outside the orthodox teaching," first developed with Hui-Neng, the sixth patriarch of Zen in China, and the great Zen masters of the T'ang period who followed him.

II. Patriarch Bodhidharma & the Spreading of Zen Without Sutras:

According to historians, Bodhidharma denied canon reading, and his system therefore made the Buddhist monasteries much less intellectual and much more meditative than they were ever before. According to Bodhidharma, Buddhists should stress on meditation, because by which alone enlightenment can be attained. Bodhidharma was the 28th Indian (in line from the Buddha) and first Zen Patriarch in China. Scholars still disagree as to when Bodhidharma came to China from India, how long he stayed there, and when he died, but it is generally accepted by Zen Buddhists that he came by boat from India to southern China about the year 520 A.D., and after a short, fruitless attempt to establish his teaching there he went to Lo-Yang in northern China and finally settled in Shao-Lin Temple. Bodhidharma came to China with a special message which is summed in sixteen Chinese words, even though Zen masters only mentioned about this message after Ma-Tsu:

“A special transmission outside the scriptures;
No dependence upon words and letters
Direct pointing at the soul of man;
Seeing into one’s nature and the attainment of Buddhahood.”

The form of meditative practice the Bodhidharma taught still owed a great deal to Indian Buddhism. His instructions were to a great extent based on the traditional sutra of Mahayana Buddhism; he especially emphasized the importance of the Lankavatara Sutra. Typical Chinese Zen, which is a fusion of the Dhyana Buddhism represented by Bodhidharma and indigenous Chinese Taoism and which is described as a "special transmission outside the orthodox teaching," first developed with Hui-Neng, the sixth patriarch of Zen in China, and the great Zen masters of the T'ang period who followed him. Among special characteristics of Bodhidharma's Zen Methods are the eight fundamental principles, intuitional or relating to direct mental vision of the Zen School: Correct Law Eye-Treasury; Nirvana of Wonderful and

Profound Mind; Reality is nullity; the Door of Abhidharma; it is not relying on books, or not established on words; it is a special transmission outside the teachings; it points directly to the human mind; through it one sees one's own nature and becomes a Buddha. Nancy Wilson Ross wrote in *The World of Zen*: "Zen, although considered a religion by its followers, has no sacred scriptures whose words are law; no fixed canon; no rigid dogma; no Savior or Divine Being through whose favor or intercession one's eventual Salvation is assured. The absence of attributes common to all other religious systems lends Zen a certain air of freedom to which many modern people respond. Furthermore, Zen's stated aim of bringing about, through the employment of its special methods, a high degree of knowledge with a resultant gain of peace of mind has caught the attention of certain Western psychologists... The gravest obstacle in discussing Zen's possible meaning for the West is the difficulty of explaining 'How it works.' As mentioned above, in its own four statements, Zen emphasizes particularly that its teaching lies beyond and outside words: 'A special transmission outside the Scriptures; No dependence upon words and letters; Direct pointing to the soul of man; Seeing into one's nature and the attainment of Buddhahood.'

To know Zen, even to begin to understand it, it is necessary to practice it."

III. Bodhidharma's Six Zen Gates:

Bodhidharma's *Six Zen Gates*, a collection of six Zen essays (*Shôshitsu Rokumon* (jap)), all of which are traditionally attributed to Bodhidharma. The word "Shôshitsu" refers to the hermitage on Mount Sung where Bodhidharma practiced meditation, and is often used as another name for Bodhidharma. The title therefore can be translated as "The Six Gates of Bodhidharma." Scholars believe that the six texts are later compositions, probably written during the T'ang dynasty (618-907). They were originally written as independent texts and later collected under a single title. Exactly when the collection was put together is unknown, but the oldest extant copy is a Japanese edition published in 1647. The first essay is written in verse and called "Hsin-ching Sung" (*Shingyô Ju*), or "Verse on the Heart Sutra." The other five are prose texts, entitled "P'o-hsiang Lun" (*Hasô Ron*) or "On Breaking

Through Form"; Erh-chung-ju (Nishu'nyû), Two Ways of Entrance; Anhsin fa-mên (Anjin Hômon), The Gate of Peaceful Mind; Wu-hsing Lun (Goshô Ron), On Awakened Nature; and Hsueh-mo Lun (Ketsumyaku Ron), On the Blood Lineage. Three of the six essays are translated into English in Red Pine's Zen Teaching of Bodhidharma.

Chương Bốn

Chapter Four

Sự Truyền Đạt Thiên Pháp Của Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma Tại Trung Hoa

I. Tại Sao Bồ Đề Đạt Ma Đến Trung Hoa?:

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

II. Những Gì Xảy Ra Sau Cuộc Nói Chuyện Với Vua Hán Vũ Đế:

Trong những bức tranh Thiền, người ta thường vẽ Bồ Đề Đạt Ma, Sơ Tổ Thiền Tông Trung Hoa với khuôn mặt u ám và dữ dằn và đôi mắt ốc nhồi to tướng. Truyền thuyết kể rằng Sơ Tổ đã cắt lìa đôi mí mắt để luôn luôn tỉnh và thức. Theo Bích Nham Lục, tấc 1, theo Tổ Bồ Đề Đạt Ma, Thánh Đế Đệ Nhứt Nghĩa có nghĩa là chân đế và tục đế

không hai. Qua chân đế chúng ta hiểu được cái phi hữu; và qua tục đế chúng ta hiểu được cái phi vô. Đây chính là chỗ cực diệu cùng huyền của giáo lý nhà Phật. Bên cạnh đó, qua cuộc đối thoại với Võ Đế, ta thấy rõ ràng cốt lõi chủ thuyết của Tổ Bồ Đề Đạt Ma là triết lý “Không Tánh” (sunyata), mà cái không thì không thể nào chứng minh được. Do đó, Bồ Đề Đạt Ma cũng đã sử dụng cách phá tướng để đối đáp dưới hình thức phủ định. Khi nói về ảnh hưởng của đạo Phật trên đời sống và nền văn hóa của người Trung Hoa, chúng ta không thể không nói đến khuynh hướng bí hiểm này của triết lý Bồ Đề Đạt Ma, vì rõ ràng là khuynh hướng này đã tác động nhiều trên sự hình thành tinh thần Phật giáo Trung Hoa, và từ đó xuất hiện Phật giáo Thiền tông. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển III, Vua Lương Võ Đế vời Tổ đến Nam Kinh để triều kiến. Vua hỏi: “Từ khi tức vị đến nay, trăm đã cho tạo chùa, sao chép kinh điển và độ Tăng rất nhiều. Công đức như vậy lớn như thế nào?” “Không có công đức gì cả,” là câu trả lời. Tổ lại nói tiếp: “Tất cả những công việc ấy chỉ là những quả báo nhỏ của một cái thân hữu lậu, như bóng theo hình, tuy có mà không phải thật.” Võ Đế hỏi: “Vậy đúng nghĩa thế nào là công đức?” Bồ Đề Đạt Ma đáp: “Đó là sự thanh tịnh, giác ngộ, sự hoàn mãn, và thâm thúy. Công đức như thế không xây dựng bằng phương tiện thế gian.” Võ Đế lại hỏi: “Thế nào là Thánh Đế đệ nhất nghĩa?” “Tổ trả lời: “Rỗng tuếch, không có Thánh Đế gì hết.” Vua lại hỏi tiếp: “Vậy ai đang diện kiến trẫm đây?” Tổ nói: “Không biết.” Lương Võ Đế làm điều lành với hy vọng tích tụ được công đức. Bồ Đề Đạt Ma gạt bỏ ý tưởng đó của nhà vua và đưa nhà vua đến trọng tâm giáo huấn của mình: ‘Việc tu tập của Bệ hạ vẫn còn chưa tách khỏi con người Bệ hạ. Khi tâm thức của Bệ hạ thanh tịnh, Bệ hạ sống trong một thế giới thanh tịnh. Khi bệ hạ còn chấp những điều được và mất, Bệ hạ sống trong thế giới mê hoặc.’ Vị Hoàng đế cố hỏi thêm: ‘Thế nào là Thánh đế đệ nhất nghĩa?’ Câu đáp của Bồ Đề Đạt Ma như đập vào tai: ‘Hoàn toàn rỗng không, không có gì là thánh.’ Không chấp trước bất cứ điều gì. ‘Thánh’ chỉ là một từ ngữ. Vũ trụ bao la năng động của thực tướng tuyệt đối nở rộ và đó là điều bình thường. Lương Võ Đế hỏi: “Đối diện với trẫm là ai?” Tổ đáp: “Chẳng biết.” Rõ ràng là cả vị thầy và nhà vua không có ấn tượng tốt đẹp về nhau. Nhà vua không hiểu những gì Bồ Đề Đạt Ma nói và Thiền sư sau đó cũng sớm rời khỏi vương quốc nhà Lương.” Võ Đế không hiểu Tổ muốn nói gì. Sau cuộc nói chuyện

nổi tiếng với vua Hán Vũ Đế, Tổ đã vượt dòng Dương Tử và đến Lạc Dương, kinh đô của Bắc Ngụy. Sau một thời gian ở đây, Tổ đến Ngũ Đài Sơn và trú tại Thiếu Lâm Tự, nơi đây ngài diện bích (ngồi xoay mặt vào tường) trong 9 năm trường. Qua thí dụ này, chúng ta thấy vào thế kỷ thứ sáu, tổ Bồ Đề Đạt Ma thấy cần phải đến Trung Hoa để truyền tâm ấn cho những người có căn Đại Thừa. Chủ đích của chuyến đi truyền giáo của ngài là vạch bày những lớp mê, chẳng lập ngôn ngữ văn tự, chỉ thẳng tâm người để thấy tánh thành Phật. Theo Tổ Bồ Đề Đạt Ma, Thánh Đế Đệ Nhất Nghĩa có nghĩa là chân đế và tục đế không hai. Qua chân đế chúng ta hiểu được cái phi hữu; và qua tục đế chúng ta hiểu được cái phi vô. Đây chính là chỗ cực diệu cùng huyền của giáo lý nhà Phật.

III. Tổ Bồ Đề Đạt Ma Và Thiếu Lâm Tự:

Thiếu Lâm Tự, một trong những đại tự viện ở Trung Quốc, tọa lạc trên núi Tung Sơn, thuộc huyện Đãng Phong, tỉnh Hồ Nam, được xây vào năm 477, dưới thời hoàng đế Hiếu Văn thuộc triều đại Bắc Ngụy. Một nhà sư người Thiên Trúc tên Bồ Đề Lưu Chi đã sống tại đây và ngài đã dịch nhiều kinh điển sang tiếng Trung Hoa. Theo truyền thuyết về Thiền tông, tổ Bồ Đề Đạt Ma sau cuộc gặp gỡ với vua Lương Vũ Đế. Khi Vũ Đế chưa sẵn sàng nên đã để mất cơ hội đạt ngộ này, tổ Bồ Đề Đạt Ma đi về hướng Bắc đến dòng sông Dương Tử, bước lên một bè lau bồng bênh và dùng thần thông lực của mình vượt qua dòng sông chia hai Nam Bắc Trung Hoa này. Ngài đã quyết định xứ này chưa sẵn sàng cho giáo pháp của mình, nên đi đến Thiếu Lâm và ngồi diện bích trong 9 năm cho đến khi Huệ Khả đến gặp và thuyết phục được ngài dạy đạo. Tuy nhiên, ngày nay, rất nhiều người, đặc biệt là những người trong vùng Đông Á, thường gắn cho chùa Thiếu Lâm với việc luyện tập công phu, một hình thức của khí công, thường được hiểu lầm như là một thứ võ, chứ thật ra đó là một phương pháp vừa rèn luyện tâm linh vừa thực hành nơi thể chất.

IV. Chín Năm Diện Bích:

Diện Bích là tọa thiền mặt xoay vào tường, như Tổ Bồ Đề Đạt Ma đã 9 năm diện bích mà không nói một lời. Đây là một loại thiền trong đó Bồ Đề Đạt Ma đã thực hành tại Chùa Thiếu Lâm trong chín năm khi ngài mới đến Trung quốc. Loại tu tập này vẫn còn thông dụng ở

các tu viện Tào Động của Nhật Bản, trong đó các nhà sư trẻ hơn thường tu tập thiền diện bích. Khi Pháp sư Thần Quang đến chùa Thiếu Lâm thì chỉ thấy Tổ Bồ Đề Đạt Ma đang tọa thiền diện bích. Pháp sư thấy Tổ ngồi thiền liền quỳ xuống ngay đó không đứng dậy, nói: “Thưa Ngài! Lúc đầu gặp Ngài con không biết Ngài là Tổ sư, là Thánh nhân, mà còn lấy xâu chuỗi đánh Ngài, con rất hối hận và con xin thành tâm sám hối. Con biết Ngài là bậc thật có đạo đức, là một đạo sĩ vì đạo. Nay con thật lòng xin cầu đạo, cầu Pháp với Ngài.” Tổ Bồ Đề Đạt Ma nhìn qua không nói một lời nào mà vẫn ngồi đó tọa thiền. Pháp sư Thần Quang cũng quỳ nơi đó cầu Pháp. Quỳ như thế trải qua chín năm. Bởi vì Tổ Bồ Đề Đạt Ma quay mặt vào vách tọa thiền mãi chín năm, Pháp sư Thần Quang cũng quỳ như vậy ròng rã chín năm. Loại tu tập này vẫn còn thông dụng ở các tu viện Tào Động của Nhật Bản, trong đó các nhà sư trẻ hơn thường tu tập thiền diện bích.

V. Người Đệ Tử Đầu Tiên Của Tổ Bồ Đề Đạt Ma Tại Trung Hoa:

Tổ Bồ Đề Đạt Ma và môn đệ đầu tiên của ông tại Trung Hoa, Huệ Khả, người mà tổ đã truyền pháp, luôn là đề tài của công án Thiền Vô Môn cũng như bức tranh nổi tiếng của Sesshu, một họa sĩ lừng danh của Nhật Bản. Huệ Khả, một học giả nổi tiếng thời bấy giờ, tìm đến Bồ Đề Đạt Ma lúc ông đang tọa thiền, phân nản với ông rằng mình không an tâm và làm thế nào để tâm được an. Bồ Đề Đạt Ma đuổi Huệ Khả đi, bảo rằng muốn đạt được an tâm phải tu lâu và khó nhọc không tự phụ và nản lòng. Sau khi đứng hàng giờ dưới tuyết, Huệ Khả bèn chặt đứt bàn tay trái của mình để dâng lên Bồ Đề Đạt Ma. Bấy giờ tin chắc vào lòng chân thành và quyết tâm của Huệ Khả, Bồ Đề Đạt Ma nhận Huệ Khả làm môn đệ. Câu chuyện trên đây nhấn mạnh đến tầm quan trọng mà các thiền sư buộc vào kẻ khao khát sự an tâm vào việc tọa thiền, vào lòng chân thành và khiêm tốn, sự kiên nhẫn và nghị lực như là những tiên đề trong sự đạt thành đạo vô thượng. Vì thương kẻ tinh thành nên Tổ bèn chỉ cho chân đạo: “Bích quán là phép an tâm, tứ hạnh là phép phát hạnh, phòng ngừa sự chê hiềm là phép thuận vật, và đừng chấp trước là phương tiện tu hành cũng như cứu độ chúng sanh.” Khi ở chùa Thiếu Lâm, Tổ thường dạy nhị tổ bằng bài kệ sau:

Ngoài dứt chư duyên

Trong không toan tính
 Tâm như tường vách
 Mới là nhập đạo

VI. Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma Nói Gì Về Sự Chứng Đắc Của Những Người Đệ Tử Của Mình?:

Sau chín năm ở Thiếu Lâm, Tổ muốn trở về Thiên Trúc, bèn gọi môn nhân đến bảo: “Ngày ta lên đường sắp đến, các người thử trình xem chỗ sở đắc của mỗi người về Đạo Thiền.” Bấy giờ ông Đạo Phó bạch: “Theo chỗ thấy của tôi, chẳng chấp văn tự, chẳng lìa văn tự, đó là chỗ sở dụng của đạo.” Tổ nói: “Ông được phần da của ta.” Ni Tổng Trì bạch: “Chỗ hiểu của tôi nay như Khánh Hỷ (A Nan) nhìn vào nước Phật A Súc (Bất Động Như Lai), thấy một lần không thấy lại được.” Tổ nói: “Bà được phần thịt của tôi.” Đạo Dục bạch: “Bốn đại vốn không, năm ấm chẳng thật, chỗ thấy của tôi là không có gì sở đắc hết.” Tổ nói: “Ông được phần xương của tôi.” Sau cùng, Huệ Khả đến đánh lễ Tổ, xong cứ thế mà đứng thẳng, chứ không nói gì. Tổ nói: “Ông được phần tủy của tôi.” Những ngày cuối cùng của Tổ Bồ Đề Đạt Ma ở Trung Quốc không ai biết rõ, sư đi đâu và thị tịch hồi nào. Có người nói sư băng qua sa mạc trở về Ấn Độ, cũng có người nói sư qua Nhật.

VII. Huyền Thoại Chiếc Giày Cỏ Của Bồ Đề Đạt Ma:

Câu chuyện nói về Tổ Bồ Đề Đạt Ma trở về Ấn Độ sau khi thị tịch với một chiếc giày cỏ. Theo truyền thống còn ghi lại trong Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, khoảng ba năm sau ngày Tổ Bồ Đề Đạt Ma thị tịch và được an táng tại Trung Hoa, một viên quan người Hoa tên Tống Vân trên đường trở về Trung Hoa sau một chuyến công tác ở Ấn Độ, ông ta đã gặp Tổ Bồ Đề Đạt Ma một nơi nào đó ở vùng Trung Á. Tổ quảy chỉ một chiếc giày trên vai. Khi viên quan hỏi Tổ đi đâu, thì Tổ trả lời là ngài trở về Ấn Độ. Khi về đến triều đình, viên quan đã báo cáo cuộc gặp gỡ này lên hoàng đế. Hoàng đế đã ra lệnh khai quật mả của Tổ Bồ Đề Đạt Ma để xem xét. Quan tài trống rỗng, và họ chỉ tìm thấy trong đó có một chiếc giày. Vì câu chuyện này, mà Tổ Bồ Đề Đạt Ma luôn xuất hiện trong nghệ thuật Thiền với hình ảnh một người trên vai mang một chiếc giày cỏ.

The First Patriarch Boshidharma's Transmission of Zen Methods in China

I. Why Did Bodhidharma Come to China?:

Before entering the Parinirvana, the Buddha made a prediction that from the Twenty-eighth Patriarch on, the Great Vehicle teaching should go to China. Thus the Patriarch Bodhidharma came to China. According to Most Venerable Hsuan-hua in "The Intention of Patriarch Bodhidharma's Coming From the West," at that time, the Buddhadharmas seemed to exist in China, but it really did not. It was as if it were and yet weren't there. That is because the work being done was superficial. There were few who recited Sutras, investigated Sutra texts, or explained the Sutras, and virtually no one bowed repentance ceremonies. Ordinary scholars regarded Buddhism as a field of study and engaged in debates and discussions about it. But the principles in the Sutras should be cultivated! However, nobody was cultivating. Why not? People were afraid of suffering. No one truly meditated. Except Venerable Patriarch Chi-kung, who practiced meditation and attained the Five Eyes. But most people feared suffering and didn't cultivate. No one seriously investigated Zen and sat in meditation, just like you people now who sit in meditation for a while until your legs begin to hurt. When their legs began to ache, they would wince and fidget then gently unbend and rub them. People are just people and everyone avoids suffering as much as possible. That's the way it was then; that the way it is now. That's called Buddhadharmas seeming to be there but not really being there.

II. The Aftermath of the Conversation With Emperor Han-Wu-Ti:

Bodhidharma, the First Ancestor of Chinese Ch'an, is depicted in Ch'an and Zen painting as a grim and glowering figure with huge, bulbous eyes. Legend has it that he sliced off his own eyelids in order to keep awake and aware. According to the Pi-Yen-Lu, example 1, according to Bodhidharma, the Highest Meaning of the Holy Truth means the real truth and the conventional truth are not two. By the real truth we understand that it is not existent; and by the conventional truth

we understand that it is not non-existent. This is the most esoteric and most abstruse point of Buddhist doctrines. Besides, as is clear from the dialogue between the emperor and Bodhidharma, the essential core of Bodhidharma's doctrine is the philosophy of emptiness (sunyata), and sunyata is beyond demonstration of any kind. Therefore, Bodhidharma also used the breaking through forms to reply in the negative way. When we speak of the Buddhist influence on the life and literature of the Chinese people, we should keep this mystic trend of Bodhidharma's philosophy in mind, for there is no doubt that it has had a great deal to do with the moulding of the spirit of Chinese Zen Buddhism. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume III, the Emperor Wu-Ti invited him to Nanking for an audience. The Emperor said: "Since my enthronement, I have built many monasteries, copied many holy writings and invested many priests and nuns. How great is the merit due to me?" "No merit at all," was the answer. Bodhidharma added: "All these things are merely insignificant effects of an imperfect cause. It is the shadow following the substance and is without real entity." The emperor asked: "Then, what is merit in the true sense of the word?" Bodhidharma replied: "It consists in purity and enlightenment, completeness and depth. Merit as such cannot be accumulated by worldly means." The emperor asked again: "What is the Noble Truth in its highest sense?" Bodhidharma replied: "It is empty, no nobility whatever." The emperor asked: "Who is it then that facing me?" Bodhidharma replied: "I do not know, Sire." Wu had been doing good for the sake of accumulating merit. Bodhidharma cut through Wu's ideas about merit to the core of his teaching, that your practice isn't apart from you: when your mind is pure, you live in a pure universe; when you're caught up in ideas of gaining and losing, you live in a world of delusion. The emperor tried again: "What is the first principle of the holy teaching?" And Bodhidharma's answer once again cut to the quick: "Vast emptiness, nothing holy." There is nothing to cling to, 'holy' is just a word. The great dynamic universe of absolute reality flourishes, and it is completely ordinary. "Who is standing before me now?" The emperor asked. Bodhidharma replied, "I don't know." Evidently neither the master nor the emperor were particularly impressed with the other. The emperor did not understand what he was saying, and Bodhidharma left

his kingdom..." The Emperor could not understand him. Bodhidharma was famous for his interview with Emperor Han Wu Ti. But after that, Bodhidharma went away. He crossed the Yangtze River and reached the capital, Lo-Yang, of Northern Wei. After a sojourn there he went to Mount Wu-T'ai-Shan and resided in the Shao-Lin Temple where he meditated (facing the wall) for nine years in silence and departed. Through this koan, we see that in the sixth century, Bodhidharma saw that he need to go to China to transmit the Mind seal to people who had the capability of the Great Vehicle. The intent of his mission was to arouse and instruct those mired in delusion. Without establishing written words, he pointed directly to the human mind for them to see nature and fulfill Buddhahood. According to Bodhidharma, the Highest Meaning of the Holy Truth means the real truth and the conventional truth are not two. By the real truth we understand that it is not existent; and by the conventional truth we understand that it is not non-existent. This is the most esoteric and most abstruse point of Buddhist doctrines.

III. The First Patriarch Bodhidharma and Shao-Lin Monastery:

Shao-Lin is one of the great monasteries in China, located on Mount Sung, in Teng-Feng district, Hunan province, built in 477 by Emperor Hsiao-Wen of the Northern Wei dynasty. The Indian monk named Bodhiruci lived at this monastery at the beginning of the sixth century and he translated numerous sutras into Chinese. According to Ch'an Tradition, after Bodhidharma arrived in China and encountered King Liang Wu Ti. As the emperor was not ready, he missed this opportunity to experience an awakening. Bodhidharma then went north, as he came to Yangtze River, Bodhidharma stepped on a floating reed and used his supernatural powers to cross this river that separates south and north China. He decided that the country was not yet ready for his teachings, so he went to Shao-Lin, where he meditated facing a wall for nine years until his eventual disciple Hui-K'o convinced him to accept him as a student. However, today many people, especially people from East Asia, usually associate the Shao-Lin Monastery with the practice of kung-fu, a form of chi-kung, that is often misunderstood as a combat sport though it was originally a form of both spiritual and physical training.

IV. Nine Years of Sitting Facing the Wall:

To sit in meditation with the face to a wall, as did Bodhidharma for nine years, without uttering a word. This practice is still common in Japanese Soto monasteries, in which younger monks generally practice Zazen facing a wall, while Rinzai monasteries meditators generally face the center of the meditation hall (zendo). When Dharma Master Shen-Kuang caught up with Patriarch Bodhidharma, only to find him sitting in meditation facing a wall. He was turned toward the wall and not speaking to anyone. The Dharma Master immediately knelt down and did not get up, saying, “Venerable Sir! When I first saw you, I did not know that you were a patriarch, a sage. I hit you with my recitation beads, and I’m really sorry. I’m really remorseful. I know you are a person with true virtue. You are a noble one who cherishes the Way. I am now seeking the Way, the Dharma, from you.” Patriarch Bodhidharma took one look at him and said nothing; he remained sitting in meditation. Dharma Master Shen-Kuang (Hui-k’o) knelt there seeking the Dharma for nine years. Patriarch Bodhidharma meditated facing the wall for nine years, and Dharma Master Shen-Kuang knelt there for nine years. This practice is still common in Japanese Soto monasteries, in which younger monks generally practice Zazen facing a wall, while Rinzai monasteries meditators generally face the center of the meditation hall (zendo).

V. Bodhidharma's First Disciple in China:

Bodhidharma and his first disciple in China, Hui-K’e, to whom he had transmitted the Dharma, are always the subject of koan in the “No Gate Zen” as well as of a famous painting by Sesshu, Japan’s greatest painter. Hui-K’e, a scholar of some repute, complains to Bodhidharma, who is silently doing meditation, that he has no peace of mind and asks how he can acquire it. Bodhidharma turns him away, saying that the attainment of inward peace involves long and hard discipline and is not for the conceited and fainthearted. Hui-K’e, who has been standing outside in the snow for hours, implores Bodhidharma to help him. Again he is rebuffed. In desperation he cuts off his left hand and offers it to Bodhidharma. Now convinced of his sincerity and determination, Bodhidharma accepts him as a disciple. This story emphasizes the importance which Zen masters attach to the hunger for self-realization,

to meditation, and to sincerity and humility, perseverance and fortitude as prerequisites to the attainment of the highest truth. He was moved by the spirit of sincerity of Hui-K'o, so he instructed him: "Meditating facing the wall is the way to obtain peace of mind, the four acts are the ways to behave in the world, the protection from slander and ill-disposition is the way to live harmoniously with the surroundings, and detachment is the upaya to cultivate and to save sentient beings." When he lived at Shao-Lin temple, he always taught the second patriarch with this verse:

Externally keep you away from all relationships, and,
Internally, have no hankerings in your heart;
When your mind is like unto a straight-standing wall
You may enter into the Path.

VI. What Did the First Patriarch Bodhidharma Talk About His Disciples' Attainments?:

After nine years at Shao-Lin temple, the Patriarch wished to return to India. He called in all his disciples before him, and said: "The time is come for me to depart, and I want to see what your attainments are." Tao-Fu said: "According to my view, the truth is above affirmation and negation, for this is the way it moved." The Patriarch said: "You have got my skin." Then Nun Tsung-Ch'ih said: "As I understand it, it is like Ananda's viewing the Buddhaland of Akshobhya Buddha: it is seen once and never again." The Patriarch said: "You have got my flesh." Tao-Yu said: "Empty are the four elements and non-existent the five skandhas. According to my view, there is not a thing to be grasped as real." The Patriarch said: "You have got my bone." Finally, Hui-K'o reverently bowed to the master, then kept standing in his place and said nothing. The Patriarch said: "You have my marrow." Nobody knows his whereabouts and when he passed away. Some people say that he crossed the desert and went to India, and others say that he crossed the sea to go to Japan.

VII.A Legendary Straw Sandal Bodhidharma:

The story of Bodhidharma returning to India after his death with one straw sandal. According to the legend preserved in the Ching te Ch'u'an-teng Lu (Dentôroku), some three years after Bodhidharma had

died and been buried in China, a Chinese official named Sung Yun was returning to China from a mission to India and encountered the master somewhere in Central Asia. The master carried a single straw sandal in his shoulder. When the emissary asked where he was going, the master replied that he was returning to India. The official reported this encounter to the emperor on his return to the capitol. The emperor ordered Bodhidharma's grave opened for inspection. They found the coffin completely empty, save for a single straw sandal. Because of this story, Bodhidharma often appears in Zen art carrying a single sandal (seriki daruma).

Chương Năm **Chapter Five**

Bồ Đề Đạt Ma Bát Câu Nghĩa **Đóng Vai Trò Then Chốt Trong Thiền Tông**

I. Tổng Quan Về Bồ Đề Đạt Ma Bát Câu Nghĩa:

Trong Sáu Cửa Vào Động Thiếu Thất, ý của Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma vẫn căn cứ trên Bát Câu Nghĩa về Giáo Ngoại Biệt Truyền, Bất Lập Văn Tự, Trực Chỉ Nhân Tâm, Kiến Tánh Thành Phật. Bát Câu Nghĩa là tám nguyên tắc căn bản, của trực giác hay liên hệ trực tiếp với tâm linh của trường phái Thiền Tông: Chánh Pháp Nhân Tạng, Niết Bàn Diệu Tâm, Thực Tướng Vô Tướng, Vi Diệu Pháp Môn, Bất Lập Văn Tự, Giáo Ngoại Biệt Truyền, Trực Chỉ Nhân Tâm, Kiến Tánh Thành Phật. Mặc dầu Thiền được các môn đồ xem như là một tôn giáo, trong Thiền không hề có những kinh điển thiêng liêng làm luật, không có sách thánh truyền, không có giáo điều cứng nhắc, không có đấng Cứu Thế, không có đấng Thiêng Liêng có thể gia ân và ban cho chúng ta sự cứu rỗi. Không có những nét biểu trưng rất phổ biến ở các hệ thống tôn giáo khác. Thiền có phong vị tự do, và được một số lớn người đương thời cảm thụ. Hơn nữa, với mục tiêu đã được nhắm là dùng những phương pháp đặc biệt để mang lại sự tự hiểu biết sâu sắc về bản thân của mỗi người để mang lại bình an cho tâm thức, Thiền đã lôi cuốn được sự chú ý của nhiều nhà tâm lý học phương Tây. Khó khăn lớn nhất của Tây phương khi thảo luận về ý nghĩa của Thiền là làm sao giải thích 'Thiền vận hành như thế nào.' Thiền đặc biệt nhấn mạnh đến việc giáo huấn Thiền nằm ngoài ngôn từ: 'Giáo ngoại biệt truyền, bất lập văn tự. Trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật.' Để biết rõ về Thiền, và ngay cả để bắt đầu hiểu Thiền, cần phải tu tập ngay.

II. Sơ Lược Nội Dung & Vai Trò Then Chốt Trong Thiền Tông ***Của Bồ Đề Đạt Ma Bát Câu Nghĩa:***

Hầu hết các tông phái Thiền Đại Thừa trong vùng Đông Á đều xem Bát Câu Nghĩa của Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma đóng vai trò then chốt trong thiền pháp của họ. Thật vậy, Bát Câu Nghĩa gói gọn cốt lõi

Thiền: Bất Lập Văn Tự-Giáo Ngoại Biệt Truyền-Trực Chỉ Nhơn Tâm-Kiến Tánh Thành Phật. Đây là tám nguyên tắc căn bản, của trực giác hay liên hệ trực tiếp với tâm linh của trường phái Thiền Tông. **Thứ Nhất Là Chánh Pháp Nhân Tạng:** Chánh Pháp Nhân Tạng hay 'Con mắt của kho báu Chánh Pháp'. Bộ sưu tập những châm ngôn và những lời thuyết giảng của đại thiền sư Đạo Nguyên, được đệ tử của ông là thiền sư Hoàì Trang ghi lại. Chánh Pháp Nhân Tạng là một tác phẩm chính của thiền sư Đạo Nguyên, được coi như là một trong những văn bản sâu sắc nhất của toàn bộ văn học thiền và tác phẩm xuất sắc nhất của tôn giáo nói chung. Một tác phẩm của Thiền sư Đạo Nguyên (1200-1253), đây là một bộ luận nhiều tập bàn luận về mọi khía cạnh trong đời sống Phật giáo và sự tu tập, từ thiền tập đến chi tiết về vệ sinh cá nhân. Trong quyển Chánh Pháp Nhân Tạng, Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền (1200-1253) dạy: "Khi tất cả mọi sự việc đều là Phật pháp, rồi thì có mê hoặc và giác ngộ, có trau dồi tu tập, có sanh, có tử, có chư Phật, có chúng sanh muôn loài. Khi muôn sự không là cái ngã, không có mê hoặc và giác ngộ, không có trau dồi tu tập, không có sanh, không có tử, không có chư Phật, và không có chúng sanh muôn loài. Bởi vì Phật Đạo từ nguyên thủy khởi sanh từ sự phong phú và sự thiếu thốn, như thế mới có mê hoặc và giác ngộ, có trau dồi tu tập, có sanh, có tử, có chư Phật, có chúng sanh muôn loài. Hơn nữa, dầu là như thế, hoa vẫn rơi rụng khi chúng ta luyến chấp vào chúng, và các loài cỏ dại vẫn sanh sôi nảy nở cho dầu chúng ta có ghét bỏ chúng. Người đã đạt đến giác ngộ có thể sánh được với ánh trăng chiếu xuống nước. Vầng trăng không ướt, mặt nước không vỡ. Sức sáng của trăng mãnh liệt, nhưng trăng vẫn nằm yên trong vũng nước nhỏ, trọn vẹn một vầng trăng, trọn vẹn bầu trời nằm yên trong một giọt sương trên ngọn cỏ, nằm yên trong một giọt nước li ti. Sự chứng đạo mà không gây tổn thương cũng giống như ánh trăng không xuyên thủng nước. Người không ngăn trở giác ngộ cũng giống như giọt sương không ngăn trở ánh trăng giữa bầu trời."

Thứ Nhì Là Niết Bàn Diệt Tâm: Nirvana gồm 'Nir' có nghĩa là ra khỏi, và 'vana' có nghĩa là khát ái. Niết Bàn có nghĩa là thoát khỏi luân hồi sanh tử, chấm dứt khổ đau, và hoàn toàn tịch diệt, không còn ham muốn hay khổ đau nữa (Tịch diệt hay diệt độ). Niết Bàn là giai đoạn cuối cùng cho những ai đã dứt trừ khát ái và chấm dứt khổ đau. Nói cách khác, Niết Bàn là chấm dứt vô minh và ham muốn để đạt

đến sự bình an và tự do nội tại. Niết Bàn với chữ “n” thường đối lại với sanh tử. Niết bàn còn dùng để chỉ trạng thái giải thoát qua toàn giác. Niết Bàn cũng được dùng theo nghĩa trở về với tánh thanh tịnh xưa nay của Phật tánh sau khi thân xác tiêu tan, tức là trở về với sự tự do hoàn toàn của trạng thái vô ngại. Trạng thái tối hậu là vô trụ Niết Bàn, nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa. Niết Bàn là danh từ chung cho cả Tiểu Thừa lẫn Đại Thừa. Với hành giả tu Thiền, khi bạn hiểu rõ vô ngã thì sẽ hiểu rõ Niết ban tịch tĩnh. Chữ "Nirvana" được dịch nhiều cách, có khi dịch là "viên mãn", có khi dịch là "diệt trừ dục vọng". Thế nhưng Niết bàn và vô thường lại là cái phía trước và cái phía sau. Hiểu rõ vô thường liền đạt được Niết bàn; hiểu rõ sự sống là Niết Bàn là đã quán chiếu được vô thường. Vì thế, hành giả tu Thiền thà là nghĩ ra cách đối mặt với vô thường còn hơn là phải xử lý toàn bộ tam pháp ấn (vô thường, khổ và vô ngã) như là một pháp phải chứng đắc. Theo Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo Mahamati: “Này Mahamati, Niết Bàn nghĩa là thấy suốt vào trú xứ của thực tính trong ý nghĩa chân thật của nó. Trú xứ của thực tính là nơi mà một sự vật tự nó trú. Trú trong chính cái chỗ của mình nghĩa là không xao động, tức là mãi mãi tĩnh lặng. Nhìn thấy suốt vào trú xứ của thực tính đúng như nó nghĩa là thông hiểu rằng chỉ có cái được nhìn từ chính tâm mình, chứ không có thể giới nào bên ngoài như thế cả.” Sau khi Đức Phật vắng bóng, hầu hết các thảo luận suy luận siêu hình tập trung quanh đề tài Niết Bàn. Kinh Đại Bát Niết Bàn, những đoạn văn bằng tiếng Bắc Phạn vừa được phát kiến mới đây, một ở Trung Á và đoạn khác ở Cao Dã Sơn cho thấy một thảo luận sống động về các vấn đề như Phật tánh, Chân như, Pháp giới, Pháp thân, và sự khác nhau giữa các ý tưởng Tiểu Thừa và Đại Thừa. Tất cả những chủ điểm đó liên quan đến vấn đề Niết Bàn, và cho thấy mối bận tâm lớn của suy luận được đặt trên vấn đề vô cùng quan trọng này. Trong khi đó, Diệu tâm là tâm thể tuyệt diệu không thể nghĩ bàn, nó vượt ra ngoài sự suy tưởng của nhân thiên, không còn vướng mắc bởi có không, trong đó tất cả những ảo tưởng tà vạy đều bị loại bỏ. Theo Thiên Thai Biệt Giáo, thì đây chỉ giới hạn vào tâm Phật, trong khi Thiên Thai Viên Giáo lại cho rằng đây là tâm của ngay cả những người chưa giác ngộ. 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.

Thứ Ba Là Thực Tướng Vô Tướng: Chân như và thực tướng là đồng thể, nhưng tên gọi khác nhau. Đối với nghĩa nhất như của không đế thì gọi là chân như; còn đối với nghĩa diệu hữu của giả đế thì gọi là thực tướng. Tướng thân chân thực của vạn hữu hay là cái chân thực tuyệt đối (cái tướng xa lìa sự sai biệt tương đối). 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. Từ Bắc Phạn “Animitta” có nghĩa là “Vô Tướng.” Tướng bao gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, đàn ông, đàn bà, sanh, lão, bệnh, tử, vân vân. Sự vắng mặt của những thứ này là vô tướng. Như vậy vô tướng có nghĩa là không có hình thức, không có các vẻ bên ngoài, không có dấu hiệu rõ rệt của chư pháp. Đây là đặc trưng cho Chân Lý tuyệt đối, không hề biết đến một sự phân biệt đối xử nào. Vô tướng thường được dùng như một loại hình dung từ cho Niết Bàn. Theo Phật giáo, hết thảy chư pháp đều ở bên trong cái tâm, không có pháp nào ở ngoài tâm (tâm có nghĩa là nhóm khởi lên các pháp; thức có nghĩa là phân biệt các pháp). Giống như ý niệm Duy Thức trong Kinh Lăng Già. Đối với nghĩa nhất như của không đế thì gọi là chân như; còn đối với nghĩa diệu hữu của giả đế thì gọi là thực tướng.

Thứ Tư Là Vi Diệu Pháp Môn: Vi Diệu Pháp Môn là giáo pháp của Phật hay Phật pháp được coi như là cửa ngõ (những lời nói này làm chuẩn tắc cho đời) vì qua đó chúng sanh đạt được giác ngộ. Chúng sanh có 8 vạn 4 ngàn phiền não, thì Đức Phật cũng đưa ra 8 vạn bốn ngàn pháp môn đối trị. Vì biết rằng căn tánh của chúng sanh hoàn toàn khác biệt nên Đức Phật chia ra nhiều pháp môn nhằm giúp họ tùy theo căn cơ của chính mình mà chọn lựa một pháp môn thích hợp để tu hành. Một người có thể tu nhiều pháp môn tùy theo khả năng sức khỏe và thời gian của mình. Tất cả các pháp môn đều có liên hệ mật thiết với nhau. Tu tập những giáo pháp của Phật đòi hỏi liên tục, thường xuyên, có lòng tin, có mục đích và sự cả quyết. Trây lười và vội vã là những dấu hiệu của thất bại. Con đường đi đến giác ngộ Bồ Đề chỉ có một không hai, nhưng vì con người khác nhau về sức khỏe, điều kiện vật chất, tính thông minh, bản chất và lòng tin, nên Đức Phật dạy về những quả vị Thanh Văn, Duyên Giác và Bồ Tát Đạo, cũng như những con đường của kẻ xuất gia hay người tại gia. Tất cả những con đường này đều là Phật đạo. Nói chung, giáo pháp nhà Phật đều nhắm vào việc giải thoát con người khỏi những khổ đau phiền não ngay trong kiếp này. Các lời dạy này đều có cùng một chức năng giúp đỡ cá nhân

hiểu rõ phương cách khởi dậy thiện tâm và từ bỏ ác tâm. Thí dụ như dùng bi tâm để giải thoát sân hận, dùng vô tham để giải thoát lòng tham, dùng trí tuệ để giải thoát si mê, dùng vô thường, tướng và khổ để giải thoát sự ngã mạn cống cao. Đối với người tại gia còn có bốn phạm đối với tự thân, gia đình, tôn giáo và xứ sở, Đức Phật đã khuyên nên từng bước tu tập các nghiệp không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngữ, không làm những hành động do chấp trước hay tham sân si và sợ hãi tác động, không tiêu phí tài sản bằng những cách uống rượu, la cà đường phố, tham dự các tổ chức đình đám không có ý nghĩa, không đánh bạc, không làm bạn với người xấu và không nhàn cư (vì cổ đức có dạy ‘nhàn cư vi bất thiện.’). Ngoài ra, người tại gia nên luôn giữ gìn tốt sáu mối quan hệ gia đình và xã hội: liên hệ giữa cha mẹ và con cái, giữa vợ chồng, giữa thầy trò, giữa bà con thân thuộc, giữa láng giềng, giữa người tại gia và người xuất gia, giữa chủ và thợ, vân vân. Các mối quan hệ này phải được xây dựng trên cơ sở tình người, sự thủy chung, sự biết ơn, biết chấp nhận và cảm thông với nhau, biết tương kính lẫn nhau vì chúng liên hệ mật thiết với hạnh phúc cá nhân trong những giây phút hiện tại. Chính vì thế mà Phật Pháp được gọi là Pháp Giải Thoát. Bên cạnh đó, pháp nhẫn trong Phật giáo cũng là một pháp giải thoát vi diệu. Pháp nhẫn là chấp nhận sự khẳng định rằng tất cả các sự vật là đúng như chính chúng, không phải chịu luật sinh diệt là luật chỉ được thù thắng trong thế giới hiện tượng tạo ra do phân biệt sai lầm. Pháp Nhẫn là sự nhẫn nại đạt được qua tu tập Phật pháp có khả năng giúp ta vượt thoát ảo vọng. Cũng là khả năng kham nhẫn những khó khăn bên ngoài. Pháp Môn Nhẫn Nhục là một trong sáu pháp Ba La Mật, nhẫn nhục vô cùng quan trọng. Nếu chúng ta tu tập toàn thiện pháp môn nhẫn nhục, chúng ta sẽ chắc chắn hoàn thành đạo quả. Thực tập pháp môn nhẫn nhục, chúng ta chẳng những không nóng tánh mà còn kham nhẫn mọi việc. Không ai có thể không đi mà đến. Đạo không thể nào không học, không hiểu, không hành mà có thể đạt được giác ngộ. 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.

Thứ Năm Là Giáo Ngoại Biệt Truyền: Giáo ngoại biệt truyền có nghĩa là sự truyền thụ ngoại kinh điển chính thống. Sự truyền thụ Pháp của Phật từ "tâm sang tâm." Đây là phương pháp đặc trưng của Thiền, khác với sự truyền thụ dựa vào những văn bản kinh điển. Theo truyền

thuyết Phật giáo thì sự truyền thụ riêng biệt bên ngoài các kinh điển đã được bắt đầu ngay từ thời Phật Thích ca với thời thuyết giảng trên đỉnh Linh Thứu. Trước một nhóm đông đồ đệ, Phật chỉ giơ cao một bông sen mà không nói một lời nào. Chỉ có đệ tử Đại Ca Diếp bỗng đại ngộ, hiểu được ý Phật và mỉm cười. Sau đó Phật đã gọi Maha Ca Diếp, một đệ tử vừa giác ngộ của Ngài. Ca Diếp cũng chính là vị trưởng lão đầu tiên của dòng thiền Ấn độ.

Thứ Sáu Là Bất Lập Văn Tự: Nhà Thiền dựa vào thực tập hơn là văn tự sách vở. Ngôn thuyết pháp tướng hay giáo lý bằng ngôn từ trái với sự tự chứng. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Những ai hiểu rõ sự khác biệt giữa thể chứng và giáo lý, giữa cái biết tự nội và sự giáo huấn, đều được tách xa sự điều động của suy diễn hay tưởng tượng suông.” Giáo lý, sự tụng đọc và chuyện kể, vân vân. Chính vì thế mà Đức Phật nhấn mạnh vào sự đạt tự nội cái chân lý mà hết thấy các Đức Như Lai trong quá khứ, hiện tại và vị lai thể chứng, chứ không phải là ngữ ngôn văn tự. Cảnh giới của Như Lai tạng vốn là A Lại Da Thức thì thuộc về chư Bồ Tát Ma Ha Tát theo đuổi chân lý chứ không thuộc các triết gia chấp vào văn tự, học hành và suy diễn suông. Chính vì thế mà Đức Phật dạy: “Chính do con người không biết rõ cái bản tánh của các ngôn từ, nên người ta xem ngôn từ là đồng nhất với ý nghĩa.” Trong thuật ngữ Thiền của Nhật Bản có từ ngữ “Ichiji-fusetsu” có nghĩa là “không nói một lời.” “Ichiji-fusetsu” chỉ sự kiện trong bất cứ lời dạy dỗ nào của Đức Phật, Ngài chẳng bao giờ dùng một lời nào để diễn tả hiện thực tối thượng hay bản chất thật của vạn hữu, vì nó thuộc lãnh vực không thể nói được (bất khả thuyết). Do hiểu như vậy nên ngay sau khi đạt được toàn giác, Đức Phật đã không muốn thuyết giảng những gì mình liễu ngộ. Tuy nhiên, vì thương xót chúng sanh bị trói buộc trong luân hồi sanh tử nên Ngài đành chấp nhận đi thuyết giảng. Để làm như vậy, Ngài đã phải tự hạ trình độ Đại Giác của mình xuống thành trình độ hiểu biết thông thường. Trong Thiền, tất cả những lời chỉ dạy của Đức Phật có nghĩa là “ngón tay chỉ trăng” chỉ với mục đích mang lại cho những ai ao ước tu tập con đường dẫn đến giác ngộ và đạt được trí tuệ bát nhã để hiểu được một cách sâu sắc bản chất thật của vạn hữu. Theo truyền thuyết Phật giáo thì sự truyền thụ riêng biệt bên ngoài các kinh điển đã được bắt đầu ngay từ thời Phật Thích ca với thời thuyết giảng trên đỉnh Linh Thứu. Trước một nhóm đông đồ đệ, Phật chỉ giơ cao một bông sen mà không nói một lời nào. Chỉ có đệ

tử Đại Ca Diếp bồng đại ngộ, hiểu được ý Phật và mỉm cười. Sau đó Phật đã gọi Maha Ca Diếp, một đệ tử vừa giác ngộ của Ngài. Ca Diếp cũng chính là vị trưởng lão đầu tiên của dòng thiền Ấn Độ. Người thực tập thiền thường khuyên “bất lập văn tự.” Đây không nhất thiết là để phủ nhận khả năng diễn đạt của văn tự mà chỉ để tránh sự nguy hiểm của sự mắc kẹt vào ngôn ngữ mà thôi. Người ta khuyên chúng ta nên dùng văn tự một cách khéo léo vì lợi ích của người nghe. Vào thế kỷ thứ 2, ngài Long Thọ đã viết bộ Trung Quán Luận, biểu trưng cho ý thức muốn sử dụng ý niệm để đập vỡ ý niệm. Trung Quán Luận không nhắm tới sự thành lập một ý niệm hay một luận thuyết nào hết mà chỉ nhắm tới việc phá bỏ tất cả mọi ý niệm, đập vỡ hết tất cả mọi chai lọ, ống và bình để cho ta thấy nước là cái gì không cần hình tướng mà vẫn hiện thực. Ngài đã phác họa ra một điệu múa cho chúng ta nhằm giúp chúng ta loại bỏ các khuôn khổ ý niệm trước khi đi vào sự thể nghiệm thực tại, để không tự mãn với chính chúng ta bằng những hình ảnh của thực tại. 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.

Thứ Bảy Là Trực Chỉ Nhân Tâm: Trực chỉ nhân tâm 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. Trong nhà Thiền, thấy được tự tánh có nghĩa là đạt được Phật quả hay thành Phật. Lời dạy thẳng vào tâm mà một vị thầy trao cho đệ tử khi vị đệ tử đã sẵn sàng nhận lời dạy. Có nhiều cách chỉ thẳng vào tâm như dùng chiếc giày đánh vào đệ tử hay la hét người đệ tử này. Đây là lời dạy riêng cho từng đệ tử của từng vị thầy.

Thứ Tám Là Kiến Tánh Thành Phật: Nguyên đoạn văn này là trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật. Trực chỉ nhân tâm là lời dạy thẳng vào tâm mà một vị thầy trao cho đệ tử khi vị đệ tử đã sẵn sàng nhận lời dạy. Có nhiều cách chỉ thẳng vào tâm như dùng chiếc giày đánh vào đệ tử hay la hét người đệ tử này. Đây là lời dạy riêng cho từng đệ tử của từng vị thầy. Trực Chỉ Nhân Tâm, Kiến Tánh Thành Phật là hai trong tám nguyên tắc căn bản, của trực giác hay liên hệ trực tiếp với tâm linh của trường phái Thiền Tông. Trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật. 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. Trong nhà Thiền, thấy được tự tánh có nghĩa là đạt được Phật quả hay thành Phật. Như trên đã nói, kiến tánh hay thấy tánh là nhìn thấy được Phật tánh hay nhìn thấy bản tánh thật của chính mình. Về mặt từ nghĩa, “kiến tánh” và “ngộ” có cùng một ý nghĩa và chúng thường được dùng lẫn lộn với nhau. Tuy nhiên khi nói về sự giác ngộ của Phật và chư tổ, người ta thường dùng chữ “ngộ” hơn là “kiến tánh” vì ngộ ám chỉ một kinh nghiệm sâu hơn. Đây là một câu nói thông dụng trong nhà Thiền. 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 cõi rã 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 khởi 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. Thấy tánh hay 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 (See Thân Tú) 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?"

Kỳ thật, nội dung toàn tập Sáu Cửa Vào Động Thiếu Thất Của Tổ Bồ Đề Đạt Ma đều có thông điệp của Sơ Tổ hướng đến Quán Tâm Pháp, tuy nhiên trong hạn hẹp của chương này chúng ta không bàn sâu, mà chỉ nói sơ qua về sáu cửa này bao gồm Bài Kệ Bát Nhã Tâm Kinh, Phá Tướng Luận, Nhị Chứng Nhập, An Tâm Pháp Môn, Ngộ Tính Luận, và Huyết Mạch Luận. Tuy nhiên, để cho chúng ta biết rõ về Đại Ý Pháp Quán Tâm của Ngài cũng như hiểu rõ hơn và dễ dàng trong tu tập Thiền, Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma đã chỉ bày ra sáu cửa. Sau khi bước qua sáu cửa này, chúng ta đã vào tận Nhà Tổ: Động Thiếu Thất.

***Bodhidharma's Eight Fundamental Principles
Play the Key Role in the Zen School***

I. An Overview of Bodhidharma's Eight Fundamental Principles:

In Bodhidharma's Six Zen Gates, the First Patriarch's main ideas are still based on the eight fundamental principles of a special transmission outside the Scriptures, no dependence upon words and letters, direct pointing to the soul of man, seeing into one's nature and the attainment of Buddhahood. The eight fundamental principles, intuitional or relating to direct mental vision of the Zen School: Correct Law Eye-Treasury; Nirvana of Wonderful and Profound Mind; Reality is nullity; the Door of Abhidharma; it is not relying on books, or not established on words; it is a special transmission outside the teachings; it points directly to the human mind; through it one sees one's own nature and becomes a Buddha. Zen, although considered a religion by its followers, has no sacred scriptures whose words are law; no fixed canon; no rigid dogma; no Savior or Divine Being through whose favor or intercession one's eventual Salvation is assured. The absence of attributes common to all other religious systems lends Zen a certain air of freedom to which many modern people respond. Furthermore, Zen's stated aim of bringing about, through the employment of its special methods, a high degree of knowledge with a resultant gain of peace of mind has caught the attention of certain Western psychologists... The gravest obstacle in discussing Zen's possible meaning for the West is the difficulty of explaining 'How it works.' In its own four statements, Zen emphasizes particularly that its teaching lies beyond and outside words: 'A special transmission outside the Scriptures; No dependence upon words and letters; Direct pointing to the soul of man; Seeing into one's nature and the attainment of Buddhahood.' To know Zen, even to begin to understand it, it is necessary to practice it.

II. A Summary of the Content & the Key Role in the Zen School of Bodhidharma's Eight Fundamental Principles:

Almost all Mahayana Zen Sects in East Asia consider Bodhidharma's Eight Fundamental Principles play the key role in their methods of Zen. As a matter of fact, the Eight Fundamental Principles neatly envelops the cores of Zen: Not set up Scriptures-Special Transmission Outside the Teachings-Pointing Directly To Human's Mind-To See Your Own Nature and Reach Buddhahood. The eight fundamental principles, intuitional or relating to direct mental vision of the Zen School: ***First, Correct Law Eye-Treasury:*** The right Dharma eye treasury or 'Treasure Chamber of the Eye of True Dharma'. Something that contains and preserves the right experience of reality, the principal work of the great Japanese Zen master Dogen Zenji; it is considered the most profound work in all of Zen literature and the most outstanding work of religious literature of Japan. A collection of sayings and instructions of the great Japanese Zen master Dogen Zenji as recorded by his student Ejo (1198-1280). "Shobo-genzo" is a major work of Dogen Master (1200-1253), a voluminous treatise that discusses all aspects of Buddhist life and practice, from meditation to details concerning personal hygiene. In Shobogenzo, Zen Master Dogen taught: "When all things are Buddha-teachings, then there is delusion and enlightenment, there is cultivation of practice, there is birth, there is death, there are Buddhas, there are sentient beings. When myriad things are all not self, there is no delusion, no enlightenment, no Buddhas, no sentient beings, no birth, no death. Because the Buddha Way originally sprang forth from abundance and paucity, there is birth and death, delusion and enlightenment, sentient beings and Buddhas. Moreover, though this is so, flowers fall when we cling to them, and weeds only grow when we dislike them. People's attaining enlightenment is like the moonreflected in water. The moon does not get wet, the water isn't broken. Though it is a vast expansive light, it rests in a little bit of water, even the whole moon, the whole sky, rests in a dewdrop on the grass, rests in even a single droplet of water. That enlightenment does not shatter people is like the moon not piercing the water. People's not obstructing enlightenment is like the drop of dew not obstructing the moon in the sky."

Second, Nirvana of Wonderful and Profound Mind: Nirvana consists of ‘nir’ meaning exit, and ‘vana’ meaning craving. Nirvana means the extinguishing or liberating from existence by ending all suffering. So Nirvana is the total extinction of desires and sufferings, or release (giải thoát). It is the final stage of those who have put an end to suffering by the removal of craving from their mind (Tranquil extinction: Tịch diệt, Extinction or extinguish: Diệt, Inaction or without effort: Vô vi, No rebirth: Bất sanh, Calm joy: An lạc, Transmigration to extinction: Diệt độ). In other word, Nirvana means extinction of ignorance and craving and awakening to inner Peace and Freedom. Nirvana with a small “n” stands against samsara or birth and death. Nirvana also refers to the state of liberation through full enlightenment. Nirvana is also used in the sense of a return to the original purity of the Buddha-nature after the dissolution of the physical body, that is to the perfect freedom of the unconditioned state. The supreme goal of Buddhist endeavor. An attainable state in this life by right aspiration, purity of life, and the elimination of egoism. The Buddha speaks of Nirvana as “Unborn, unoriginated, uncreated, and unformed,” contrasting with the born, originated, created and formed phenomenal world. The ultimate state is the Nirvana of No Abode (Apratisthita-nirvana), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place. Nirvana is used in both Hinayana and Mahayana Buddhist schools. For Zen practitioners, when you understand no-self, that is the peace of nirvana. The word "Nirvana" is translated in different ways, such as "perfect bliss" or "extinction of all desires." But nirvana and impermanence are like front and back. When you understand impermanence, you find peace. When you truly see your life as nirvana, then impermanence is taken care of. So, Zen practitioners rather than figuring out how to deal with impermanence, consider these dharma seals all together as the dharma to be realized. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati, Nirvana means seeing into the abode of reality in its true significance. The abode of reality is where a thing stands by itself. To abide in one’s self-station means not to be astir, i.e., to be eternally quiescent. By seeing into the abode of reality as it is means to understand that there is only what is seen of one’s own mind, and no external world as such.” After the Buddha’s departure, most of the metaphysical discussions and

speculations centered around the subject of Nirvana. The Mahaparinirvana Sutra, the Sanskrit fragments of which were discovered recently, one in Central Asia and another in Koyasan, indicates a vivid discussion on the questions as to what is 'Buddha-nature,' 'Thusness,' 'the Realm of Principle,' 'Dharma-body' and the distinction between the Hinayana and Mahayana ideas. All of these topics relate to the problem of Nirvana, and indicate the great amount of speculation undertaken on this most important question. Meanwhile, 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. This is one of the eight fundamental principles, intuitional or relating to direct mental vision of the Zen School.

Third, Reality Is Nullity: True marks are no marks, the essential characteristic or mark (laksana) of the Bhutatathata, i.e. reality. The bhutatathata from the point of view of the void, attributeless absolute; the real-nature is bhutatathata from the point of view of phenomena. Reality is Nullity, i.e. is devoid of phenomenal characteristics, unconditioned. This is one of the eight fundamental principles, intuitional or relating to direct mental vision of the Zen School. The Sanskrit term "Animitta" means "Signlessness." "Signs" include forms, sounds, scents, tastes, and tangible objects, men, women, birth, aging, sickness, death, and so forth. The absence of these is signlessness. So, animitta means formlessness, no-form, devoid of appearance, or absence of characteristics of all dharmas; the mark of absolute truth, which is devoid of distinctions. Animitta is commonly used as an epithet of Nirvana. According to Buddhist teachings, the theory that the only reality is mental, that of the mind. Nothing exists apart from mind. Similar to "Only Mind," or "Only Consciousness" in the Lankavatara Sutra. The bhutatathata from the point of view of the void, attributeless absolute; the real-nature is bhutatathata from the point of view of phenomena.

Fourth, the Door of Abhidharma: The Door of Abhidharma or the extremely subtle dharma gate means the doctrine or wisdom of Buddha

regarded as the door (method) to enlightenment. The teaching of the Buddha. The meaning is that the dharma is something like a gate, because through it sentient beings attain the enlightenment. As the living have 84,000 delusions, so the Buddha provides 84,000 methods of dealing with them. Knowing that the spiritual level of sentient beings is totally different from one another, the Buddha had allowed his disciples to choose any suitable Dharma they like to practice. A person can practice one or many dharmas, depending on his physical conditions, his free time, since all the dharmas are closely related. Practicing Buddhist Dharma requires continuity, regularity, faith, purpose and determination. Laziness and hurriedness are signs of failure. There is only one path leading to Enlightenment, but, since people differ greatly in terms of health, material conditions, intelligence, character and faith, the Buddha taught more than one path leading to different stages of attainment such as stage of Hearers, that of Pratyeka-buddhas, that of Bodhisattvas, that of laymen, and that of monks and nuns. All of these ways are ways to the Buddhahood. Generally speaking, all teachings of the Buddha are aimed at releasing human beings' sufferings and afflictions in this very life. They have a function of helping individual see the way to make arise the skilful thought, and to release the evil thought. For example, using compassion to release ill-will; using detachment or greedlessness to release greediness; using wisdom or non-illusion to release illusion; using perception to release selfishness; using impermanence and suffering to release "conceit." For lay people who still have duties to do in daily life for themselves and their families, work, religion, and country, the Buddha specifically introduced different means and methods, especially the Buddha's teachings in the Advices to Lay People (Sigalaka) Sutra. The Buddha also introduced other methods of cultivation: "To abandon four wrong deeds of not taking life, not taking what is not given, not committing sexual misconduct, not lying, not doing what is caused by attachment, ill-will, or fear, not to waste one's substance by the six ways of not drinking alcohol, not haunting the streets at unfitting time, not attending nonsense affairs, not gambling, not keeping bad company, and not staying idle. In addition, lay people should always live in the six good relationships of their families and society: between parents and children, between husband and wife,

between teacher and student, among relatives and neighbors, between monks and lay people, between employer and employee, etc. These relationships should be based on human love, loyalty, sincerity, gratitude, mutual acceptance, mutual understanding and mutual respect because they relate closely to individuals' happiness in the present. Thus, the Buddha's Dharma is called the Dharma of liberation. Besides, Dharmakshanti is also a wonderful dharma of liberation. Dharmakshanti means acceptance of the statement that all things are as they are, not being subject to the law of birth and death, which prevails only in the phenomenal world created by our wrong discrimination. Patience attained through dharma to overcome illusion. Also, ability to bear patiently external hardships. Dharma door of patience (Dharma gate of Patience) is among the six paramitas, the Dharma door of patience is very important. If we cultivate the Dharma door of patience to perfection, we will surely reach an accomplishment. To practice the Dharma door of patience, one must not only be hot tempered, but one should also endure everything. Nobody can reach final attainment without following a path, and no enlightenment can be reached without studying, understanding and practicing. This is one of the eight fundamental principles, intuitional or relating to direct mental vision of the Zen School.

Fifth, A Special Transmission Outside the Scriptures: Special tradition outside the orthodox teaching means the transmission of the Buddha-dharma from 'mind-to-mind' in the tradition of Zen, which is not to be confused with the transmission of the teaching of Buddha through sacred scriptures. Special transmission outside of the teaching. According to a Buddhist legend, the special transmission outside the orthodox teaching began with the famous discourse of Buddha Sakyamuni on Vulture Peak Mountain (Gridhrakuta). At that time, surrounded by a crowd of disciples who had assembled to hear him expound the teaching. The Buddha did not say anything but holding up a lotus flower. Only Kashyapa understood and smiled. As a result of his master, he suddenly experienced a break through to enlightened vision and grasped the essence of the Buddha's teaching on the spot. The Buddha confirmed Mahakashyapa as his enlightened student. Mahakashyapa was also the first patriarch of the Indian Zen.

Sixth, Teaching That Does Not Establish Words and Letters: The Zen or intuitive school does “not set up scriptures.” It lays stress on meditation and intuition rather than on books and other external aids. Word-teaching contrasted with self-realization. In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “Those who well understand the distinction between realization and teaching, between inner knowledge and instruction, are kept away from the control of mere speculation.” Teaching, recitation, and stories, etc. Thus the Buddha emphasized the inner attainment of the truth, not the teaching realized by all the Tathagatas of the past, present, and future. The realm of the Tathagatagarbha which is the Alayavijnana belongs to those Bodhisattva-Mahasattvas who follow the course of truth and not to those philosophers who cling to the letter, learning, and mere discourse. Thus, the Buddha taught: “It is owing to his not perfectly understanding the nature of words that he regards them as identical with the sense.” In Japanese Zen terms, the term “Ichiji-fusetsu” means “not a word is said.” “Ichiji-fusetsu” refers to the fact that the Buddha in all his teaching or instruction never made use of a single word to describe ultimate reality, for it is not preachable. In consideration of this fact, after his complete enlightenment, the Buddha did not want to teach at all. However, compassion for beings trapped in the cycle of life and death moved him. In doing this, he had to come down from the level of true insight to that of “everyman’s consciousness.” In Zen, all the teachings and instructions of the Buddha mean a “finger-point” for the purpose of giving those who wish to cultivate a way leading to enlightenment and prajna insight into the true nature of reality. According to a Buddhist legend, the special transmission outside the orthodox teaching began with the famous discourse of Buddha Sakyamuni on Vulture Peak Mountain (Gridhrakuta). At that time, surrounded by a crowd of disciples who had assembled to hear him expound the teaching. The Buddha did not say anything but holding up a lotus flower. Only Kashyapa understood and smiled. As a result of his master, he suddenly experienced a break through to enlightened vision and grasped the essence of the Buddha’s teaching on the spot. The Buddha confirmed Mahakashyapa as his enlightened student. Mahakashyapa was also the first patriarch of the Indian Zen. People who practice Zen often advise not using words. This is not to discredit

words, but to avoid the danger of becoming stuck in them. It is to encourage us to use words as skillfully as possible for the sake of those who hear them. In the second century, Nagarjuna wrote “The Madhyamika Sastra,” in which he used concepts to destroy concepts. He was not trying to create a new doctrine, but to break all the bottles, all the flasks, all the vases, all the containers, to prove that water needs no form to exist. He outlined a dance for us, a dance for us to drop our categories and barriers so that we can directly encounter reality and not content ourselves with its mere reflection. This is one of the eight fundamental principles, intuitional or relating to direct mental vision of the Zen School.

Seventh, Point Directly to the Mind: It points directly to the human mind means 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. In Zen Buddhism, to behold the Buddha-nature means to reach the Buddhahood or to attain enlightenment. To point directly to the mind to see your own nature and reach Buddhahood. Pointing-out instruction, a direction instruction on the nature of the mind which a guru gives the student when the student is ready for the instructions. It takes many forms: slapping the student with a shoe, shouting at the student. This is individual to each master and each student.

Eighth, Seeing One’s Own Nature and Becoming a Buddha: The whole phrase includes Directly pointing to the mind of man; through it one sees one’s own nature and becomes a Buddha. To point directly to the mind means a master's pointing-out instruction so a disciple can to see his own nature and reach Buddhahood. This is a direction instruction on the nature of the mind which a guru gives the student when the student is ready for the instructions. It takes many forms: slapping the student with a shoe, shouting at the student. This is individual to each master and each student. Point directly to the mind to see your own nature and reach Buddhahood For through to the human

mind 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. Point directly to the mind to see your own nature and reach Buddhahood. 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. In Zen Buddhism, to behold the Buddha-nature means to reach the Buddhahood or to attain enlightenment. As mentioned above, to see into one's own nature means to behold the Buddha-nature within oneself. 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*, *kenso* (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. 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 to 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?"

As a matter of fact, the whole content of all essays in the Six Gates of Bodhidharma have the First Patriarch's message to aim at the Contemplation of the Mind, however, in the limitation of this chapter, we do not discuss in details but we only briefly mentioned on the following doors of the Verse on the Heart Sutra, Breaking Through Form, Two Ways of Entrance, The Gate of Peaceful Mind, On Awakened Nature, and On the Blood Lineage. However, to make it easier for us to understand about Main Ideas of Bodhidharma's Methods of Contemplation of the Mind, and to make it easier for us to practice Zen, the First Patriarch Bodhidharma shows us Six Zen Gates to the Patriarch's Abode. After stepping through these six gates, we have entered right in the Patriarch's Abode.

Chương Sáu
Chapter Six

Bức Thông Điệp Về Bích Quán Của
Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma

Sau cuộc nói chuyện gần như vô bổ với vua Vũ Đế, Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma đi đến chùa Thiếu Lâm núi Tung Sơn, quay mặt vào tường tọa thiền trong suốt chín năm liền. Ngài nói: “Khi tinh thần ngưng trụ trong cái định của ‘Bích Quán’ thì không còn thấy có ta có người. Thánh phàm một bậc như nhau; nếu một mực kiên cố không lay chuyển, rốt ráo không lệ thuộc vào văn giáo và không còn tâm tưởng phân biệt nữa. Trong 9 năm trường, Ngài ngồi nhập định trước một vách tường, công phu “bích quán”. Ngài không hề nói với ai; ngài chỉ ngồi. Đến một hôm, có một vị sư người Hoa tên Thần Quang đến gần và xin được chỉ giáo, nhưng Bồ Đề Đạt Ma vẫn im lặng. Vị sư người Hoa lại hỏi xin chỉ giáo lần thứ nhì và thứ ba, nhưng Bồ Đề Đạt Ma vẫn tiếp tục im lặng. Vị sư người Hoa tiếp tục nài nỉ nhiều lần nữa, song Bồ Đề Đạt Ma vẫn không nhúc nhích. Sau cùng, thấy sự chân thành của nhà sư người Hoa, Bồ Đề Đạt Ma nhận thấy đây là người có thể nhận được giáo pháp của Ngài. Ngài quay lại nhìn vị sư và hỏi: “Ông muốn làm gì?” Thần Quang đáp: “Lâu nay con công phu quán tưởng để cho tâm con được an tịnh. Nhưng mỗi lúc quán tưởng, con bị phiền não quấy nhiễu khiến tâm con không an. Xin thầy từ bi chỉ cho con cách an tâm!” Bồ Đề Đạt Ma mỉm cười đáp lại: “Đem cái tâm ấy ra đây, ta sẽ vì ông mà an nó cho.” Thần Quang dừng lại, tìm kiếm tâm mình một hồi lâu, đoạn nói: “Con tìm tâm con mãi mà không thấy.” Bồ Đề Đạt Ma tuyên bố: “Đó, vậy thì ta đã an nó cho ông rồi!” Nghe những lời này, tâm mê mờ của Thần Quang bỗng sáng ra. Một bức màn được vén lên. Thần Quang liền giác ngộ. Khi ông cho tâm là có thật, thì cái tâm vọng động quấy nhiễu ông khi ông quán tưởng. Nhưng nay ông không tìm thấy cái tâm vọng động đó, ông nhận ra chính tâm chính là vô tâm, rằng không có cái gì có thể quấy nhiễu. Và từ cái vô tâm đó ông nhận ra nhất tâm. Kể từ đó Thần Quang trở thành đệ tử của Bồ Đề Đạt Ma với Pháp hiệu là Huệ Khả. Sau khi tổ Bồ Đề Đạt Ma thị tịch,

Huệ Khả được truyền y bát và trở thành Nhị Tổ Thiền Tông Trung Hoa. Thật tình mà nói, giáo huấn của Bồ Đề Đạt Ma, Sơ Tổ huyền thoại của Thiền tông, bắt đầu và chấm dứt với cái tâm được xem như là cánh cửa của giải thoát, không có Phật nào ngoài cái tâm vốn là chân tánh tuyệt vời của chúng ta, và với kiến tánh được xem như là chìa khóa của cánh cửa này. Tu tập chính yếu mà Sơ Tổ đã dạy là tọa thiền, được dịch là 'bích quán,' ngồi như một bức tường, vững vàng và bất động. Ngài nói rằng đây là cách để thanh tịnh tâm và do đó thanh tịnh cả thân và thế giới của bạn. Tập trung, vứt bỏ mọi vọng niệm, quay về với chân thực tướng, và qua đó từ bỏ chủ nghĩa nhị nguyên giữa ta và người để trụ vào chân tánh tĩnh lặng của vạn hữu. Ngôn ngữ của Sơ Tổ thường mang tánh tượng trưng và trữ tình khi ngài luôn chỉ vào cái mà ngài gọi là cái tâm thanh tịnh căn bản, cố hữu, mà chúng phải lấy làm gốc. Cái tâm này không phải chỉ là ý nghĩ và sự nhận thức của bạn, mà nó là cái được người ta gọi là Phật, Phật tánh, chân như, không một từ ngữ nào có thể hàm chứa hết được nó, không một cái ngã nào có thể nắm bắt được nó.

The First Patriarch Bodhidharma's Message on the Wall-Gazer

After an almost useless conversation with King Wu Ti, the First Patriarch Bodhidharma went to Tsao-Linn Monastery in Tsung Shan mountain, and became the wall-gazer. He is said to have gazed at a wall for nine years. He said: "When concentration in the 'Meditating facing the wall,' one will see neither selfhood nor otherness, that the masses and the worthies are of one essence. If one firmly holds on to this belief and never moves away from it, he will not be depended on any literary instructions, free from conceptual discrimination." For nine years he sat in meditation facing the wall (wall contemplation). He never talked to anyone; he just sat there. Then one day a Chinese monk named Shen-Kuang approached him and asked for instruction. Bodhidharma remained silent. A second and third time the monk asked, a second and third time Bodhidharma remained silent. Again and again the monk begged to be taught, but still the Master did not budge. Finally, seeing the sincerity of the monk, Bodhidharma realized that

here was a man capable of receiving the Dharma. He turned to the monk and said: "What do you want from me?" Shen-Kuang replied: "For a long time I have tried to keep my mind calm and pure by practicing meditation. But when I meditate, I become bothered by many thoughts and cannot keep my mind calm. Would you please tell me how to pacify my mind?" Bodhidharma smiled and answered: "Bring me that mind, and I will help you pacify it." Shen-Kuang stopped, searched within looking for his mind, and after a time he said: "I am looking for my mind, but I could not find it." Bodhidharma declared: "There, I have already pacified it!" With these words, Shen-Kuang's obscured mind is suddenly clear. A veil lifted. He was enlightened. When he took the mind to be real, then the wandering mind disturbed him in his meditation. But now that he could not find that wandering mind, he realized the mind is no-mind, that nothing can be disturbed. And from that time on Shen-Kuang became the disciple of Bodhidharma and received the Buddhist name Hui-Ke. After Bodhidharma passed away, Hui-Ke inherited the robe and bowl and became the Second Patriarch of Chinese Zen Buddhism. Truly speaking, the legendary First Ancestor of Zen Bodhidharma's teaching begins and ends with the mind as the gateway to liberation, there is no Buddha beyond the mind that is our marvelously aware true nature, and with beholding the mind as the key to the gate. The central practice he taught was seated meditation, translated as 'wall gazing,' sitting like a wall, stable and immovable. He said this is the way to clarify the mind and thus your life and your world. Concentrate, relinquish all false ideas, return to true reality, and with that abandon all dualism of self and other, settling into the still true nature of things. His language is often symbolic and lyrical as he points over and over to what he calls the fundamental pure inherent mind on which we should ground ourselves. This mind is not just your or my thinking and perception; it is what is also called Buddha, Buddha-nature, suchness, no word can contain it, no self can grasp it.

Chương Bảy *Chapter Seven*

Bồ Đề Đạt Ma Tứ Gia Hạnh

Theo Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma, có bốn hạnh. ***Thứ Nhất Là Báo Oán Hạnh:*** Người tu hành khi gặp cảnh khổ nên tự nghĩ như vậy: “Ta từ bao kiếp trước buông lung không chịu tu hành, nặng lòng thương ghét, gây tổn hại không cùng. Đời nay tuy ta không phạm lỗi, nhưng nghiệp dữ đã gieo từ trước nay kết trái chín, điều ấy nào phải do trời hoặc người tạo ra đâu, vậy ta đành nhẫn nhục chịu khổ, đừng nên oán trách chi ai. Như kinh đã nói ‘gặp khổ không buồn.’ Vì sao vậy? Vì đã thấu suốt luật nhân quả vậy. Đây gọi là hạnh trả oán để tiến bước trên đường tu tập.” ***Thứ Nhì Là Tùy Duyên Hạnh:*** Chúng sanh đều do duyên nghiệp mà chuyển thành, chứ chẳng có cái ‘tôi.’ Mọi nỗi khổ vui đều do nhân duyên sanh. Nếu nay được quả báo tốt, hưởng đủ vinh dự, ấy là do nhân lành thuở trước cảm nên, nay mới được vậy. Hễ duyên hết thì lại hoàn không, mừng vui nỗi gì? Được mất gì đều tùy theo duyên, nhưng tâm người thì không vì vậy mà được thêm hay bớt mất cái gì. Nếu thấu đáo được như vậy thì gió vui chẳng động, lặng lẽ mà thuận đạo, nên nói là tùy thuận theo duyên nghiệp vậy. ***Thứ Ba Là Vô Sở Cầu Hạnh:*** Người đời mãi mãi đắm mê, việc gì cũng tham trước, thế gọi là cầu. Bạc trí ngộ lẽ chân, chuyển ngược thế tục, nên an tâm trụ nơi vô vi, thân hình tùy nghi mà vận chuyển. Muôn vật đều là không, có gì vui mà cầu được. Hễ có công đức thì liền có hắc ám đuổi theo. Ở lâu trong ba cõi khác nào như trong nhà lửa. Có thân có khổ, được gì mà vui? Thông suốt được vậy ắt buông hết sự vật, dứt tướng, chẳng cầu. Kinh nói: ‘Còn cầu còn khổ. Hết cầu mới được vui. Xét biết không cầu mới thực là đạo hạnh nên nói là hạnh không cầu mong.’ ***Thứ Tư Là Xứng Pháp Hạnh:*** Cái lý thanh tịnh của tự tánh gọi là pháp. In hiểu lý ấy thì mọi hình tướng hóa thành không. Không nhiệm không trước, không bỉ không thử. Kinh nói: ‘Pháp không có chúng sanh, hãy lia chúng sanh cầu. Pháp không có tướng ngã, hãy lia ngã cầu.’ Bạc trí ví như tin hiểu được vậy thì tùy xứng theo pháp mà hành. Bản thể của pháp vốn không tham lận cho nên dầu đem thân mạng và của cải ra mà bố thí vẫn không hối tiếc. Thấu rõ ba cái không thì

không còn ý lại và chấp trước. Chỉ cần gạt trừ trần cấu, tùy nghi mà giáo hóa chúng sanh, nhưng không mắc phải hình tướng, thế tức là tự hành, đã lợi người lại thêm trang nghiêm đạo Bồ Đề. Bồ thí đã vậy thì năm độ Bát Nhã khác cũng thế. Vì dứt trừ vọng tưởng mà hành pháp tu lục độ, nhưng thật không gì gọi là hành cả, nên nói là hạnh tùy xứng theo pháp.

The First Patriarch Bodhidharma's Four Disciplinary Processes

According to the first patriarch Bodhidharma. ***First, to Requite Hatred:*** Those who discipline themselves in the Path should think thus when they have to struggle with adverse conditions: “During the innumerable past eons I have wandered through multiplicity of existences, never thought of cultivation, and thus creating infinite occasions for hate, ill-will, and wrong-doing. Even though in this life I have committed no violations, the fruits of evil deeds in the past are to be gathered now. Neither gods nor men can foretell what is coming upon me. I will submit myself willingly and patiently to all the ills that befall me, and I will never bemoan or complain. In the sutra it is said not to worry over ills that may happen to you, because I thoroughly understand the law of cause and effect. This is called the conduct of making the best use of hatred and turned it into the service in one’s advance towards the Path. ***Second, to Be Obedient to Karma:*** Being obedient to karma, there is not ‘self’ (atman) in whatever beings that are produced by the interplay of karmic conditions; pain and pleasure we suffer are also the results of our previous action. If I am rewarded with fortune, honor, etc., this is the outcome of my past deeds which, by reason of causation, affect my present life. When the force of karma is exhausted, the result I am enjoying now will disappear; what is then the use of being joyful over it? Gain or loss, let us accept karma as it brings us the one or the other; the spirit itself knows neither increase nor decrease. The wind of gladness does not move it, as it is silently in harmony with the Path. Therefore, his is called ‘being obedient to karma.’ ***Third, Not to Seek After Anything:*** By ‘not seeking after anything’ is meant this: “Men of the world, in eternal confusion, are

attached everywhere to one thing or another, which is called seeking. The wise, however, understand the truth and are not like the vulgar. Their minds abide serenely in the uncreated while the body turns about in accordance with the laws of causation. All things are empty and there is nothing desirable and to be sought after. Wherever there is nothing merit of brightness there follows the demerit of darkness. The triple world there one stays too long is like a house on fire; all that has a body suffers, and who would ever know what is rest? Because the wise are thoroughly acquainted with this truth, they get neer attached to anything that becomes, their thoughts are quieted, they never seek. Says the sutra: 'Wherever there is seeking, there you have sufferings; when seeking ceases you are blessed. Thus we know that not to seek is verily the way to the truth. Therefore, one should not seek after anything.' ***Fourth, to Be in Accord With the Dharma:*** By 'being in accord with the Dharma; is meant that the reason in its essence is pure which we call the Dharma, and that this reason is the principle of emptiness in all that is manifested, as it is above defilements and attachments, and as there is no 'self' or 'other' in it. Says the sutra: 'In the Dharma there are no sentient beings, because it is free from the stains of being; in the Dharma there is no Self because it is free from the stain of selfhood. When the wise understand this truth and believe in it, their conduct will be in accordance with the Dharma. As the Dharma in essence has no desire to possess, the wise are ever ready to practise charity with their body, life, property, and they never begrudge, they never know what in ill grace means. As they have a perfect understanding of the threefold nature of emptiness they are above partiality and attachment. Only because of their will to cleanse all beings of their stains, they come among them as of them, but they are not attached to the form. This is known as the inner aspect of their life. They, however, know also how to benefit others, and again how to clarify the path of enlightenment. As with the virtue of charity, so with the other five virtues in the Prajnaparamita. That the wise practise the six virtues of perfection is to get rid of confused thoughts, and yet they are not conscious of their doings. This is called 'being in accord with the Dharma.'

Chương Tám *Chapter Eight*

Bồ Đề Đạt Ma & Vô Sở Cầu Môn

I. Tổng Quan Về Vô Sở Cầu:

Tổ Bồ Đề Đạt Ma, vị tổ thứ 28 dòng Thiền Ấn Độ và cũng là vị sơ tổ của dòng Thiền Trung Hoa đã dạy về tam vô sở cầu nhân sau cuộc nói chuyện với vua Hán Vũ Đế về tu hành tịnh hạnh vô cầu. Theo Tổ Bồ Đề Đạt Ma, đây là một trong bốn hạnh của Thiền giả. Người đời mãi mãi đắm mê, việc gì cũng tham trước, thế gọi là cầu. Bậc trí ngộ lẽ chân, chuyển ngược thế tục, nên an tâm trụ nơi vô vi, thân hình tùy nghi mà vận chuyển. Muôn vật đều là không, có gì vui mà cầu được. Hễ có công đức thì liền có hắc ám đuổi theo. Ở lâu trong ba cõi khác nào như trong nhà lửa. Có thân có khổ, được gì mà vui? Thông suốt được vậy ắt buông hết sự vật, dứt tưởng, chẳng cầu. Kinh nói: ‘Còn cầu còn khổ. Hết cầu mới được vui. Xét biết không cầu mới thực là đạo hạnh nên nói là hạnh không cầu mong. Trong tu tập, người Phật tử không phải tu để cầu an lạc, nhưng một khi đã chịu tu tập thật sự là tự nhiên an lạc sẽ đến.

II. Ba Thứ Vô Sở Cầu Của Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma:

Thứ Nhất Là Không: Thuật ngữ “Sunyata” là sự kết hợp của “Sunya” có nghĩa là không, trống rỗng, rỗng tuếch, với hậu tiếp từ “ta” có nghĩa là “sự” (dùng cho danh từ). Thuật ngữ rất khó mà dịch được sang Hoa ngữ; tuy nhiên, chúng ta có thể dịch sang Anh ngữ như là sự trống không, sự trống rỗng, hoặc chân không. Khái niệm của từ “Sunyata” căn bản thuộc về cả hợp lý và biện chứng. Thật khó để hiểu được khái niệm “Tánh không” vì ý niệm chân đế của nó (thắng nghĩa không, lìa các pháp thì không có tự tánh) liên quan đến ý nghĩa ngôn ngữ học, đặc biệt vì từ nguyên học (tánh không có nghĩa là trống rỗng hoặc không có gì trong hình dáng của chư pháp) không cung cấp thêm được gì vào ý thực tiễn hay lý thuyết của khái niệm này. Theo Tiến sĩ Harsh Narayan, tánh không là thuyết hư vô thanh tịnh hoàn toàn, là thuyết phủ định, sự trống rỗng không triệt để của chư pháp hiện hữu

cho đến những hệ quả cuối cùng của sự phủ định. Những nhà tư tưởng của trường phái Du Già đã mô tả tánh không như là hoàn toàn hư vô. Tiến sĩ Radhakrishnan nói rằng sự tuyệt đối dường như là bất động trong tính tuyệt đối. Tiến sĩ Murti nói rằng trí tuệ Ba la mật là một sự tuyệt đối hoàn toàn. Theo Trung Anh Phật học Từ Điển, bản chất không là tánh không vật thể của bản chất các hiện tượng là ý nghĩa căn bản của tánh không. Theo các kinh điển Đại Thừa khác, tánh không có nghĩa là bản chất đích thực của thực tại kinh nghiệm. Tánh không vượt khỏi sự phủ định và không thể diễn tả được. Đức Phật cũng dùng vô số những hình ảnh so sánh trong kinh điển Pali để chỉ ra sự không thật của mỗi loại pháp và chính những hình ảnh này, sau này được dùng một cách hiệu quả trong các trường phái triết học Đại Thừa, đặc biệt là những nhà tư tưởng Phật giáo Trung Hoa đã so sánh tánh không với nhiều hình ảnh và màu sắc linh động. “Tánh không” không chướng ngại... giống như hư không trống không, hiện hữu trong mọi hiện tượng nhưng chưa bao giờ cản trở hoặc chướng ngại bất cứ tướng trạng nào. “Tánh không” như nhất thiết trí... giống như trống không, ở khắp nơi, nắm giữ và biết hết mọi điều, mọi nơi. “Tánh không” như sự bình đẳng... giống như Không, bình đẳng với tất cả, không phân biệt thiên lệch bất cứ nơi nào. “Tánh không” biểu thị tánh chất minh mông... giống như không, vô biên, rộng lớn và vô tận. “Tánh không” không có hình sắc và bóng dáng... giống như không, không mang dáng dấp hoặc hình tướng nào. “Tánh không” biểu thị sự thanh tịnh... giống như không, luôn luôn trong sáng không gợn phiền não ô uế. “Tánh không” biểu thị sự bất động... giống như không, luôn luôn ở trạng thái dừng chỉ, năng động nhưng vượt lên những tiến trình sanh và diệt. “Tánh không” ám chỉ sự phủ định tích cực... phủ định tất cả những gì có giới hạn và kết thúc. “Tánh không” ám chỉ sự phủ định của phủ định... phủ định tất cả Ngã chấp và đoạn diệt những chấp thủ vào tánh không. “Tánh không” ám chỉ sự không đạt được hoặc không nắm giữ được... giống như không gian hay hư không, không lưu dấu hoặc nắm giữ pháp nào.

Vô Sở Cầu Thử Nhì Là Vô Tướng: Vô tướng giải thoát hay đoạn trừ mọi hình tướng bên ngoài là giải thoát, một trong ba loại giải thoát. Từ Bắc Phạn “Animitta” có nghĩa là “Vô Tướng.” Tướng bao gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, đàn ông, đàn bà, sanh, lão, bệnh, tử, vân vân. Sự vắng mặt của những thứ này là vô tướng. Như vậy vô tướng có

nghĩa là không có hình thức, không có các vẻ bên ngoài, không có dấu hiệu rõ rệt của chư pháp. Đây là đặc trưng cho Chân Lý tuyệt đối, không hề biết đến một sự phân biệt đối xử nào. Vô tướng thường được dùng như một loại hình dung từ cho Niết Bàn.

Vô Sở Cầu Thứ Ba Là Vô Nguyên: Vô nguyên là đoạn trừ tất cả mọi mong cầu cho đến khi nào không còn một mảy may ham muốn hay cố gắng để đạt được bất cứ thứ gì là giải thoát, một trong ba loại giải thoát. Trong Phật giáo, vô nguyên tam muội là một trong ba loại tam muội. Hai loại kia là không tam muội (thẩm định về lẽ không) và vô tướng tam muội (thẩm định về lẽ không có tướng). Ba loại tam muội bao gồm không tam muội (thẩm định về lẽ không), vô tướng tam muội (thẩm định về lẽ không có tướng), và vô nguyên tam muội (thẩm định về lẽ không nguyên cầu). Vô nguyên tam muội là loại tam muội trong đó không có bất cứ sự ham muốn nào, hay thẩm định về lẽ không nguyên cầu. Đoạn trừ tất cả mọi mong cầu cho đến khi nào không còn một mảy may ham muốn hay cố gắng để đạt được bất cứ thứ gì là giải thoát, một trong ba loại giải thoát.

III. Kết Luận Về “Ba Thứ Vô Sở Cầu”:

Đúng như Tổ Bồ Đề Đạt Ma đã dạy về “Tam Vô Sở Cầu” như sau: Không, vô tướng giải thoát hay đoạn trừ mọi hình tướng bên ngoài là giải thoát, và vô nguyên, hay đoạn trừ tất cả mọi mong cầu cho đến khi nào không còn một mảy may ham muốn hay cố gắng để đạt được bất cứ thứ gì là giải thoát. Thật vậy, chư pháp hữu vi như ảo như mộng, sanh diệt, diệt sanh. Có cái gì thường hằng cho chúng ta theo đuổi? Hơn nữa, thế giới hiện tượng chỉ là tương đối, trong tai họa đôi khi có phước báo, trong phước báo có khi là tai họa. Thế nên người tu Phật nên luôn giữ tâm mình bình thản và không khuấy động trong mọi tình huống, lên xuống hay họa phước. Giả dụ như một vị Tăng tu tập hăm hui nơi sơn lâm cùng cốc, ít người thăm viếng hoàn cảnh sống thật là khổ sở cô độc, nhưng cuộc tu giải thoát thật là tinh chuyên. Thế rồi ít lâu sau đó có vài người tới thăm cúng dường vì nghe tiếng phạm hạnh của người, túp lều năm xưa chẳng bao lâu biến thành một ngôi chùa đồ xộ, Tăng chúng đông đảo, chừng đó phước thịnh duyên hảo, nhưng thử hỏi có mấy vị còn có đủ thì giờ để tinh chuyên tu hành như thuở hàn vi? Lúc ấy cuộc tu chẳng những rõ ràng đi xuống, mà lắm lúc còn gây tội tạo nghiệp vì những lời cuốn bên ngoài. Thế nên người tu Phật nên

luôn ghi tâm pháp “Tam vô sở cầu này.” Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, “Có vị sa Môn hỏi Phật, ‘Bởi lý do gì mà biết được đời trước, mà hội nhập được đạo chí thượng?’ Đức Phật dạy: ‘Tâm thanh tịnh, chí vững bền thì hội nhập đạo chí thượng, cũng như khi lau kính hết dơ thì trong sáng hiển lộ; đoạn tận ái dục và tâm vô sở cầu thì sẽ biết đời trước.’”

Bodhidharma & the Doors of Non-Seeking

I. An Overview on “Not to Seek After Anything”:

Bodhidharma, the 28th Patriarch from India and also the 1st Patriarch in China taught about three Non-seeking practices or three doors of liberation. According to the first patriarch Bodhidharma, “Not to seek after anything” is one of the four disciplinary processes. By ‘not seeking after anything’ is meant this: “Men of the world, in eternal confusion, are attached everywhere to one thing or another, which is called seeking. The wise, however, understand the truth and are not like the vulgar. Their minds abide serenely in the uncreated while the body turns about in accordance with the laws of causation. All things are empty and there is nothing desirable and to be sought after. Wherever there is nothing merit of brightness there follows the demerit of darkness. The triple world there one stays too long is like a house on fire; all that has a body suffers, and who would ever know what is rest? Because the wise are thoroughly acquainted with this truth, they get neer attached to anything that becomes, their thoughts are quieted, they never seek. Says the sutra: ‘Wherever there is seeking, there you have sufferings; when seeking ceases you are blessed. Thus we know that not to seek is verily the way to the truth. Therefore, one should not seek after anything.’” n cultivation, Buddhists don't cultivate to seek happiness, but once people cultivate with all their heart, happiness will naturally come.

II. The First Patriarch Bodhidharma's Three Non-Seeking Practices:

The First Non-Seeking Practice Is Emptiness: The term “Sunyata” terminologically compounded of “Sunya” meaning empty, void, or

hollow, and an abstract suffix “ta” meaning “ness”. The term was extremely difficult to be translated into Chinese; however, we can translate into English as “Emptiness,” “Voidness,” or “Vacuity.” The concept of this term was essentially both logical and dialectical. The difficulty in understanding this concept is due to its transcendental meaning in relation to the logico-linguistic meaning, especially because the etymological tracing of its meaning (sunyata meaning vacuous or hollow within a shape of thing) provides no theoretical or practical addition to one’s understanding of the concept. According to Dr. Harsh Narayan, Sunyavada is complete and pure Nihilism. Sunyata is a negativism which radically empties existence up to the last consequences of Negation. The thinkers of Yogacara school describe “Sunyata” as total Nihilism. Dr. Radhakrishnan says that absolute seems to be immobile in its absoluteness. Dr. Murti views Prajna-paramita as absolute itself and said: “The absolute is very often termed sunya, as it is devoid of all predicates.” According to Chinese-English Buddhist Dictionary, “the nature void, i.e., the immateriality of the nature of all things” is the basic meaning of “Sunyata”. According to other Mahayana sutras, “Sunyata” means the true nature of empirical Reality. It is considered as beyond the Negation or Indescribable. The Buddha used a number of similes in the Nikayas to point out the unreality of dharmas of every kind and it is these similes that have been later used with great effectiveness in Mahayana philosophical schools, especially of Chinese Buddhist thinkers. Emptiness implies non-obstruction... like space or the Void, it exists within many things but never hinders or obstructs anything. Emptiness implies omnipresence... like the Void, it is ubiquitous; it embraces everything everywhere. Emptiness implies equality... like the Void, it is equal to all; it makes no discrimination anywhere. Emptiness implies vastness... like the Void, it is vast, broad and infinite. Emptiness implies formlessness or shapelessness... like the Void, it is without form or mark. Emptiness implies purity... like the Void, it is always pure without defilement. Emptiness implies motionlessness... like the Void, it is always at rest, rising above the processes of construction and destruction. Emptiness implies the positive negation... it negates all that which has limits or ends. Emptiness implies the negation of negation... it negates all Selfhood and destroys the clinging of Emptiness.

Emptiness implies unobtainability or ungraspability... space or the Void, it is not obtainable or graspable.

The Second Non-Seeking Practice Is Signlessness: To get rid of the idea of form, or externals. There are no objects to be perceived by sense-organs, one of the three emancipations. The Sanskrit term “Animitta” means “Signlessness.” “Signs” include forms, sounds, scents, tastes, and tangible objects, men, women, birth, aging, sickness, death, and so forth. The absence of these is signlessness. So, animitta means formlessness, no-form, devoid of appearance, or absence of characteristics of all dharmas; the mark of absolute truth, which is devoid of distinctions. Animitta is commonly used as an epithet of Nirvana.

The Third Non-Seeking Practice Is Wishlessness: Wishlessness means to get rid of all wishes or desires until no wish of any kind whatsoever remains in the cultivator’s mind, for he no longer needs to strive for anything, one of the three emancipations. In Buddhist teachings, concentration on desirelessness (wishlessness) or samadhi of non-desire is one of the three samadhis or the samadhi on the three subjects. The other two kinds are: samadhi of emptiness (to empty the mind of the ideas of me and mine and suffering, which are unreal) and samadhi of non-form (to get rid of the idea of form, or externals). Three samadhis or the samadhi on the three subjects include samadhi of emptiness (to empty the mind of the ideas of me and mine and suffering, which are unreal), samadhi of non-form (to get rid of the idea of form, or externals), and samadhi of non-desire (to get rid of all wish or desire). Concentration on getting rid of all wish or desire. Practitioners try to get rid of all wishes or desires until no wish of any kind whatsoever remains in the cultivator’s mind, for he no longer needs to strive for anything, one of the three liberations or emancipations.

III. Conclusion on the “Three Non-Seeking Practices ”:

It's exactly what the First Patriarch Bodhidharma taught about three Non-seeking practices or three doors of liberation: Emptiness, signlessness or to get rid of the idea of form, or externals. There are no objects to be perceived by sense-organs and wishlessness or to get rid of all wishes or desires until no wish of any kind whatsoever remains in

the cultivator's mind, for he no longer needs to strive for anything. That's really an emancipation. Truly speaking, worldly phenomena are dharmas are illusory and dream-like, born and destroyed, destroyed and born. So what is there which is true ever-lasting and worth seeking ? Furthermore, worldly phenomena are all relative, in calamities are found blessings, in blessings there is misfortune. Therefore, Buddhist cultivators should always keep their minds calm and undisturbed in all situations, rising or falling, unfortunate or blessed. For example, when a monk cultivates alone in a deserted hut with few visitors. Although his living conditions are miserable and lonely, his cultivation is diligent. After a while, virtuous people learn of his situation and come to offer and seek for his guidance, his used-to-be hut now become a huge magnificent temple, filled with monks and nuns. By then, his blessings may be great, his cultivation has not only obviously declined, sometimes external events may attract him to causing more bad karma. Therefore, Buddhist cultivators should always keep in mind these three Non-seeking practices. According to the Forty-Two Sections Sutra, "A Sramana asked the Buddha: 'What are the causes and conditions by which one come to know past lives and also by which one's understanding enables one to attain the Way?' The Buddha said: 'By purifying the mind and guarding the will, your understanding can achieve (attain) the Way. Just as when you polish a mirror, the dust vanishes and brightness remains; so, too, if you cut off and do not seek desires, you can then know past lives.'"

Chương Chín *Chapter Nine*

Tu Tập Tam Tam Muội

Theo Phật giáo, Tam Muội có nghĩa là tâm định tĩnh, không bị quấy rối. Sự nối kết giữa người quán tưởng và đối tượng thiền. Đây là trạng thái phi nhị nguyên, mà đặc trưng của nó là mọi sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng, bên trong và bên ngoài, tinh thần của hành giả hay chủ thể và đối tượng thiền định đều biến mất. Trong tam muội, chủ thể và đối tượng hay khách thể chỉ là một. Trong nhà Thiền, Tam Muội chẳng những ám chỉ sự quân bình, tĩnh lặng hay nhất tâm bất loạn, mà nó còn ám chỉ trạng thái tập trung mãnh liệt nhưng không hề gắng sức, mà là sự thấm nhập trọn vẹn của tâm trong chính nó hay là sự trực quan cao rộng (nhập chánh định). Tam Muội và Bồ Đề đồng nhất với nhau theo cái nhìn của tâm Bồ Đề Giác Ngộ, tuy nhiên nhìn theo giai đoạn đang phát triển thì tam muội và ngộ khác nhau. Nói khác đi, về mặt giác ngộ hoàn hảo, tam muội và đại giác là đồng nhất, tức là có cùng một bản chất. Nhưng về các giai đoạn dẫn đến đại giác, thì có một sắc thái khác nhau giữa hai quá trình ấy. Thể nghiệm tam muội là tạm thời và chỉ xảy ra trong cuộc đời của bất cứ ai vào một số hoàn cảnh nhất định nào đó; do đó, nó không hoàn toàn tương đương với đại giác.

Trong nhà Thiền, tu tập Tam Tam Muội là tu tập theo đúng tinh thần mà Tổ Bồ Đề Đạt Ma đã dạy về “Tam Vô Sở Cầu” như sau: Không, vô tướng giải thoát hay đoạn trừ mọi hình tướng bên ngoài là giải thoát, và vô nguyện, hay đoạn trừ tất cả mọi mong cầu cho đến khi nào không còn một mảy may ham muốn hay cố gắng để đạt được bất cứ thứ gì là giải thoát. Thật vậy, chư pháp hữu vi như ảo như mộng, sanh diệt, diệt sanh. Có cái gì thường hằng cho chúng ta theo đuổi? Hơn nữa, thế giới hiện tượng chỉ là tương đối, trong tai họa đôi khi có phước báo, trong phước báo có khi là tai họa. Thế nên người tu Phật nên luôn giữ tâm mình bình thản và không khuấy động trong mọi tình huống, lên xuống hay họa phước. Hầu hết các tông phái Thiền Đại Thừa trong vùng Đông Á đều xem việc tu tập tam tam Muội đóng vai trò rất quan trọng trong thiền tập của họ. Tu tập tam tam muội là tu tập ba loại tam muội: không tam muội (thẩm định về lẽ không), vô tướng

tam muội (thẩm định về lẽ không có tướng), và vô nguyện tam muội (thẩm định về lẽ không nguyện cầu). *Thứ nhất là tu tập Không Tam Muội*: Chư pháp không có thực hữu nội tại, không có bản chất thường hằng, không có thứ gì có thực tánh của chính nó. Những gì hiện hữu đều có điều kiện, và có liên quan với những yếu tố khác. Không tam muội là loại tam muội xem cái ngã và vạn hữu không có thật tánh. Phép Tam Muội Không hay quán tưởng lẽ không (thẩm định về lẽ không), một trong ba phép Tam Muội (thấy ngũ uẩn không có ta, không có cái của ta). Bản tánh là cái làm cho lửa nóng và nước lạnh, nó là bản chất nguyên sơ của mỗi vật thể cá biệt. Khi nói rằng nó Không, có nghĩa là không có Tự Ngã (Atman) bên trong nó để tạo ra bản chất nguyên sơ của nó, và ý niệm đích thực về bản chất nguyên sơ là một ý niệm Không. Chúng ta đã ghi nhận rằng không có tự ngã cá biệt nơi hậu cứ của cái chúng ta coi như vật thể cá biệt, bởi vì vạn hữu là những sản phẩm của vô số nhân và duyên, và chẳng có gì đáng gọi là một bản chất nguyên sơ độc lập, đơn độc, tự hữu. Tất cả là Không triệt để, và nếu có thứ bản chất nguyên sơ nào đó, thì có cách nào cũng vẫn là Không. Trong Phạm ngữ, thuật ngữ “Sunyata” là sự kết hợp của “Sunya” có nghĩa là không, trống rỗng, rỗng tuếch, với hậu tiếp từ “ta” có nghĩa là “sự” (dùng cho danh từ). Thuật ngữ rất khó mà dịch được sang Hoa ngữ; tuy nhiên, chúng ta có thể dịch sang Anh ngữ như là sự trống không, sự trống rỗng, hoặc chân không. Khái niệm của từ “Sunyata” căn bản thuộc về cả hợp lý và biện chứng. Thật khó để hiểu được khái niệm “Tánh không” vì ý niệm chân đế của nó (thắng nghĩa không, lìa các pháp thì không có tự tánh) liên quan đến ý nghĩa ngôn ngữ học, đặc biệt vì từ nguyên học (tánh không có nghĩa là trống rỗng hoặc không có gì trong hình dáng của chư pháp) không cung cấp thêm được gì vào ý thực tiễn hay lý thuyết của khái niệm này. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng chư pháp không hay là hư không, trống rỗng (sự không có tính chất cá biệt hay độc lập), vô thường, và không có tự ngã. Nghĩa là vạn pháp không có tự tính, mà tùy thuộc vào nhân duyên, và thiếu hẳn tự tánh. Vì vậy một con người nói là không có “tự tánh” vì con người ấy được kết hợp bởi nhiều thứ khác nhau, những thứ ấy luôn thay đổi và hoàn toàn tùy thuộc vào nhân duyên. Tuy nhiên, Phật tử nhìn ý niệm về “không” trong đạo Phật một cách tích cực trên sự hiện hữu, vì nó ám chỉ mọi vật đều luôn biến chuyển, nhờ vậy mới mở rộng để hướng về tương lai. Nếu vạn hữu có tánh chất không biến

chuyển, thì tất cả đều bị kẹt ở những hoàn cảnh hiện tại mãi mãi không thay đổi, một điều không thể nào xảy ra được. Phật tử thuần thành phải cố gắng thấy cho được tánh không để không vướng víu, thay vào đó dùng tất cả thời giờ có được cho việc tu tập, vì càng tu tập chúng ta càng có thể tiến gần đến việc thành đạt “trí huệ” nghĩa là càng tiến gần đến việc trực nghiệm “không tánh,” và càng chứng nghiệm “không tánh” chúng ta càng có khả năng phát triển “trí huệ ba la mật.” Nhiều thế kỷ về sau này, một Thiền sinh đến thăm Thiền sư Bàn Khuê Vĩnh Trác và than vãn: "Thưa Thầy, tính cách của con quả là không kềm chế được, làm sao con sửa được?" "Ông có một thứ rất lạ đó," Bàn Khuê trả lời. "Ông cho ta xem thử đi." "Ngay bây giờ thì con không thể cho Thầy xem điều ấy được." "Khi nào thì ông có thể cho ta xem?" Bàn Khuê hỏi. "Nó xảy đến một cách bất chợt" Thiền sinh trả lời. "Như thế," Bàn Khuê kết luận, "đó không phải là bản tánh thật của ông. Nếu quả thật đó là bản tánh của ông, ông có thể cho ta xem bất kỳ lúc nào. Vào lúc sanh ra, ông đã không có, cha mẹ ông cũng không truyền lại cho ông. Ông hãy suy gẫm về điều đó." *Thứ nhì là tu tập Vô Tướng Tam Muội:* Thiền vô tướng, thẩm định về lẽ không có tướng. Trong Phật giáo, tướng bao gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, đàn ông, đàn bà, sanh, lão, bệnh, tử, vân vân. Sự vắng mặt của những thứ này là vô tướng. Như vậy vô tướng có nghĩa là không có hình thức, không có các vẻ bên ngoài, không có dấu hiệu rõ rệt của chư pháp. Đây là đặc trưng cho Chân Lý tuyệt đối, không hề biết đến một sự phân biệt đối xử nào. Vô tướng thường được dùng như một loại hình dung từ cho Niết Bàn. *Thứ ba là tu tập Vô Nguyện Tam Muội:* Đây là một trong ba loại tam muội. Hai loại kia là không tam muội (thẩm định về lẽ không) và vô tướng tam muội (thẩm định về lẽ không có tướng). Vô nguyện tam muội là loại tam muội trong đó không có bất cứ sự ham muốn nào, hay thẩm định về lẽ không nguyện cầu. Đoạn trừ tất cả mọi mong cầu cho đến khi nào không còn một mảy may ham muốn hay cố gắng để đạt được bất cứ thứ gì là giải thoát, một trong ba loại giải thoát.

Cultivation of the Three Samadhis

In Buddhism, samadhi means the mind fixed and undisturbed or to assemble together or putting together or composing the mind, intent contemplation, perfect absorption, union of the meditator with the object of meditation. It is a non-dualistic state of mind in which there is no distinction between subject and object, inner and outer, in which, in other words, there is no 'mind' of meditator or subject that is directed toward an object of meditation or concentrated on a 'point' so called one-pointedness of mind. In samadhi, subject and object are just one. In Zen it implies not merely equilibrium, tranquility, and one-pointedness, but a state of intense yet effortless concentration, of complete absorption of the mind in itself, of heightened and expanded awareness. Samadhi and Bodhi are identical from the view of the enlightened Bodhi-mind. Seen from the developing stages leading to enlightenment-awakening; however, samadhi and enlightenment are different. In other words, from the standpoint of complete enlightenment, samadhi and enlightenment are identical, i.e., the same in nature. From the point of view of the stages that lead to enlightenment, however, samadhi and enlightenment are different; that is, a transitory experience of the state of samadhi, which can occur under certain circumstances in the life of any person, is not yet the same thing as enlightenment.

In the Zen School, cultivation of the Three Samadhis means cultivating exactly according to what the First Patriarch Bodhidharma taught about three Non-seeking practices or three doors of liberation: Emptiness, signlessness or to get rid of the idea of form, or externals. There are no objects to be perceived by sense-organs and wishlessness or to get rid of all wishes or desires until no wish of any kind whatsoever remains in the cultivator's mind, for he no longer needs to strive for anything. That's really an emancipation. Truly speaking, worldly phenomena are dharmas are illusory and dream-like, born and destroyed, destroyed and born. So what is there which is true everlasting and worth seeking ? Furthermore, worldly phenomena are all relative, in calamities are found blessings, in blessings there is misfortune. Therefore, Buddhist cultivators should always keep their

minds calm and undisturbed in all situations, rising or falling, unfortunate or blessed. Almost all Mahayana Zen Sects in East Asia consider Cultivation of the three samadhis plays the very important role in their practicing of Zen. Cultivation of the three samadhis means to cultivate the samadhi on the three subjects: samadhi of emptiness (to empty the mind of the ideas of me and mine and suffering, which are unreal), samadhi of non-form (to get rid of the idea of form, or externals), and samadhi of non-desire (to get rid of all wish or desire).

First, to cultivate the Samadhi of Emptiness: Unreality of things or all things (phenomena) lack inherent existence, having no essence or permanent aspect whatsoever, nothing has a nature of its own. All phenomena are empty. All phenomena exist are conditioned and, relative to other factors. The samadhi of emptiness or the emptiness absorption or the sunyata-samadhi, the samadhi which regards the ego and things as unreal. The samadhi which regards the ego and things as unreal, one of the three samadhis. To empty the mind of the ideas of me and mine and suffering, which are unreal. Prakriti is what makes fire hot and water cold, it is the primary nature of each individual object. When it is declared to be empty, it means that there is no Atman in it, which constitutes its primary nature, and that the very idea of primary nature is an empty one. That there is no individual selfhood at the back of what we consider a particular object has already been noted, because all things are products of various causes and conditions, and there is nothing that can be called an independent, solitary, self-originating primary nature. All is ultimately empty, and if there is such a thing as primary nature, it cannot be otherwise than empty. In Sanskrit, the term “Sunyata” terminologically compounded of “Sunya” meaning empty, void, or hollow, and an abstract suffix “ta” meaning “ness”. The term was extremely difficult to be translated into Chinese; however, we can translate into English as “Emptiness,” “Voidness,” or “Vacuity.” The concept of this term was essentially both logical and dialectical. The difficulty in understanding this concept is due to its transcendental meaning in relation to the logico-linguistic meaning, especially because the etymological tracing of its meaning (sunyata meaning vacuous or hollow within a shape of thing) provides no theoretical or practical addition to one’s understanding of the concept. Zen practitioners should always remember that emptiness or void, a

central notion of Buddhism recognized that all composite things are empty (samskrita), impermanent (anitya) and void of an essence (anatam). That is to say all phenomena lack an essence or self, are dependent upon causes and conditions, and so, lack inherent existence. Thus, a person is said to be empty of being a “self” because he is composed of parts that are constantly changing and entirely dependent upon causes and conditions. However, the concept of emptiness is viewed by Buddhists as a positive perspective on reality, because it implies that everything is constantly changing, and is thus open toward the future. If things possessed an unchanging essence, all beings would be stuck in their present situations, and real change would be impossible. Devout Buddhists should try to attain the realization of emptiness in order to develop the ability to detach on everything, and utilize all the available time to practice the Buddha-teachings. The more we practice the Buddha’s teachings, the more we approach the attainment of wisdom, that is to say the more we are able to reach the “direct realization of emptiness,” and we realize the “emptiness of all things,” the more we can reach the “perfection of wisdom.” Centuries later, a Zen student came to Zen master Bankei and complained: "Master, I have an ungovernable temper. How can I cure it?" "You have something very strange," replied Bankei. "Let me see what you have." "Just now I cannot show it to you," replied the other. "When can you show it to me?" asked Bankei. "It arises unexpectedly," replied the student. "Then," concluded Bankei, "It must not be your own true nature. If it were, you could show it to me at any time. When you were born you did not have it, and your parents did not give it to you. Think that over." *Second, to cultivate the Samadhi of Signlessness:* Signless meditative absorption or the samadhi of no-marks or to get rid of the idea of form, or externals. In Buddhism, signs include forms, sounds, scents, tastes, and tangible objects, men, women, birth, aging, sickness, death, and so forth. The absence of these is signlessness. So, animitta means formlessness, no-form, devoid of appearance, or absence of characteristics of all dharmas; the mark of absolute truth, which is devoid of distinctions. Animitta is commonly used as an epithet of Nirvana. *Third, to cultivate the Samadhi of Wishlessness:* Also called the Akarmaka-samadhi (skt) or the Appanihita-samadhi (p). This means to cultivate the concentration on desirelessness (wishlessness) or the

samadhi of non-desire. This is one of the three samadhis or the samadhi on the three subjects. The other two kinds are: samadhi of emptiness (to empty the mind of the ideas of me and mine and suffering, which are unreal) and samadhi of non-form (to get rid of the idea of form, or externals). Concentration on getting rid of all wish or desire. Practitioners try to get rid of all wishes or desires until no wish of any kind whatsoever remains in the cultivator's mind, for he no longer needs to strive for anything, one of the three liberations or emancipations.

Chương Mười

Chapter Ten

Phép An Tâm Của Tổ Bồ Đề Đạt Ma

An tâm có nghĩa là tình trạng tâm thức an lạc hay an lành trong tâm. Làm cho tâm yên tĩnh hay đạt được sự yên. Thuật ngữ Phật giáo Nhật Bản "Anjin" có nghĩa là "An tâm hay trái tim an lạc." Sự an tâm hay an lạc trong tâm, theo quan niệm Phật giáo, là trạng thái tâm thức mà chỉ có sự thể nghiệm giác ngộ mới cho phép chúng ta biết tới. Trong Thiền, cách tập tọa thiền được coi như một trong những con đường ngắn nhất giúp đạt tới sự an lạc trong tâm. Đối với các thiền sư, các ngài luôn hết lòng vì nhân gian mà hành đạo và an tâm, không bị ngoại cảnh làm xao động. Trong nhà thiền, an tâm không có nghĩa là không làm gì hết, cũng không phải là ăn không ngồi rồi, không làm gì khác, hoặc không có gì để làm khác hơn là thưởng thức hoa nở vào một buổi sáng với mặt trời mùa xuân hay ánh trăng thu bàng bạc; có thể ngài đang hăng say làm việc, đang giảng dạy đệ tử, đang tụng kinh, đang quét chùa hay làm ruộng như thường lệ, nhưng tâm của ngài tràn ngập một niềm thanh tịnh và khinh an. Chúng ta có thể nói ngài đang sống Thiền vì mọi mong cầu đều xả bỏ hết, tâm không còn một vọng tưởng nào gây trở ngại, mà chỉ ứng dụng dọc ngang. Đó chính là cái tâm "Không" trong cái thân nghèo. Vì nghèo nên ngài biết thưởng thức hoa xuân, biết ngắm trăng thu. Trái lại, nếu của cải của thế gian chồng chất đầy chùa thì trái tim còn chỗ nào dành cho niềm hạnh phúc thần tiên ấy?

Theo thói thường mà nói, trong khi thiền định có khi tâm chúng ta hay lo nghĩ và bất an. Cách hay nhất để đối phó với nó là chánh niệm. Đối với hành giả tu thiền, an định tâm là điều rất quan trọng. Hãy quán chiếu tâm bất an, nhìn kỹ coi nó biến đổi ra sao. Nếu chúng ta đang ngồi và cảm thấy xao động, lo nghĩ hay không thể tập trung được, chúng ta hãy biến trạng thái xao động ấy của tâm làm đối tượng thiền quán. Nói cách khác, lúc đó chúng ta chỉ ngồi nhìn xem và nếu cần niệm thầm trong miệng hai chữ 'bất an'. Chúng ta quan sát sự bất an, nhưng không bao giờ đồng hóa mình với sự bất an này. Nên nhớ, chẳng có ai bất an cả, tất cả chỉ là hoạt động của một loại tâm hành mà thôi.

Nó đến rồi đi. Nếu chúng ta duy trì được chánh niệm thì sự lo nghĩ và bất an sẽ không động được tâm mình. Trong khi tu tập, điều tối kỵ là không nên nghĩ tới việc đạt đến tở ngộ, vì càng muốn được tở ngộ, chúng ta càng xa rời nó. Nhiều lúc chúng ta chạy đông chạy tây, ráng tìm một nơi nào đó để tu tập thiền định cho được tở ngộ. Nên nhớ, không có nơi nào trên cõi đời này có thể làm cho chúng ta thỏa mãn cả. Hành giả chân thuần nên đoạn trừ hết thảy mọi suy tưởng và quay về với cái sơ tâm của chính mình vì chính nơi đó hội tụ sự tở ngộ chân chánh nhất. Bên cạnh đó nếu chúng ta ổn định tâm với cái tâm không thì bất cứ nơi nào cũng sẽ là niết bàn đối với chúng ta. Vì thế hành giả chân thuần có thể ổn định tâm bất cứ nơi nào, từ nơi núi non yên tĩnh đến nơi phồn hoa đô hội náo nhiệt. Nên nhớ, từ trời xanh, mây trắng, núi non, phố thị, vân vân vân, đều là những bậc thầy lớn dạy cho chúng ta tu tập.

Theo Kinh Kim Cang, Tu Bồ Đề cung kính mà bạch Phật rằng: “Bạch Đức Thế Tôn! Kẻ thiện nam tử, thiện nữ nhơn nào phát tâm vô thượng chánh giác, tâm phải an trụ như thế nào? Và phải nếm dẹp vọng như thế nào?” Đức Phật bảo ngài Tu Bồ Đề rằng: “Nếu có thiện nam tử hay thiện nữ nhơn nào phát tâm vô thượng chánh đẳng chánh giác ấy, tâm phải nên trụ như thế này, và phải nếm dẹp vọng tâm như thế này: các Bồ Tát và đại Bồ Tát, phải nên nếm dẹp vọng tâm như thế này. Nghĩa là có hết thảy những loài chúng sanh, dù là loài sinh ra trứng, loài sinh ra thai, loài sinh ở nơi ẩm ướt, hay loài hóa sinh, loài có sắc, loài không có sắc, loài có tướng, loài không có tướng, loài không phải có tướng, loài không phải không có tướng, ta đều khiến cho vào cõi Vô Dư Niết Bàn mà được diệt độ. Những chúng sanh đó tuy được diệt độ vô lượng vô biên, mà thật ra coi như không có một chúng sanh nào được diệt độ cả. Tại vì sao? Nếu Bồ Tát còn chấp vào chỗ có tướng ta, tướng người, tướng chúng sanh, tướng thọ giả, nữ thế tức không thể gọi là Bồ Tát được. Lại nữa, Bồ Tát thực hành phép bố thí phải nên “Vô sở trụ.” Nghĩa là không nên trụ vào sắc mà làm bố thí, không nên trụ vào thanh, hương, vị, xúc, pháp mà làm bố thí. Tại sao mà Bồ Tát không nên trụ vào sắc tướng mà bố thí như thế? Vì nếu Bồ Tát không trụ vào hình sắc mà bố thí, thì phúc đức đó không thể suy lường được. Bồ Tát không trụ vào hình tướng mà bố thí, thì phúc đức đó cũng nhiều không thể suy lường được. Bồ Tát những nên theo như chỗ sở giáo mà trụ. Có thể dùng thân tướng mà thấy được Như Lai

chẳng? Không, không bao giờ có thể dùng thân tướng mà thấy được Đức Như Lai. Tại vì sao? Vì Đức Như Lai nói ‘Thân tướng kia tức không phải thật là thân tướng của Như Lai.’ Bất cứ vật gì hễ có hình tướng đều là giả dối.” Nếu thấy các tướng không phải hình tướng, như thế mới tạm gọi là thấy được Như Lai (Phàm sở hữu tướng, giai thị hư vọng. Nhược kiến chư tướng phi tướng, tức kiến Như Lai). Vì thế nên các Bồ Tát Ma Ha Tát phải sinh khởi tâm thanh tịnh như thế. Nghĩa là không nên sinh tâm trụ vào sắc, không nên sinh tâm trụ vào thanh, hương, vị, xúc, Pháp. Nên sinh tâm Vô Sở Trụ, tức là không trụ vào chỗ nào (ứng như thị sanh thanh tịnh tâm; bất ứng trụ sắc sanh tâm, bất ứng trụ thanh, hương, vị, xúc, pháp sanh tâm, ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm). Bởi thế cho nên Bồ Tát phát tâm vô thương chánh đẳng chánh giác, phải nên liả hết thấy tướng, không nên sinh khởi tâm trụ vào sắc; không nên sinh khởi tâm trụ vào thanh, hương, vị, xúc, pháp. Nên sinh khởi tâm “Vô Sở Trụ.” Nếu tâm còn có chỗ sở trụ thì tức là không phải trụ. Bởi thế cho nên Phật nói: “Tâm của Bồ Tát không trụ vào sắc mà làm bố thí.” Bồ Tát vì làm lợi ích cho hết thấy chúng sanh, thì phải nên bố thí như thế. Như Lai nói: “Hết thấy chư tướng tức chẳng phải là tướng,” và lại nói, “Hết thấy chúng sanh tức không phải là chúng sanh.” Nếu tâm của Bồ Tát còn trụ vào pháp sự tướng mà làm hạnh bố thí, thì cũng ví như người ở chỗ tối tăm, không thể trông thấy gì hết, còn nếu Bồ Tát làm hạnh bố thí mà tâm không trụ trước vào sự tướng, thì như người có con mắt sáng, lại được ánh sáng của mặt trời, trông thấy rõ cả hình sắc sự vật. Đời mai sau, nếu có người thiện nam thiện nữ nào, hay thọ trì đọc tụng kinh này, tức là Như Lai dùng trí huệ của Phật, đều biết người đó, đều thấy người đó, được thành tựu vô lượng vô biên công đức. Có bao nhiêu thứ tâm của chúng sanh, ở trong ngàn ấy thế giới, Như Lai thấy đều hay biết.” Tại vì sao? Vì Như Lai nói những thứ tâm đó, đều chẳng phải tâm, như thế mới gọi là tâm. Vì sao? Vì tìm tâm quá khứ không thể được, tìm tâm hiện tại không thể được, và tìm tâm vị lai cũng không thể được.

Sau khi Huệ Khả được Tổ Bồ Đề Đạt Ma nhận làm đệ tử. Tổ nhận xét: “Ông muốn học cái gì?” Sau đó, Huệ Khả hỏi Tổ: “Tâm con không an, xin Hòa Thượng dạy pháp an tâm.” Tổ nhìn thẳng bảo: “Đem tâm ra ta an cho.” Huệ Khả xoay tìm lại tâm mình, không thấy bóng dáng, bèn thưa với Tổ: “Con tìm tâm không được.” Tổ bảo: “Đừng lo, ta đã an tâm cho người rồi.” Qua đó Huệ Khả liền ngộ. Câu

chuyện trên đây nhấn mạnh đến tầm quan trọng mà các thiền sư buộc vào kẻ khao khát sự an tâm vào việc tọa thiền, vào lòng chân thành và khiêm tốn, sự kiên nhẫn và nghị lực như là những tiên đề trong sự đạt thành đạo vô thượng. Vì thương kẻ tinh thành nên Tổ bèn chỉ cho chân đạo: “Bích quán là phép an tâm, tứ hạnh là phép phát hạnh, phòng ngừa sự chê hiềm là phép thuận vật, và đừng chấp trước là phương tiện tu hành cũng như cứu độ chúng sanh.” Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, lão Già Hồ sún răng, mười vạn dặm dong thuyền vượt biển mà đến, quả thiệt là không gió mà sóng nổi. Sau rốt truyền thụ được cho một người, lại sáu căn không đủ. Hỡi ôi, cậu Ba họ Tạ không biết chữ Bốn!

Và cũng qua lời dạy này của Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma, chúng ta thấy các thiền sư thường nói đến thái độ an tâm lập mệnh và cái giàu phi thế tục của các ngài bằng những hình ảnh cụ thể, chẳng hạn như thay vì nói chỉ có đôi tay không, thì các ngài bảo rằng muôn vật trong thiên nhiên là đầy đủ lắm rồi. Kỳ thật, theo các ngài thì sự tích trữ của cải chỉ toàn tạo nghịch duyên khó thích hợp với những lý tưởng thánh thiện, chính vì thế mà các ngài nghèo. Theo các ngài thì mục đích của nhà Thiền là buông bỏ chấp trước. Không riêng gì của cải, mà ngay cả mọi chấp trước đều là của cải, là tích trữ tài sản. Còn Thiền thì dạy buông bỏ tất cả vật sở hữu, mục đích là làm cho con người trở nên nghèo và khiêm cung từ tốn. Trái lại, học thức khiến con người thêm giàu sang cao ngạo. Vì học tức là nắm giữ, là chấp; càng học càng có thêm, nên ‘càng biết càng lo, kiến thức càng cao thì khổ não càng lắm.’ Đối với Thiền, những thứ ấy chỉ là khổ công bắt gió mà thôi.

Bodhidharma's Methods of Pacifying the Mind

Pacifying the mind means inner peace or tranquility of mind. To quiet the heart or mind or to obtain tranquility of mind. "Anjin" is a Japanese Buddhist term for “Heart-mind in peace.” Peace of mind is a state of consciousness that according to Buddhism, is possible only through the experience of enlightenment. In Zen the practice of sitting meditation is seen as the shortest path to peace of mind. For Zen masters, they always spread the Buddha-dharma for the sake of the human world, and to tranquilize the mind immovably. In Zen, pacifying

the mind does not mean doing nothing, nor idly sitting and doing nothing particularly; or that he has nothing else to do but to enjoy the spring flowers in the the spring morning sun, or the autumn moon white and silvery; he may be in the midst of work, teaching his disciples, reading the Sutras, sweeping and farming as all the masters have done, and yet his own mind is filled with transcendental happiness and quietude. We may say he is living with Zen for all hankerings of the heart have departed, there are no idle thoughts clogging the flow of life-activity, and thus he is empty and poverty-stricken. As he is poverty-stricken, he knows how to enjoy the 'spring flowers' and the 'autumnal moon'. When worldly riches are amassed in the temple, there is no room for such celestial happiness.

Habitually speaking, during meditation practice, sometimes we encounter restlessness and agitation. The best way to deal with this situation is mindfulness. For Zen practitioners, it is very important to fix our mind. Let us look at the restless mind, examine what that mind is all about. If we are sitting and are feeling agitated and not concentrated, make that mental state the object of awareness. In other words, just sit, watch, and speak to ourselves softly "restless". We observe the restlessness without identifying with it. Remember, there is no one who is restless; rather it is the working of a particular mental factor. It comes and goes. If we can maintain a balanced awareness, it does not disturb the mind. In the process of cultivation, we should never think of attainment of enlightenment because the more we think of enlightenment, the further we are away from it. Many times we we run east and west to find a place to practice Zen so that we can attain enlightenment. Remember, no place we find will be good enough for us in this world. Devout Zen practitioners should cut off all false thinking and return to our mind from the beginning for that mind itself will be true enlightenment. In addition, if we fix our mind with true empty mind, then any place we are is Nirvana. Therefore, devout Zen practitioners can fix their mind at any place, from the deep quiet mountains to the noisy cities. Remember, all phenomena from the blue sky, the white clouds, mountain, cities, and so forth, are just our great teachers.

According to the Diamond Sutra, elder Subhuti reverently asked the Buddha, "Honorable, the most precious one, a good man or woman

who seeks the Anuttara Samyak Sambodhi, what should one rely on, and how can one pacify the mind ?” The Buddha replied: “What a good man or woman who seeks Anuttara Samyak Sambodhi (The Supreme Enlightenment) should rely on, and how one can pacify one’s mind.” Bodhisattva Mahasattvas should pacify their mind this way. All beings, whether they born from eggs, wombs, spawned, or metamorphosis; whether they have forms or not; have consciousness or not; I will lead them to the liberation of Parinirvana. Although I have emancipated countless immeasurable beings, in actuality, no beings was emancipated. Why? Bodhisattvas, who are attached to the concept of self, others, afflictions and incessantness are not Bodhisattvas. Also, Bodhisattvas in truth have no attachment in acts of charity. One should not attach to sight while giving. One should not attach to sound, smell, taste, touch, or consciousness in giving. Bodhisattvas should give without attachment. Why? If they do, the merits and virtues are immeasurable.” Bodhisattvas who give without attachment have equal amounts of merit and virtue. It is incomprehensible and immeasurable. Bodhisattvas should be mindful of this teaching. Can the Tathagata be identified by the physical bodily attributes? No, one can never identify the Tathagata by physical attributes. Why ? The Tathagata says that physical form has no actuality. All forms and phenomena are illusive. If one can see beyond forms, one sees the Tathagata. Therefore, Bodhisattva-Mahasattva should be pure in heart. Do not act on sight. Do not act on sound, smell, taste, touch or Dharma. One should act without attachments. Therefore, Bodhisattvas should be unattached to concepts while seeking the Anuttara Samyak-Sambodhi. They should not attach to form. They should not attach to sound, smell, taste, touch or cognition. They should seek without attachments. If they have attachments, they rely on erroneous foundations. Therefore, the Buddha teaches that Bodhisattvas should not give and attach to forms. Bodhisattvas work for the benefits of all. They should practice charity accordingly. The Tathagata teaches that all concepts have no actuality. Beings also have no actuality. If Bodhisattvas give with attachments, they are walking in darkness and see nothing. If Bodhisattvas give without attachments, they are walking under the sun and everything is clear. In the future, any good man or woman who follows or studies this Sutra, the Tathagata will confer on this person wisdom and insight.

Such a person has achieved boundless and immeasurable merit. Every being in all these realms, their minds are fully known to the Tathagata. Why? The minds that the Tathagata speaks of have no actuality. They are just names and concepts. Why? One cannot locate the mind from the past, present or future.”

After becoming Bodhidharma's disciple, until Hui K'o seemd to be well prepared, Bodhidharma call him in and asked: “What do you wish to learn?” Hui-K'o replied: “My mind is always disturbed. I request your honor that I could be taught a way to pacify it.” Bodhidharma then ordered: “Bring me your troubled mind and I will calm it down for you.” Hui-K'o replied: “But Honorable Master, I could not locate it.” Bodhidharma then said: “Don't worry, disciple. I have appeased your mind for you already.” With that short encounter, Hui-K'o immediately became enlightened. This story emphasizes the importance which Zen masters attach to the hunger for self-realization, to meditation, and to sincerity and humility, perserverance and fortitude as prerequisites to the attainment of the highest truth. He was moved by the spirit of sincerity of Hui-K'o, so he instructed him: “Meditating facing the wall is the way to obtain peace of mind, the four acts are the ways to behave in the world, the protection from slander and ill-disposition is the way to live harmoniously with the surroundings, and detachment is the upaya to cultivate and to save sentient beings.” According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, the snaggletoothed foreigner came complacently a hundred thousand miles across the sea. It was like raising waves where there is no wind. Finally he cobbled together a single disciple, and a crippled one at that. Barbaric! Hsieh-san-lang does not know four words! And also through Bodhidharma's teachings on pasifying the mind, we see that Zen masters always speak positively about their contentment and unworldly riches. Instead of saying that they are empty-handed, they talk of the natural sufficiency of things about them. In fact, according to real masters, the amassing of wealth has always resulted in producing characters that do not go very well with our ideals of saintliness, thus they were always poor. The aim of Zen discipline is to attain to the state of ‘non-attainment.’ All knowledge is an acquisition and accumulation, whereas Zen proposes to deprive one of all one's possessions. The spirit is to make one poor and humble, thoroughly cleansed of inner impurities. On the contrary,

learning makes one rich and arrogant. Because learning is earning, the more learned, the richer, and therefore 'in much wisdom is much grief; and he that increased knowledge increased sorrow.' It is after all, Zen emphasizes that this is only a 'vanity and a striving after wind.'

Chương Mười Một

Chapter Eleven

Công Đức Theo Thiên Pháp Của Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma & Đệ Tử Của Ngài Sau Này

Tưởng cũng nên nhắc lại, Phước đức tức là công đức bên ngoài, còn công đức là do công phu tu tập bên trong mà có. Công đức do thiên tập, dù trong chốc lát cũng không bao giờ mất. Có người cho rằng ‘Nếu như vậy tôi khỏi làm những phước đức bên ngoài, tôi chỉ một bề tích tụ công phu tu tập bên trong là đủ’. Nghĩ như vậy là hoàn toàn sai. Người Phật tử chơn thuần phải tu tập cả hai, vừa tu phước mà cũng vừa tu tập công đức, cho tới khi nào công đức tròn đầy và phước đức đầy đủ, mới được gọi là ‘Lưỡng Túc Tôn.’ Phước đức là cái mà chúng ta làm lợi ích cho người, trong khi công đức là cái mà chúng ta tu tập để cải thiện tự thân như giảm thiểu tham sân si. Hai thứ phước đức và công đức phải được tu tập cùng một lúc. Hai từ này thỉnh thoảng được dùng lẫn lộn. Tuy nhiên, có sự khác biệt đáng kể. Phước đức bao gồm tài vật của cõi nhân thiên, nên chỉ tạm bợ và còn trong vòng luân hồi sanh tử. Trái lại, công đức siêu việt khỏi luân hồi sanh tử để dẫn đến Phật quả. Cùng một hành động có thể dẫn đến hoặc phước đức, hoặc công đức. Nếu chúng ta bố thí với ý định được phước báu nhân thiên thì chúng ta gặt được phần phước đức, nếu chúng ta bố thí với tâm ý giảm thiểu tham sân si thì chúng ta đạt được phần công đức.

Nói cách khác, công đức là thực hành cái gì thiện lành như giảm thiểu tham, sân, si. Công đức là hạnh tự cải thiện mình, vượt thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử để đi đến Phật quả. Sức mạnh làm những việc công đức, giúp vượt qua bờ sanh tử và đạt đến quả vị Phật. Phước đức được thành lập bằng cách giúp đỡ người khác, trong khi công đức nhờ vào tu tập để tự cải thiện mình và làm giảm thiểu những ham muốn, giận hờn, si mê. Cả phước đức và công đức phải được tu tập song hành. Hai từ này thỉnh thoảng được dùng lẫn lộn. Tuy nhiên, sự khác biệt chính yếu là phước đức mang lại hạnh phúc, giàu sang, thông thái, vân vân của bậc trời người, vì thế chúng có tính cách tạm thời và vẫn còn bị luân hồi sanh tử. Công đức, ngược lại giúp vượt thoát khỏi luân hồi

sanh tử và dẫn đến quả vị Phật. Cùng một hành động bố thí với tâm niệm đạt được quả báo trần tục thì mình sẽ được phước đức; tuy nhiên, nếu mình bố thí với quyết tâm giảm thiểu tham lam bợn xén, mình sẽ được công đức. Phước đức tức là công đức bên ngoài, còn công đức là do công phu tu tập bên trong mà có. Công đức do thiên tập, dù trong chốc lát cũng không bao giờ mất. Có người cho rằng ‘Nếu như vậy tôi khỏi làm những phước đức bên ngoài, tôi chỉ một bề tích tụ công phu tu tập bên trong là đủ’. Nghĩ như vậy là hoàn toàn sai. Người Phật tử chơn thuần phải tu tập cả hai, vừa tu phước mà cũng vừa tu tập công đức, cho tới khi nào công đức tròn đầy và phước đức đầy đủ, mới được gọi là ‘Lưỡng Túc Tôn.’ Vua Lương Võ Đế vời Tổ đến Nam Kinh để triều kiến. Vua hỏi: “Từ khi tức vị đến nay, trăm đã cho tạo chùa, sao chép kinh điển và độ Tăng rất nhiều. Công đức như vậy lớn như thế nào?” “Không có công đức gì cả,” là câu trả lời. Tổ lại nói tiếp: “Tất cả những công việc ấy chỉ là những quả báo nhỏ của một cái thân hữu lậu, như bóng theo hình, tuy có mà không phải thật.” Võ Đế hỏi: “Vậy đúng nghĩa thế nào là công đức?” Bồ Đề Đạt Ma đáp: “Đó là sự thanh tịnh, giác ngộ, sự hoàn mãn, và thâm thúy. Công đức như thế không xây dựng bằng phương tiện thế gian.” Võ Đế lại hỏi: “Thế nào là Thánh Đế đệ nhất nghĩa?” “Tổ trả lời: “Rỗng tuếch, không có Thánh Đế gì hết.” Vua lại hỏi tiếp: “Vậy ai đang diện kiến trăm đây?” Tổ nói: “Không biết.” Võ Đế không hiểu Tổ muốn nói gì. Sau cuộc nói chuyện nổi tiếng với vua Hán Vũ Đế, Tổ đã vượt dòng Dương Tử và đến Lạc Dương, kinh đô của Bắc Ngụy. Người ta nói Tổ đã dùng “Lư Diệp”, tức là chiếc thuyền bằng lá cây lau để vượt sông Dương Tử. Sau một thời gian ở đây, Tổ đến Ngũ Đài Sơn và trú tại Thiếu Lâm Tự, nơi đây ngài diện bích (ngồi xoay mặt vào tường) trong 9 năm trường. Qua cuộc đối thoại với Võ Đế, ta thấy rõ rằng cốt lõi chủ thuyết của Tổ Bồ Đề Đạt Ma là triết lý “Không Tánh” (sunyata), mà cái không thì không thể nào chứng minh được. Do đó, Bồ Đề Đạt Ma cũng đã đối đáp dưới hình thức phủ định. Về sau này, Võ Đế hỏi Chí Công về cuộc đối thoại với Bồ Đề Đạt Ma, Chí Công nói: "Người ấy là Quan Âm Bồ Tát muốn truyền tâm ấn của Phật. Bây giờ dầu cho Bệ Hạ cố tìm người ấy cũng vô ích mà thôi. Dầu cho dân cả xứ này có đuổi theo ông ta, ông ta cũng không bao giờ quay trở lại đâu." Khi nói về ảnh hưởng của đạo Phật trên đời sống và nền văn hóa của người Trung Hoa, chúng ta không thể không nói đến khuynh hướng bí hiểm

này của triết lý Bồ Đề Đạt Ma, vì rõ ràng là khuynh hướng này đã tác động nhiều trên sự hình thành tinh thần Phật giáo Trung Hoa, và từ đó xuất hiện Phật giáo Thiền tông. Thiền giả khắp nơi nhảy không qua khỏi chỗ này. Tổ Bồ Đề Đạt Ma cho họ một nhác dao đứt sạch mọi thứ. Ngày nay có một số người lầm hiểu! Trở lại đùa với tinh thần của chính mình, trợn mắt nói: "Rỗng thênh không Thánh." Thật may, chỗ này không dính dáng gì với nó. Thiền sư Ngũ Tổ Pháp Diễn có lần nói: "Chỉ câu 'Rỗng thênh không Thánh' nếu người thấu được về nhà ngồi an ổn (qui gia ổn tọa)." Tất cả những thứ này đang tạo ra nhiều phức tạp, nhưng cũng không ngừng được Tổ Bồ Đề Đạt Ma vì người mà đập nát thùng sơn. Trong tất cả thì Tổ Bồ Đề Đạt Ma thật là kỳ đặc nhất. Chân lý linh thánh chính là Tánh Không Vô Biên, ở đâu mà người ta có thể vạch ra các tướng của của nó được? Thật vậy, khi Võ Đế hỏi: "Vậy ai đang diện kiến trẫm đây?" Bồ Đề Đạt Ma nói: "Không biết." Võ Đế không hiểu Tổ muốn nói gì. Sau cuộc nói chuyện nổi tiếng với vua Hán Vũ Đế, Tổ đã vượt dòng Dương Tử và đến Lạc Dương, kinh đô của Bắc Ngụy. Nhưng mà hãy còn lăm gai góc phía sau ông! Dầu cho tất cả mọi người trong xứ này có đuổi theo ông ta thì cũng chỉ là vô ích mà thôi vì ông không trở lại đâu. Chúng ta đừng uống công nghi về ông nữa. Vì vậy nên người ta nói: "Nếu hành giả tham thấu một câu thì cùng lúc ngàn câu muôn câu đồng thấu." Rồi thị tự nhiên nằm ngồi đều yên định. Người xưa nói: "Tan xương nát thịt chưa đủ đền; khi một câu rõ suốt, vượt qua trăm ức." Tổ Bồ Đề Đạt Ma đối đầu thẳng với Vua Lương Vũ Đế, một phen muốn chịu cho vua thấy! Vua chẳng ngộ lại đem cái chấp nhân ngã mà hỏi lại: "Đối diện trẫm là ai?" Lòng từ bi của Tổ Bồ Đề Đạt Ma quá lắm; nên lần nữa lại nói với nhà vua: "Chẳng biết." Ngay lúc đó Vũ Đế sửng sốt, không hiểu ý của Tổ. Khi hành giả đến được chỗ này, có việc hay không việc lại đều không kham được. Qua thí dụ này, chúng ta thấy vào thế kỷ thứ sáu, tổ Bồ Đề Đạt Ma thấy cần phải đến Trung Hoa để truyền tâm ấn cho những người có căn cơ Đại Thừa. Chủ đích của chuyến đi truyền giáo của ngài là vạch bày những lớp mê, chẳng lập ngôn ngữ văn tự, chỉ thẳng tâm người để thấy tánh thành Phật.

Về sau này, trong Kinh Pháp Bảo Đàn, phẩm thứ ba, Lục Tổ Huệ Năng bảo Vi Thứ Sử: "Võ Đế tâm tà, không biết chánh pháp, cất chùa độ Tăng, bố thí thiết trai, đó gọi là cầu phước, chớ không thể đem phước đổi làm công đức được. Công đức là ở trong pháp thân, không

phải do tu phước mà được.” Tổ lại nói: “Thấy tánh ấy là công, bình đẳng ấy là đức. Mỗi niệm không ngưng trệ, thường thấy bản tánh, chân thật diệu dụng, gọi là công đức. Trong tâm khiêm hạ ấy là công, bên ngoài hành lễ phép ấy là đức. Tự tánh dựng lập muôn pháp là công, tâm thể lìa niệm ấy là đức. Không lìa tự tánh ấy là công, ứng dụng không nhiễm là đức. Nếu tìm công đức pháp thân, chỉ y nơi đây mà tạo, ấy là chơn công đức. Nếu người tu công đức, tâm tức không có khinh, mà thường hành khắp kính. Tâm thường khinh người, ngô ngã không dứt tức là không công, tự tánh hư vọng không thật tức tự không có đức, vì ngô ngã tự đại thường khinh tất cả. Nay thiện tri thức, mỗi niệm không có gián đoạn ấy là công, tâm hành ngay thẳng ấy là đức; tự tu tánh, ấy là công, tự tu thân ấy là đức. Nay thiện tri thức, công đức phải là nơi tự tánh mà thấy, không phải do bố thí cúng dường mà cầu được. Ấy là phước đức cùng với công đức khác nhau. Võ Đế không biết chân lý, không phải Tổ Sư ta có lỗi.”

Cũng theo Kinh Pháp Bảo Đàn, chương thứ sáu, Lục Tổ dạy: “Nay thiện tri thức! Từ Pháp thân suy nghĩ tức là Hóa thân Phật, niệm niệm tự tánh tự kiến tức là Báo Thân Phật, tự ngộ tự tu, tự tánh công đức, ấy là chơn thật quy y. Da thịt là sắc thân, sắc thân đó là nhà cửa, không nói là quy y vậy. Chỉ ngộ tự tánh ba thân tức là biết được tự tánh Phật. Tôi có một bài tụng Vô Tướng, nếu người hay trì tụng, ngay nơi lời nói liền khiến cho ông, tội mê từ nhiều kiếp, một lúc liền tiêu diệt. Tụng rằng:

Người mê tu phước chẳng tu đạo,
Chỉ nói tu phước liền là đạo,
Bố thí cúng dường phước vô biên,
Trong tâm ba ác xưa nay tạo.
Nghĩ muốn tu phước để diệt tội,
Đời sau được phước, tội vẫn còn,
Chỉ hưởng trong tâm trừ tội duyên,
Mỗi người tự tánh chơn sám hối.
Chợt gặp Đại Thừa chơn sám hối,
Trừ tà hành chánh tứ không tội,
Học đạo thường nơi tự tánh quán,
Tức cùng chư Phật đồng một loại.
Tổ ta chỉ truyền pháp đốn giáo,
Khắp nguyện kiến tánh đồng một thể.

Nếu muốn đời sau tìm Pháp thân,
 Là các pháp tướng trong tâm rửa sạch.
 Nỗ lực tự thấy chớ lơ là,
 Một niệm chột dứt một đời thôi.
 Nếu gặp Đại Thừa được thấy tánh,
 Thành tâm cung kính chấp tay cầu.

Tổ nói: “Nầy thiện tri thức! Phải tụng lấy, y đây tu hành, ngay nơi lời nói mà thấy tánh, tuy cách tôi ngàn dặm như thường ở bên cạnh tôi; một lời nói này mà chẳng ngộ tức là đối diện với tôi mà cách xa ngàn dặm, đâu cần từ xa đến đây. Trân trọng đi được an vui.”

Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng bất cứ thứ gì trong vòng sanh tử đều là hữu lậu. Ngay cả phước đức và công đức hữu lậu đều dẫn tới tái sanh trong cõi luân hồi. Chúng ta đã nhiều đời kiếp lăn trôi trong vòng hữu lậu, bây giờ muốn chấm dứt hữu lậu, chúng ta không có con đường nào khác hơn là lợi ngược dòng hữu lậu. Vô lậu cũng như một cái chai không bị rò rỉ, còn với con người thì không còn những thói hư tật xấu. Như vậy con người ấy không còn tham tài, tham sắc, tham danh tham lợi nữa. Tuy nhiên, Phật tử chân thuần không nên lầm hiểu về sự khác biệt giữa “lòng tham” và “những nhu cầu cần thiết.” Nên nhớ, ăn, uống, ngủ, nghỉ chỉ trở thành những lậu hoặc khi chúng ta chịu chuộng chúng một cách thái quá. Phật tử chân thuần chỉ nên ăn, uống ngủ nghỉ sao cho có đủ sức khỏe tiến tu, thế là đủ. Trái lại, khi ăn chúng ta ăn cho thật nhiều hay lựa những món ngon mà ăn, là chúng ta còn lậu hoặc.

Virtues in the First Patriarch Bodhidharma's & His Disciples' Methods of Zen

It should be reminded that merit is obtained from doing the Buddha work, while virtue gained from one's own practice and cultivation. If a person can sit stillness for the briefest time, he creates merit and virtue which will never disappear. Someone may say, 'I will not create any more external merit and virtue; I am going to have only inner merit and virtue.' It is totally wrong to think that way. A sincere Buddhist should cultivate both kinds of merit and virtue. When your merit and virtue are perfected and your blessings and wisdom are complete, you will be

known as the 'Doubly-Perfected Honored One.' Merit is what one establishes by benefitting others, while virtue is what one practices to improve oneself such as decreasing greed, anger and ignorance. Both merit and virtue should be cultivated side by side. These two terms are sometimes used interchangeably. However, there is a crucial difference. Merits are the blessings (wealth, intelligence, etc) of the human and celestial realms; therefore, they are temporary and subject to birth and death. Virtue, on the other hand, transcend birth and death and lead to Buddhahood. The same action of giving charity can lead to either Merit or Virtue. If you give charity with the mind to obtain mundane rewards, you will get Merit; however, if you give charity with the mind to decrease greed, you will obtain virtue.

In other words, virtue is practicing what is good like decreasing greed, anger and ignorance. Virtue is to improve oneself, which will help transcend birth and death and lead to Buddhahood. Merit is what one established by benefitting others, while virtue is what one practices to improve oneself such as decreasing greed, anger, and ignorance. Both merit and virtue should be cultivated side by side. These two terms are sometimes used interchangeably. However, there is a crucial difference. Merits are the blessings (wealth, intelligence, etc) of the human and celestial realms; therefore, they are temporary and subject to birth and death. Virtue, on the other hand, transcend birth and death and lead to Buddhahood. The same action of giving charity with the mind to obtain mundane rewards, you will get merit; however, if you give charity with the mind to decrease greed and stingy, you will obtain virtue. Merit is obtained from doing the Buddha work, while virtue gained from one's own practice and cultivation. If a person can sit stillness for the briefest time, he creates merit and virtue which will never disappear. Someone may say, 'I will not create any more external merit and virtue; I am going to have only inner merit and virtue.' It is totally wrong to think that way. A sincere Buddhist should cultivate both kinds of merit and virtue. When your merit and virtue are perfected and your blessings and wisdom are complete, you will be known as the 'Doubly-Perfected Honored One.' The Emperor Wu-Ti invited him to Nanking for an audience. The Emperor said: "Since my enthronement, I have built many monasteries, copied many holy writings and invested many priests and nuns. How great is the merit

due to me?" "No merit at all," was the answer. Bodhidharma added: "All these things are merely insignificant effects of an imperfect cause. It is the shadow following the substance and is without real entity." The emperor asked: "Then, what is merit in the true sense of the word?" Bodhidharma replied: "It consists in purity and enlightenment, completeness and depth. Merit as such cannot be accumulated by worldly means." The emperor asked again: "What is the Noble Truth in its highest sense?" Bodhidharma replied: "It is empty, no nobility whatever." The emperor asked: "Who is it then that facing me?" Bodhidharma replied: "I do not know, Sir." The Emperor could not understand him. Bodhidharma was famous for his interview with Emperor Han Wu Ti. But after that, Bodhidharma went away. He crossed the Yangtze River and reached the capital, Lo-Yang, of Northern Wei. People said Bodhidharma used the rush-leaf boat to cross the Yangtse River. After a sojourn there he went to Mount Wu-T'ai-Shan and resided in the Shao-Lin Temple where he meditated (facing the wall) for nine years in silence and departed. As is clear from the dialogue between the emperor and Bodhidharma, the essential core of Bodhidharma's doctrine is the philosophy of emptiness (sunyata), and sunyata is beyond demonstration of any kind. Therefore, Bodhidharma also replied in the negative form. Later, Wu-ti asked Chih-kung about this interview with Bodhidharma. Said Chih-kung: "He is a Kuan-Yin Bodhisattva attempting to transmit the seal of the Buddha-mind. It is of no use for your Majesty to try to send for him. Even when all the people in this land run after him, he will never turn back." When we speak of the Buddhist influence on the life and literature of the Chinese people, we should keep this mystic trend of Bodhidharma's philosophy in mind, for there is no doubt that it has had a great deal to do with the moulding of the spirit of Chinese Zen Buddhism. Zen practitioners in the world can leap clear of this. Bodhidharma gives them a single swordblow that cuts off everything. These days how people misunderstand! They go on giving play to their spirits, put a glare in their eyes and say, "Empty, without holiness!" Fortunately, this has nothing to do with it. Zen master Wu Tsu once said, "If only you can penetrate 'empty, without holiness,' then you can return home and sit in peace." All this amounts to creating complications; still, it does not stop Bodhidharma from smashing the

lacquer bucket for others. Among all, Bodhidharma is most extraordinary. The sacred truth is Vast Emptiness itself, and where can one point out its marks? In fact, when the emperor asked: "Who is it then that facing me?" Bodhidharma replied: "I do not know, Sir." The Emperor could not understand him. After that, Bodhidharma went away. He crossed the Yangtze River and reached the capital, Lo-Yang, of Northern Wei. But what thorny brambles that have grown after him! Even the entire populace of the land pursued, there is no turning back for him. So it is said, "If you can penetrate a single phrase, at the same moment you will penetrate a thousand phrases, ten thousand phrases." Then naturally you can cut off, you can hold still. An Ancient said, "Crushing your bones and dismembering your body would not be sufficient requital; when a single phrase is clearly understood, you leap over hundreds of millions." Bodhidharma confronted Emperor Wu directly; how he indulged! The Emperor did not awaken; instead, because of his notions of self and others, he asked another question, "Who is facing me?" Bodhidharma's compassion was excessive; again he addressed him, saying, "I don't know." At this, Emperor Wu was taken aback; he did not know what Bodhidharma meant. When Zen practitioners get to this point, as to whether there is something or there isn't anything, pick and you fail. Through this koan, we see that in the sixth century, Bodhidharma saw that he need to go to China to transmit the Mind seal to people who had the capability of the Great Vehicle. The intent of his mission was to arouse and instruct those mired in delusion. Without establishing written words, he pointed directly to the human mind for them to see nature and fulfill Buddhahood.

Later, in the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Three, the Sixth Patriarch Hui-Neng told Magistrate Wei, "Emperor Wu of Liang's mind was wrong; he did not know the right Dharma. Building temples and giving sanction to the Sangha, practicing giving and arranging vegetarian feasts is called 'seeking blessings.' Do not mistake blessings for merit and virtue. Merit and virtue are in the Dharma body, not in the cultivation of blessings." The Master further said, "Seeing your own nature is merit, and equanimity is virtue. To be unobstructed in every thought, constantly seeing the true, real, wonderful function of your original nature is called merit and virtue. Inner humility is merit and the outer practice of reverence is virtue.

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

Also according to the Platform Sutra, Chapter Six, the Sixth Patriarch taught: "Good Knowing Advisors, the Dharma body of the Buddha is basically complete. To see your own nature in every thought is the Reward body of the Buddha. When the Reward body thinks and calculates, it is the Transformation body of the Buddha. Awaken and cultivate by your own efforts the merit and virtue of your self-nature. That is truly taking refuge. The skin and flesh of the physical body are like an inn to which you cannot return. Simply awaken to the three bodies of your self-nature and you will understand the self-nature Buddha. I have a verse without marks. If you can recite and memorize it, it will wipe away accumulated aeons of confusion and offenses as soon as the words are spoken. The verse runs:

A confused person will foster blessings, but not cultivate the Way
 And say, "To practice for the blessings is practice of the way."
 While giving and making offerings bring blessings without limit,
 It is in the mind that the three evils have their origins.
 By seeking blessings you may wish to obliterate offenses.
 But in the future, though you are blessed, offenses still remain.
 You ought to simply strike the evil conditions from your mind.
 By true repentance and reform within your own self-nature.

A sudden awakening: the true repentance
and reform of the Great Vehicle; you must cast out the deviant,
and practice the right, to be without offense.

To study the Way, always look within your own self-nature;

You are then the same in kind and lineage as all Buddhas.

Our Patriarch passed along only this sudden Teaching,

Wishing that all might see the nature and be of one substance.

In the future if you wish to find the Dharma-body,

Detach yourself from Dharma marks and Inwardly wash the mind.

Strive to see it for yourself and do not waste your time,

For when the final thought has stopped your life comes to an end.

Enlightenment to the Great Vehicle you can see your nature;

So reverently join your palms, and seek it with all your heart.

The Master said, “Good Knowing Advisors, all of you should take up this verse and cultivate according to it. If you see your nature at the moment these words are spoken, even if we are a thousand miles apart you will always be by my side. If you do not awaken at the moment of speaking, then, though face to face, we are a thousand miles apart, so why did you bother to come from so far? Take care of yourselves and go well.”

Zen practitioners should always remember that whatever is in the stream of births and deaths. Even conditioned merits and virtues lead to rebirth within samsara. We have been swimming in the stream of outflows for so many aeons, now if we wish to get out of it, we have no choice but swimming against that stream. To be without outflows is like a bottle that does not leak. For human beings, people without outflows means they are devoided of all bad habits and faults. They are not greedy for wealth, sex, fame, or profit. However, sincere Buddhists should not misunderstand the differences between “greed” and “necessities”. Remember, eating, drinking, sleeping, and resting, etc will become outflows only if we overindulge in them. Sincere Buddhists should only eat, drink, sleep, and rest moderately so that we can maintain our health for cultivation, that’s enough. On the other hand, when we eat, we eat too much, or we try to select only delicious dishes for our meal, then we will have an outflow.

Chương Mười Hai

Chapter Twelve

Tu Cái Tâm Được Truyền Bởi Chư Phật

I. Tức Tâm Tức 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. Sở 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: “Hòa Thượng vì cái gì nói tức tâm tức Phật?” Sư đáp: “Vì dõ con nít khóc.” Vị Tăng hỏi: “Con nít nín rồi thì thế nào?” Sư đáp: “Phi tâm phi Phật.” Vị Tăng lại hỏi: “Người trừ được hai thứ này rồi, phải dạy thế nào?” Sư đáp: “Nói với y là Phi Vật.” Vị Tăng lại

hỏi: “Khi chợt gặp người thế ấy đến thì phải làm sao?” Sư đáp: “Hãy dạy y thể hội đại đạo.”

II. Tâm Truyền Tâm Trong Tu Tập Thiền:

Tâm Truyền Tâm là một lối biệt truyền ngoài giáo điển theo truyền thống. Từ ngữ “Tâm Truyền Tâm” là thuật ngữ của nhà Thiền ám chỉ việc một thiền sư trao truyền y pháp cho đệ tử làm người kế vị Pháp của dòng Thiền. Khái niệm “Truyền từ Tâm Tinh Thần sang Tâm Tinh Thần” trở thành khái niệm trung tâm của Thiền Tông, nghĩa là sự hiểu biết được giữ gìn và truyền thụ bên trong chứ không phải là sự hiểu biết qua sách vở, mà là sự hiểu biết trực giác và trực tiếp về hiện thực thật. Hiện thực này có được nhờ ở sự thể nghiệm của cá nhân mà có được. Đó chính là mục đích của sự đào tạo thiền của một thiền sư đối với học trò của mình. Theo truyền thống Thiền tông, giáo pháp nhà Thiền được truyền trực tiếp từ tâm của vị Thầy đến tâm của đệ tử mà không phải dùng đến ngôn từ hay khái niệm. Việc này đòi hỏi người đệ tử phải chứng tỏ cho thầy mình thấy sự chứng nghiệm chân lý trực tiếp của mình. Như vậy, tâm truyền tâm là truyền thẳng từ tâm qua tâm bằng trực giác, đối lại với lấy văn tự mà truyền pháp. Thiền pháp nhấn mạnh tầm quan trọng của việc tiếp xúc cá nhân trong quá trình truyền dạy giữa thiền sư và môn đệ hơn là việc nghiên cứu kinh văn. Chính vì vậy mà các thiền giả Nhật Bản ở thời kỳ đầu có khuynh hướng học tiếng Trung Hoa hay ít nhất học viết được Hán tự với mức độ thông thạo đủ để thực hiện bút đàm với các vị sư Trung Hoa. Việc truyền từ tâm sang tâm là khởi đầu của việc 'truyền đặc biệt, ngoài kinh điển', như Thiền đã tự gọi mình. Câu chuyện này bắt nguồn từ một bộ kinh mang tên 'Đại Phạm Thiên Vương Vấn Phật Kinh', kể lại một chuyến thăm của các vị Bà La Môn của một ngôi đền Ấn giáo đến thăm các môn đồ của Phật trên núi Linh Thứu, đã dâng Phật một cành hoa Kim Đàn Mộc (Ba La vàng) rồi xả thân làm sàng tọa thỉnh Phật thuyết pháp. Đức Thế Tôn đang tọa, giờ cành hoa lên và vừa dùng mấy ngón tay xoay bông cho đại chúng xem, và vừa mỉm cười, nhưng không nói lời nào. Không một ai ở đó hiểu Thế Tôn muốn nhắn nhủ gì, duy chỉ một mình Ca Diếp mỉm cười đáp lại thầy mình. Khi đức Thế Tôn niêm hoa, Ca Diếp phá nhan vi tiếu (Thế Tôn niêm khởi nhất chi hoa, Ca Diếp kim triêu đắc đáo gia). Hành giả tu Thiền

hãy mở mắt lớn lên mà nhìn một cách cẩn thận. Ngàn núi ngăn cách người tư duy khỏi người thật sự có mặt trong hiện tại.

III. Tu Cái Tâm Được Truyền Bởi Chư Phật

Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển III, Huệ Khả đã cố gắng trình bày đủ mọi cách về bốn thể của tâm, nhưng không thực chứng được chính cái chân lý. Một hôm, Huệ Khả nói: “Con đã dứt hết chư duyên.” Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma chỉ nói: “Không! Không!” Bồ Đề Đạt Ma không chú ý giải thích cho Huệ Khả cái gì là tâm yếu trong trạng thái vô tâm; đó là trạng thái thanh tịnh. Về sau này, Huệ Khả nói: “Con đã biết làm sao để dứt hết chư duyên rồi.” Bồ Đề Đạt Ma hỏi: “Ông không biến thành đoạn diệt chứ?” Huệ Khả nói: “Bạch thầy, không. Chẳng thành đoạn diệt.” Bồ Đề Đạt Ma lại hỏi: “Lấy gì làm tin là người chẳng thành đoạn diệt?” Huệ Khả nói: “Vì con biết bằng cách tự nhiên nhất, còn nói thì chẳng được.” Bồ Đề Đạt Ma nói: “Đó là chỗ tâm truyền của chư Phật, Người chớ có nghi ngờ gì về nó!” Cuối cùng Huệ Khả được truyền y bát làm Nhị Tổ Thiên Tông Trung Hoa kế nghiệp tổ Bồ Đề Đạt Ma. Qua lời dạy này của Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma, Ngài nhấn nhủ chư đệ tử về sau này cứ nhắm thẳng vào tâm mà một vị thầy trao cho đệ tử khi vị đệ tử đã sẵn sàng nhận lời dạy. Có nghĩa là “Trực Chỉ Nhân Tâm, Kiến Tánh Thành Phật.” Có nhiều cách chỉ thẳng vào tâm như dùng chiếc giày đánh vào đệ tử hay la hét người đệ tử này. Đây là lời dạy riêng cho từng đệ tử của từng vị thầy. Chỉ thẳng vào tâm người, qua đó người ta thấy được tánh của chính mình và thành Phật. Đây là hai trong tám nguyên tắc căn bản, của trực giác hay liên hệ trực tiếp với tâm linh của trường phái Thiên Tông. Trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật. 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. Trong nhà Thiền, thấy được tự tánh có nghĩa là đạt được Phật quả hay thành Phật.

***To Cultivate the Mind-Essence
Transmitted by All Buddhas***

I. One's Own Mind Is 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.”

II. Mind-To-Mind Transmission In Cultivation of Zen:

Mind-To-Mind-Transmission means a special transmission outside the teaching of textual tradition. The phrase “Transmitting Mind Through Mind” is a Ch’an expression for the authentic transmission of Buddha-Dharma from master to students and dharma successors within the lineages of transmission of the Ch’an tradition. The notion of “Transmission from heart-mind to heart-mind” became a central notion of Zen. That is to say what preserved in the lineage of the tradition and “transmitted” is not book knowledge in the form of “teachings” from sutras, but rather an immediate insight into the true nature of reality, one’s own immediate experience, to which an enlightened master can lead a student through training in the way of Zen. According to Zen tradition, its teachings are passed on directly from the mind of the master to that of the disciple, without recourse to words and concepts. This requires that students demonstrate their direct experience of truth to their teachers, who serve as the arbiters who authenticate the experience. So, mind transmitting the mind means to be transmitted without words, or transmitted from 'master's soul to student's soul' (Ishin-denshin (jap), as contrasted with the written word. Direct transmission from mind to mind (the intuitive principle of the Zen or Intuitive school). Zen stresses the importance of personal contact between master and disciple rather than the study of written texts. Thus, early Japanese monks had a strong incentive to learn to speak Chinese, or at least to write the colloquial language with sufficient fluency to be able to carry on "brush talk" with their masters. The transmission from heart-mind to heart-mind is the beginning of the "Special transmission

outside the orthodox teaching," as Zen calls itself. The story begins with a sutra, the "Ta-fan T'ien-wang Wen Fo Ching." In it it is told that once Brahma, the highest deity in the Hinduist assembly of gods, visited a gathering of disciples of the Buddha on Mount Gridhrakuta (Vulture Peak Mountain). He presented the Buddha with a garland of flowers and requested him respectfully to expound the dharma. However, instead of giving a discourse, the Buddha only took a flower and twirled it, while smiling silently, between the fingers of his raised hand. None of the gathering understood except for Kashyapa, who responded with a smile. When the World-Honored One holds up a flower to the assembly. Mahakasyapa's face is transformed, and he smiles. Zen practitioners should open your eyes and look carefully. A thousand mountain ranges separate the one who reflects from the one who is truly present.

III. To Cultivate the Mind-Essence Transmitted by All Buddhas

According to the Records of the Transmission of the Lamp, Hui K'o tried variously to explain the reason of mind, but failed to realize the truth itself. One day, Hui K'o said to Bodhidharma: "I have ceased all activities." The First Patriarch Bodhidharma simply said: "No! No!" Bodhidharma never proposed to explain to his disciple what was the mind-essence in its thoughtless state; that is, in its pure being. Later, Hui K'o said: "I know now how to keep myself away from all relationships." Bodhidharma queried: "You make it a total annihilation, do you not?" Hui K'o said: "No, master. I do not make it a total annihilation." Bodhidharma asked: "How do you testify your statement?" Hui K'o said: "For I know it always in a most intelligible manner, but to express it in words, that is impossible." Bodhidharma said: "Thereupon, that is the mind-essence itself transmitted by all the Buddhas. Harbour no doubt about it!" Eventually Hui-K'o received the teaching directly "mind-to-mind." Subsequently, he inherited his robe and alms-bowl to become the Second Patriarch of the Chinese Zen Sect (the successor of Bodhidharma). Through this teaching from the First Patriarch Bodhidharma, the Patriarch wanted to remind his later disciples a pointing-out instruction, a direction instruction on the nature of the mind which a guru gives the student when the student is ready for the instructions. It is to say: "Pointing Directly to the Mind to See

Your Own Nature and Reach Buddhahood." It takes many forms: slapping the student with a shoe, shouting at the student. This is individual to each master and each student. Directly pointing to the mind of man; through it one sees one's own nature and becomes a Buddha. It points directly to the human mind. This is one of the eight fundamental principles, intuitional or relating to direct mental vision of the Zen School. Point directly to the mind to see your own nature and reach Buddhahood. 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. In Zen Buddhism, to behold the Buddha-nature means to reach the Buddhahood or to attain enlightenment.

Chương Mười Ba
Chapter Thirteen

Khuếch Nhiên Vô Thánh: Công Án
Đầu Tiên Trong Tu Tập Thiền Công Án

Công Án Rỗng thênh không Thánh của Tổ Bồ Đề Đạt Ma. Tổ Bồ Đề Đạt Ma xuất hiện trong thí dụ thứ nhất của Bích Nham Lục. Chúng ta có thể biết thêm về tâm của ngài và về đệ nhất nghĩa đế qua thí dụ này của ngài. Trong những bức tranh Thiền, người ta thường vẽ Bồ Đề Đạt Ma, Sơ Tổ Thiền Tông Trung Hoa với khuôn mặt u ám và dữ dằn và đôi mắt ốc nhồi to tướng. Truyền thuyết kể rằng Sơ Tổ đã cắt lia đôi mí mắt để luôn luôn tỉnh và thức. Theo Bích Nham Lục, tấc 1, theo Tổ Bồ Đề Đạt Ma, Thánh Đế Nhứt Nghĩa có nghĩa là chân đế và tục đế không hai. Qua chân đế chúng ta hiểu được cái phi hữu; và qua tục đế chúng ta hiểu được cái phi vô. Đây chính là chỗ cực diệu cùng huyền của giáo lý nhà Phật. Bên cạnh đó, qua cuộc đối thoại với Võ Đế, ta thấy rõ ràng cốt lõi chủ thuyết của Tổ Bồ Đề Đạt Ma là triết lý “Không Tánh” (sunyata), mà cái không thì không thể nào chứng minh được. Do đó, Bồ Đề Đạt Ma cũng đã đối đáp dưới hình thức phủ định. Khi nói về ảnh hưởng của đạo Phật trên đời sống và nền văn hóa của người Trung Hoa, chúng ta không thể không nói đến khuynh hướng bí hiểm này của triết lý Bồ Đề Đạt Ma, vì rõ ràng là khuynh hướng này đã tác động nhiều trên sự hình thành tinh thần Phật giáo Trung Hoa, và từ đó xuất hiện Phật giáo Thiền tông. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển III, Vua Lương Võ Đế vời Tổ đến Nam Kinh để triều kiến. Vua hỏi: “Từ khi tức vị đến nay, trăm đã cho tạo chùa, sao chép kinh điển và độ Tăng rất nhiều. Công đức như vậy lớn như thế nào?” “Không có công đức gì cả,” là câu trả lời. Tổ lại nói tiếp: “Tất cả những công việc ấy chỉ là những quả báo nhỏ của một cái thân hữu lậu, như bóng theo hình, tuy có mà không phải thật.” Võ Đế hỏi: “Vậy đúng nghĩa thế nào là công đức?” Bồ Đề Đạt Ma đáp: “Đó là sự thanh tịnh, giác ngộ, sự hoàn mãn, và thâm thúy. Công đức như thế không xây dựng bằng phương tiện thế gian.” Võ Đế lại hỏi: “Thế nào là Thánh Đế đệ nhất nghĩa?” “Tổ trả lời: “Rỗng tuếch, không có Thánh

Đế gì hết.” Vua lại hỏi tiếp: “Vậy ai đang diện kiến trẫm đây?” Tổ nói: “Không biết.” Lương Võ Đế làm điều lành với hy vọng tích tụ được công đức. Bồ Đề Đạt Ma gạt bỏ ý tưởng đó của nhà vua và đưa nhà vua đến trọng tâm giáo huấn của mình: 'Việc tu tập của Bệ hạ vẫn còn chưa tách khỏi con người Bệ hạ. Khi tâm thức của Bệ hạ thanh tịnh, Bệ hạ sống trong một thế giới thanh tịnh. Khi bệ hạ còn chấp những điều được và mất, Bệ hạ sống trong thế giới mê hoặc.' Vị Hoàng đế cố hỏi thêm: 'Thế nào là Thánh đế đệ nhất nghĩa?' Câu đáp của Bồ Đề Đạt Ma như đập vào tai: 'Hoàn toàn rỗng không, không có gì là thánh.' Không chấp trước bất cứ điều gì. 'Thánh' chỉ là một từ ngữ. Vũ trụ bao la năng động của thực tướng tuyệt đối nở rộ và đó là điều bình thường. Lương Võ Đế hỏi: "Đối diện với trẫm là ai?" Tổ đáp: "Chẳng biết." Võ Đế không hiểu Tổ muốn nói gì. Sau cuộc nói chuyện nổi tiếng với vua Hán Vũ Đế, Tổ đã vượt dòng Dương Tử và đến Lạc Dương, kinh đô của Bắc Ngụy. Người ta nói Tổ đã dùng “Lư Diệp”, tức là chiếc thuyền bằng lá cây lau để vượt sông Dương Tử. Sau một thời gian ở đây, Tổ đến Ngũ Đài Sơn và trú tại Thiếu Lâm Tự, nơi đây ngài diện bích (ngồi xoay mặt vào tường) trong 9 năm trường.

Về sau này, Võ Đế hỏi Chí Công về cuộc đối thoại với Bồ Đề Đạt Ma, Chí Công nói: "Người ấy là Quan Âm Bồ Tát muốn truyền tâm ấn của Phật. Bây giờ dầu cho Bệ Hạ cố tìm người ấy cũng vô ích mà thôi. Dầu cho dân cả xứ này có đuổi theo ông ta, ông ta cũng không bao giờ quay trở lại đâu." Khi nói về ảnh hưởng của đạo Phật trên đời sống và nền văn hóa của người Trung Hoa, chúng ta không thể không nói đến khuynh hướng bí hiểm này của triết lý Bồ Đề Đạt Ma, vì rõ ràng là khuynh hướng này đã tác động nhiều trên sự hình thành tinh thần Phật giáo Trung Hoa, và từ đó xuất hiện Phật giáo Thiền tông. Thiền giả khắp nơi nhảy không qua khỏi chỗ này. Tổ Bồ Đề Đạt Ma cho họ một nhát dao đứt sạch mọi thứ. Ngày nay có một số người lầm hiểu! Trở lại đùa với tinh thần của chính mình, trợn mắt nói: "Rỗng thênh không Thánh." Thật may, chỗ này không dính dáng gì với nó. Qua cuộc đối thoại với Võ Đế, ta thấy rõ rằng cốt lõi chủ thuyết của Tổ Bồ Đề Đạt Ma là triết lý “Không Tánh” (sunyata), mà cái không thì không thể nào chứng minh được. Do đó, Bồ Đề Đạt Ma cũng đã đối đáp dưới hình thức phủ định. Cũng qua công án này, chúng ta thấy vào thế kỷ thứ sáu, tổ Bồ Đề Đạt Ma thấy cần phải đến Trung Hoa để truyền tâm ấn cho những người có căn cơ Đại Thừa. Chủ đích của

chuyến đi truyền giáo của ngài là vạch bày những lớp mê, chẳng lập ngôn ngữ văn tự, chỉ thẳng tâm người để thấy tánh thành Phật. Theo Tổ Bồ Đề Đạt Ma, Thánh Đế Nhứt Nghĩa có nghĩa là chân đế và tục đế không hai. Qua chân đế chúng ta hiểu được cái phi hữu; và qua tục đế chúng ta hiểu được cái phi vô. Đây chính là chỗ cực diệu cùng huyền của giáo lý nhà Phật.

Nhiều thế kỷ về sau này, Thiên sư Ngũ Tổ Pháp Diễn có lần nói: "Chỉ câu 'Rỗng thênh không Thánh' nếu người thấu được về nhà ngồi an ổn (qui gia ổn tọa)." Tất cả những thứ này đang tạo ra nhiều phức tạp, nhưng cũng không ngừng được Tổ Bồ Đề Đạt Ma vì người mà đập nát thùng sơn. Trong tất cả thì Tổ Bồ Đề Đạt Ma thật là kỳ đặc nhất. Chân lý linh thánh chính là Tánh Không Vô Biên, ở đâu mà người ta có thể vạch ra các tướng của nó được? Thật vậy, khi Võ Đế hỏi: "Vậy ai đang diện kiến trẫm đây?" Bồ Đề Đạt Ma nói: "Không biết." Võ Đế không hiểu Tổ muốn nói gì. Sau cuộc nói chuyện nổi tiếng với vua Hán Vũ Đế, Tổ đã vượt dòng Dương Tử và đến Lạc Dương, kinh đô của Bắc Ngụy. Nhưng mà hãy còn lắm gai góc phía sau ông! Dầu cho tất cả mọi người trong xứ này có đuổi theo ông ta thì cũng chỉ là vô ích mà thôi vì ông không trở lại đâu. Chúng ta đừng uống công nghĩ về ông nữa. Vì vậy nên người ta nói: "Nếu hành giả tham thấu một câu thì cùng lúc ngàn câu muôn câu đồng thấu." Rồi thị tự nhiên nằm ngồi đều yên định. Người xưa nói: "Tan xương nát thịt chưa đủ đến; khi một câu rõ suốt, vượt qua trăm ức." Tổ Bồ Đề Đạt Ma đối đầu thẳng với Vua Lương Vũ Đế, một phen muốn chịu cho vua thấy! Vua chẳng ngộ lại đem cái chấp nhân ngã mà hỏi lại: "Đối diện trẫm là ai?" Lòng từ bi của Tổ Bồ Đề Đạt Ma quá lắm; nên lần nữa lại nói với nhà vua: "Chẳng biết." Ngay lúc đó Vũ Đế sững sốt, không hiểu ý của Tổ. Khi hành giả đến được chỗ này, có việc hay không việc lại đều không kham được. Qua thí dụ này, chúng ta thấy vào thế kỷ thứ sáu, tổ Bồ Đề Đạt Ma thấy cần phải đến Trung Hoa để truyền tâm ấn cho những người có căn cơ Đại Thừa. Chủ đích của chuyến đi truyền giáo của ngài là vạch bày những lớp mê, chẳng lập ngôn ngữ văn tự, chỉ thẳng tâm người để thấy tánh thành Phật.

The Vast Emptiness Without Holiness: The First Koan in Practicing Koan Zen

The Patriarch Bodhidharma appears in the first example of the Pi-Yen-Lu. We can learn more about the mind of him and the ultimate truth from this koan. In Zen paintings, Bodhidharma, the First Ancestor

of Chinese Ch'an, is depicted in Ch'an and Zen painting as a grim and glowering figure with huge, bulbous eyes. Legend has it that he sliced off his own eyelids in order to keep awake and aware. According to the Pi-Yen-Lu, example 1, according to Bodhidharma, the Highest Meaning of the Holy Truth means the real truth and the conventional truth are not two. By the real truth we understand that it is not existent; and by the conventional truth we understand that it is not non-existent. This is the most esoteric and most abstruse point of Buddhist doctrines. Besides, as is clear from the dialogue between the emperor and Bodhidharma, the essential core of Bodhidharma's doctrine is the philosophy of emptiness (sunyata), and sunyata is beyond demonstration of any kind. Therefore, Bodhidharma also replied in the negative form. When we speak of the Buddhist influence on the life and literature of the Chinese people, we should keep this mystic trend of Bodhidharma's philosophy in mind, for there is no doubt that it has had a great deal to do with the moulding of the spirit of Chinese Zen Buddhism. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume III, the Emperor Wu-Ti invited him to Nanking for an audience. The Emperor said: "Since my enthronement, I have built many monasteries, copied many holy writings and invested many priests and nuns. How great is the merit due to me?" "No merit at all," was the answer. Bodhidharma added: "All these things are merely insignificant effects of an imperfect cause. It is the shadow following the substance and is without real entity." The emperor asked: "Then, what is merit in the true sense of the word?" Bodhidharma replied: "It consists in purity and enlightenment, completeness and depth. Merit as such cannot be accumulated by worldly means." The emperor asked again: "What is the Noble Truth in its highest sense?" Bodhidharma replied: "It is empty, no nobility whatever." The emperor asked: "Who is it then that facing me?" Bodhidharma replied: "I do not know, Sire." Wu had been doing good for the sake of accumulating merit. Bodhidharma cut through Wu's ideas about merit to the core of his teaching, that your practice isn't apart from you: when your mind is pure, you live in a pure universe; when you're caught up in ideas of gaining and losing, you live in a world of delusion. The emperor tried again: "What is the first principle of the holy teaching?" And Bodhidharma's answer once again cut to the quick: "Vast emptiness,

nothing holy.' There is nothing to cling to, 'holy' is just a word. The great dynamic universe of absolute reality flourishes, and it is completely ordinary. "Who is standing before me now?" The emperor asked. Bodhidharma replied, "I don't know." The Emperor could not understand him. Bodhidharma was famous for his interview with Emperor Han Wu Ti. But after that, Bodhidharma went away. He crossed the Yangtze River and reached the capital, Lo-Yang, of Northern Wei. People said Bodhidharma used the rush-leaf boat to cross the Yangtze River. After a sojourn there he went to Mount Wu-T'ai-Shan and resided in the Shao-Lin Temple where he meditated (facing the wall) for nine years in silence and departed.

Later, Wu-ti asked Chih-kung about this interview with Bodhidharma. Said Chih-kung: "He is a Kuan-Yin Bodhisattva attempting to transmit the seal of the Buddha-mind. It is of no use for your Majesty to try to send for him. Even when all the people in this land run after him, he will never turn back." When we speak of the Buddhist influence on the life and literature of the Chinese people, we should keep this mystic trend of Bodhidharma's philosophy in mind, for there is no doubt that it has had a great deal to do with the moulding of the spirit of Chinese Zen Buddhism. Zen practitioners in the world can leap clear of this. Bodhidharma gives them a single swordblow that cuts off everything. These days how people misunderstand! They go on giving play to their spirits, put a glare in their eyes and say, "Empty, without holiness!" Fortunately, this has nothing to do with it. As is clear from the dialogue between the emperor and Bodhidharma, the essential core of Bodhidharma's doctrine is the philosophy of emptiness (sunyata), and sunyata is beyond demonstration of any kind. Therefore, Bodhidharma also replied in the negative form. Also through this koan, we see that in the sixth century, Bodhidharma saw that he need to go to China to transmit the Mind seal to people who had the capability of the Great Vehicle. The intent of his mission was to arouse and instruct those mired in delusion. Without establishing written words, he pointed directly to the human mind for them to see nature and fulfill Buddhahood. According to Bodhidharma, the Highest Meaning of the Holy Truth means the real truth and the conventional truth are not two. By the real truth we understand that it is not existent;

and by the conventional truth we understand that it is not non-existent. This is the most esoteric and most abstruse point of Buddhist doctrines.

Many centuries later, Zen master Wu Tsu once said, "If only you can penetrate 'empty, without holiness,' then you can return home and sit in peace." All this amounts to creating complications; still, it does not stop Bodhidharma from smashing the lacquer bucket for others. Among all, Bodhidharma is most extraordinary. The sacred truth is Vast Emptiness itself, and where can one point out its marks? In fact, when the emperor asked: "Who is it then that facing me?" Bodhidharma replied: "I do not know, Sir." The Emperor could not understand him. After that, Bodhidharma went away. He crossed the Yangtze River and reached the capital, Lo-Yang, of Northern Wei. But what thorny brambles that have grown after him! Even the entire populace of the land pursued, there is no turning back for him. So it is said, "If you can penetrate a single phrase, at the same moment you will penetrate a thousand phrases, ten thousand phrases." Then naturally you can cut off, you can hold still. An Ancient said, "Crushing your bones and dismembering your body would not be sufficient requital; when a single phrase is clearly understood, you leap over hundreds of millions." Bodhidharma confronted Emperor Wu directly; how he indulged! The Emperor did not awaken; instead, because of his notions of self and others, he asked another question, "Who is facing me?" Bodhidharma's compassion was excessive; again he addressed him, saying, "I don't know." At this, Emperor Wu was taken aback; he did not know what Bodhidharma meant. When Zen practitioners get to this point, as to whether there is something or there isn't anything, pick and you fail. Through this koan, we see that in the sixth century, Bodhidharma saw that he need to go to China to transmit the Mind seal to people who had the capability of the Great Vehicle. The intent of his mission was to arouse and instruct those mired in delusion. Without establishing written words, he pointed directly to the human mind for them to see nature and fulfill Buddhahood.

Chương Mười Bốn
Chapter Fourteen

Những Mẫu Chuyện Thiên Của
Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma

Bất Nhị Và Tánh Không: Bất nhị là tánh đồng nhất của vạn pháp. Tánh của Bất Nhị là bình đẳng. Dưới con mắt huệ của đức Phật, tất cả mọi thứ hiện hữu, hữu tình hay vô tình, đều có giá trị tuyệt đối và không thể nào làm cho khác hơn được. Nói cách khác, vạn pháp như bình đẳng, không có sự khác biệt giữa cái này với cái kia. Chân lý Bất Nhị biểu thị vô ngã và vô pháp. Bất nhị là trọng tâm của học thuyết Đại Thừa. Tính không hai hay không khác biệt về luân hồi và niết bàn. Theo Tâm Kinh, khi ngài Bồ Tát Quán Thế Âm nói sắc chẳng khác không, không chẳng khác sắc. Các uẩn khác lại cũng như vậy, cũng chẳng khác không và không cũng chẳng khác các uẩn. Bởi vậy, luân hồi và niết bàn, các uẩn và tính không, các hiện tượng và những cái vô điều kiện, cái có điều kiện và siêu đẳng, tất cả đều là những khả năng xen lẫn nhau, chúng đều tương đối với nhau, chúng đều không hiện hữu độc lập. Thật vậy, vì chúng tương đối với nhau, nên mỗi thứ tuyệt nhiên đều không thật và huyễn. Cho nên tính hai mặt của luân hồi sanh tử và niết bàn bị hủy bỏ trong cái nhìn của “tánh không” hay “huyễn”. Tánh không chính là con đường bên ngoài các thái cực, ngay cả thái cực về luân hồi và niết bàn. Trong Thiên, khái niệm bất nhị thường đi liền với khái niệm tánh không, và cả hai đều có trong một công án nổi tiếng. Trong cuộc đối đáp nổi tiếng giữa Bồ Đề Đạt Ma và Lương Võ Đế, Lương Võ Đế hỏi Bồ Đề Đạt Ma ông ta có được những công đức gì khi đã làm được nhiều việc phước đức dựng tháp, xây chùa viện. Bồ Đề Đạt Ma đáp: 'Không một công đức nào cả. Tất cả đều trống không.' Bồ Đề Đạt Ma muốn nói đến khái niệm không một điều gì có giá trị, mọi hiện tượng đều rỗng không, không ý nghĩa. Nhà vua không hiểu chút nào, vì vậy lại hỏi tiếp: 'Vậy ai đang đứng trước mặt trẫm đây?' Bồ Đề Đạt Ma đáp: 'Bần Tăng không biết.' Công án này ám chỉ đến tánh không và sự tương quan mật thiết giữa phi tri thức và bất phân li."

Bì Nhục Cốt Tủy: Sau chín năm ở Thiếu Lâm, Tổ muốn trở về Thiên Trúc, bèn gọi môn nhân đến bảo: “Ngày ta lên đường sắp đến, các người thử trình xem chỗ sở đắc của mỗi người về Đạo Thiền.” Bấy giờ ông Đạo Phó bạch: “Theo chỗ thấy của tôi, chẳng chấp văn tự, chẳng lia văn tự, đó là chỗ sở dụng của đạo.” Tổ nói: “Ông được phần da của ta.” Ni Tổng Trì bạch: “Chỗ hiểu của tôi nay như Khánh Hỷ (A Nan) nhìn vào nước Phật A Súc (Bất Động Như Lai), thấy một lần không thấy lại được.” Tổ nói: “Bà được phần thịt của tôi.” Đạo Dục bạch: “Bốn đại vốn không, năm ấm chẳng thật, chỗ thấy của tôi là không có gì sở đắc hết.” Tổ nói: “Ông được phần xương của tôi.” Sau cùng, Huệ Khả đến đánh lễ Tổ, xong cứ thế mà đứng thẳng, chứ không nói gì. Tổ nói: “Ông được phần tủy của tôi.” Những ngày cuối cùng của Tổ Bồ Đề Đạt Ma ở Trung Quốc không ai biết rõ, sư đi đâu và thị tịch hồi nào. Có người nói sư băng qua sa mạc trở về Ấn Độ, cũng có người nói sư qua Nhật.

Bố Thí Quảng Đại: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển III, Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma dạy: “Trong Phật pháp, căn bản mà nói không có thứ gì để giữ riêng cho mình, người trí thì bố thí quảng đại, cho đi cả thân xác, mạng sống, và những thứ mà mình sở hữu mà không hối tiếc trong tâm. Thấu hiểu tánh không của người cho, vật cho và người nhận nên họ không vướng vào biên kiến hay chấp thủ.”

Cắt Mí Mắt: Bồ Đề Đạt Ma là một vị cao Tăng Ấn Độ đến vương triều Hán võ Đế của Trung quốc vào khoảng năm 520 sau Tây lịch. Tuy nhiên, sau đó, ông đã diện bích 9 năm và âm thầm ra đi. Bồ Đề Đạt Ma là vị Tổ thứ 28 của dòng Thiền Ấn Độ và là sơ Tổ của dòng Thiền Trung Hoa. Ngài là một biểu tượng cho sự kiên trì tu tập. Theo truyền thống Ấn Độ, Bồ Đề Đạt Ma, một thiền sư người Ấn Độ, được xem như là vị Tổ thứ 28 trong Thiền tông Ấn Độ. Theo huyền thoại Đông Á, ngài du hành hoằng pháp từ xứ Ấn Độ và người ta nghĩ rằng ngài đã đến Lạc Dương, thuộc miền Nam Trung Hoa giữa năm 516 và 526. Huyền thoại kể rằng ngài du hành đến chùa Thiếu Lâm trên Núi Tống, tại đó ngài đã thiền diện bích trong 9 năm trường. Trong thời gian đó người ta kể rằng chân của ngài đã bị rớt ra, và người ta cũng nói rằng ngài đã cắt đi đôi mí mắt để cho mình khỏi phải buồn ngủ. Một truyền thuyết khác cho rằng khi ngài cắt bỏ đôi mí mắt liệng xuống đất thì cây trà đã mọc phún lên, và loại cây này có công năng chống buồn ngủ vì chất caffeine trong đó và người ta nghĩ đó là món

quà của Tổ Đạt Ma ban cho những thế hệ hành giả sau này. Về sau này vị đại đệ tử của ngài là Huệ Khả đã cắt một cánh tay để chứng tỏ lòng thành muốn được ngài chỉ dạy. Huệ Khả được xem như là nhị tổ Thiền Tông Trung Hoa.

Chỉ Cần Thấy Tánh: Trong *Huyết Mạch Luận*, Tổ Bồ Đề Đạt Ma dạy: “Muốn tìm Phật, mấy ông chỉ cần thấy được tự tánh của chính mình. Tánh của mấy ông chính là Phật. Nếu mấy ông không thấy tánh mà cứ dong ruổi cả ngày tìm cầu nơi khác, mấy ông sẽ chẳng bao giờ tìm thấy Phật. Nhận biết và đáp trả, đưa mày, nháy mắt, khua tay khua chân đều là tánh linh giác của mấy ông. Tánh là Tâm, Tâm là Phật, Phật là Đạo, và Đạo là Thiền. Vì vậy thấy Tánh là Thiền. Nếu không thấy Tánh thì không phải là Thiền. Nếu mấy ông không thấy tánh, bất kể mấy ông mất bao nhiêu thì giờ để tụng kinh, niệm Phật, cúng dường, trì giới, hành thiện, tu tập Thiền, vân vân, mấy ông cũng không thể nào đạt ngộ”

Chiếc Giày Cỏ: Câu chuyện nói về Tổ Bồ Đề Đạt Ma trở về Ấn Độ sau khi thị tịch với một chiếc giày cỏ. Theo truyền thống còn ghi lại trong *Cảnh Đức Truyền Đăng Lục*, khoảng ba năm sau ngày Tổ Bồ Đề Đạt Ma thị tịch và được an táng tại Trung Hoa, một viên quan người Hoa tên Tống Vân trên đường trở về Trung Hoa sau một chuyến công tác ở Ấn Độ, ông ta đã gặp Tổ Bồ Đề Đạt Ma một nơi nào đó ở vùng Trung Á. Tổ quảy chỉ một chiếc giày trên vai. Khi viên quan hỏi Tổ đi đâu, thì Tổ trả lời là ngài trở về Ấn Độ. Khi về đến triều đình, viên quan đã báo cáo cuộc gặp gỡ này lên hoàng đế. Hoàng đế đã ra lệnh khai quật mả của Tổ Bồ Đề Đạt Ma để xem xét. Quan tài trống rỗng, và họ chỉ tìm thấy trong đó có một chiếc giày. Vì câu chuyện này, mà Tổ Bồ Đề Đạt Ma luôn xuất hiện trong nghệ thuật Thiền với hình ảnh một người trên vai mang một chiếc giày cỏ.

Công Đức: Theo *Cảnh Đức Truyền Đăng Lục*, quyển III, vua Lương Võ Đế, Võ Đế hỏi Bồ Đề Đạt Ma rằng: “Trăm một đời cát chùa độ Tăng, bố thí thiết trai có những công đức gì?” Tổ Đạt Ma bảo: “Thật không có công đức.”

Lão Tăng Không Biết!: Không lâu sau khi đến Trung Hoa (khoảng năm 520 sau Tây lịch), ngài bệ kiến vua Lương Võ Đế. Lương Võ Đế hỏi: “Thế nào là Thánh đế đệ nhất nghĩa?” Tổ đáp: “Rỗng thênh không Thánh.” Lương Võ Đế hỏi: “Đối diện với trăm là ai?” Tổ đáp: “Chẳng biết.” Rõ ràng là cả vị thầy và nhà vua không có ấn tượng tốt đẹp về

nhau. Cuộc bệ kiến chấm dứt và Bồ Đề Đạt Ma sang nước Ngụy, ở đó, theo truyền thuyết, ngài ngồi diện bích chín năm ở chùa Thiếu Lâm. Qua thí dụ này, chúng ta thấy vào thế kỷ thứ sáu, tổ Bồ Đề Đạt Ma thấy cần phải đến Trung Hoa để truyền tâm ấn cho những người có căn cơ Đại Thừa. Chủ đích của chuyến đi truyền giáo của ngài là vạch bày những lớp mê, chẳng lập ngôn ngữ văn tự, chỉ thẳng tâm người để thấy tánh thành Phật.

Lý Nhập-Hạnh Nhập: Theo Truyền Đăng Lục, Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma dạy: "Đường vào Đạo vốn có nhiều nhưng tựu trung, không ngoài hai lối: lý nhập và hạnh nhập. 'Lý Nhập' là chứng ngộ được yếu chỉ nhờ lời Phật dạy. Điều đó đòi hỏi vững tin rằng mọi chúng sanh, giác ngộ hay phàm phu, đều chung chân bản tánh vốn thường bị tối ám hay khuất lấp vì vọng tưởng. Nếu bỏ giả theo chân, kiên định ngồi nhìn vào tướng, sẽ không có ta hoặc người, phàm nhân và trí giả cũng chỉ là một và giống nhau. Kiên cố an trụ không chao đảo, và không bao giờ bối rối với giáo điển. An nhiên hòa hợp một cách trọn vẹn và viên mãn với nguyên lý, trong lúc vẫn không gợn cái tâm phân biệt. Như thế gọi là 'lý nhập'. 'Hạnh Nhập' là dựa theo bốn tu tập từ bi. Thứ nhất là báo oán hạnh, nghĩa là lấy lòng nhân từ đáp lại ác tâm. Thứ nhì là tùy duyên hạnh, nghĩa là chấp nhận mọi hoàn cảnh. Thứ ba là vô sở cầu hạnh, nghĩa là không ham muốn. Thứ tư là xứng pháp hạnh, nghĩa là thuận theo giáo pháp của Phật."

Nhập Đạo: Trong Phật giáo, nhập đạo có nghĩa là xuất gia đi vào giáo đoàn để trở thành Tăng sĩ. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển III, một hôm, Nhị Tổ hỏi Tổ Bồ Đề Đạt Ma: "Làm thế nào nhập Đạo được?" Tổ Bồ Đề Đạt Ma đáp bằng một bài kệ:

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

Bài kệ ý nghĩa cao siêu này là một trong các loại công án bí truyền mà các Thiền sư không thích bàn luận hay giải thích tỉ mỉ. Bất chấp cái phong vị "thần bí" rõ rệt và ý nghĩa sâu xa của nó, bài kệ này

rất minh bạch và trực chỉ. Nó mô tả phân minh cái kinh nghiệm hiện thực của trạng thái tiền ngộ.

Ông Hỏi, Đó Là Tâm Ông, Ta Đáp, Đó Là Tâm Ta!: Theo ngữ lục của Bồ Đề Đạt Ma, phần Huyết Mạch Luận, mọi thứ xuất hiện trong ba cõi đều đến từ tâm. Vì thế mà chư Phật trong quá khứ và chư Phật trong tương lai đều dạy tâm truyền tâm chứ không dựa vào định nghĩa từ văn tự. Nhưng nếu họ không định nghĩa nó thì nghĩa của tâm là cái gì? Khi ông hỏi. Đó là tâm ông. Khi ta trả lời. Đó là tâm ta. Nếu ta không có tâm, làm sao ta trả lời ông được? Nếu ông không có tâm, làm sao ông hỏi ta được? Từ vô thủy đến nay, bất cứ thứ gì ông làm, bất cứ nơi nào ông đi đến, đều là tâm chân thật của ông, đều là ông Phật chân thật của ông. Tâm chính là Phật cũng lại như vậy. Ngoài cái tâm này ra, ông không tìm được ông Phật nào khác. Tìm cầu giác ngộ và Niết Bàn ngoài cái tâm này là không thể được. Tự tánh chân thật là pháp không có nhân quả, đó chính là nghĩa của tâm. Tâm là Niết Bàn. Nếu mấy ông cho rằng mấy ông có thể tìm thấy Phật và giác ngộ ở chỗ nào khác ngoài tâm, thật cái chỗ đó không tồn tại.

Phật Tâm Tông: Tông phái Phật Tâm, thí dụ như Thiền Tông của Tổ Bồ Đề Đạt Ma, cho rằng mỗi cá nhân có thể trực tiếp đi vào cõi Phật qua thiền định. Trong số các tông phái Phật giáo đã phát triển hoàn bị nhất trên thế giới, đặc biệt là ở Đại Hàn, Nhật Bản, Trung Hoa, và Việt Nam, chúng ta thấy có một tông phái ưu tú tuyệt vời, chủ trương được đức Phật trực tiếp hộ trì, truyền riêng chánh pháp nhãn tạng, không đi qua kinh điển, cũng không có bất kỳ nghi thức thần bí nào. Tông phái này là một trong những chủ trương quan trọng nhất của Phật giáo, không chỉ bàn về tính trọng yếu của lịch sử và sức sống tinh thần, mà còn bàn về cách biểu thị của nó đầy đủ tính khởi nguyên và tính gợi mở. Các học giả Phật giáo gọi tông phái này là "Phật Tâm Tông," nhưng người ta quen gọi nó là "Thiền Tông"

Tâm Truyền Bởi Chư Phật: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển III, Huệ Khả đã cố gắng trình bày đủ mọi cách về bốn thể của tâm, nhưng không thực chứng được chính cái chân lý. Một hôm, Huệ Khả nói: "Con đã dứt hết chư duyên." Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma chỉ nói: "Không! Không!" Bồ Đề Đạt Ma không chú ý giải thích cho Huệ Khả cái gì là tâm yếu trong trạng thái vô tâm; đó là trạng thái thanh tịnh. Về sau này, Huệ Khả nói: "Con đã biết làm sao để dứt hết chư duyên rồi." Bồ Đề Đạt Ma hỏi: "Ông không biến thành đoạn diệt chứ?" Huệ

Khả nói: “Bạch thầy, không. Chẳng thành đoạn diệt.” Bồ Đề Đạt Ma lại hỏi: “Lấy gì làm tin là người chẳng thành đoạn diệt?” Huệ Khả nói: “Vì con biết bằng cách tự nhiên nhất, còn nói thì chẳng được.” Bồ Đề Đạt Ma nói: “Đó là chỗ tâm truyền của chư Phật, Người chớ có nghi ngờ gì về nó!”

Thiền Pháp: Hình thức thực hành thiền định do Bồ Đề Đạt Ma dạy vẫn còn đậm nét trong Phật giáo Ấn Độ. Những lời dạy của ông phần lớn dựa vào các kinh điển Phật giáo Đại thừa. Bồ Đề Đạt Ma đặc biệt nhấn mạnh đến tầm quan trọng của kinh Lăng Già. Thiền theo lối Trung Hoa là kết quả một sự pha trộn thiền định Phật giáo được Bồ Đề Đạt Ma đưa vào Trung Hoa và Đạo giáo chính thống tại đây, và nó được mô tả như là sự "truyền thụ riêng biệt, nằm ngoài các bản kinh chính thống", được tổ thứ sáu là Huệ Năng và những vị thầy thiền thời Đường kế tục sau này phát triển.

Truyền Pháp Kệ: Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển III, khi ở chùa Thiếu Lâm, bài kệ sau đây được xem là kệ truyền pháp cho chư đệ tử:

"Ta vốn qua Trung thổ
Trao pháp cứu mê tình
Một hoa năm cánh trở
Trái kết tự nhiên thành."

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.

Tâm Bất Nhị: Tâm bất nhị là tâm nhìn chân lý không phân chia sai khác. Đây là sự đồng nhất của Phật tánh; Phật Pháp không hai không khác. Dưới con mắt Huệ của đức Phật, tất cả mọi thứ hiện hữu, hữu tình hay vô tình, đều có giá trị tuyệt đối và không thể nào làm cho khác hơn được. Trong Thiền, khái niệm bất nhị thường đi liền với khái niệm tánh không, và cả hai đều có trong một công án nổi tiếng. Trong cuộc đối đáp nổi tiếng giữa Bồ Đề Đạt Ma và Lương Võ Đế, Lương Võ Đế hỏi Bồ Đề Đạt Ma ông ta có được những công đức gì khi đã làm được nhiều việc phước đức dựng tháp, xây chùa viện. Bồ Đề Đạt Ma đáp: 'Không một công đức nào cả. Tất cả đều trống không.' Bồ Đề Đạt Ma muốn nói đến khái niệm không một điều gì có giá trị, mọi hiện tượng đều rỗng không, không ý nghĩa. Nhà vua không hiểu chút

nào, vì vậy lại hỏi tiếp: 'Vậy ai đang đứng trước mặt trẫm đây?' Bồ Đề Đạt Ma đáp: 'Bần Tăng không biết.' Công án này ám chỉ đến tánh không và sự tương quan mật thiết giữa phi tri thức và bất phân li." Thiền sư Bách Trượng Hoài Hải dạy: "Kinh Kim Cang nói rằng 'Nếu tâm thức chúng sinh bám chặt vào Phật Pháp, họ sẽ chấp thủ khái niệm về một cái ngã, (một sinh thể và một cuộc sống). Nếu chúng sinh bám chặt vào Vô Pháp, họ vẫn chấp thủ khái niệm một cái ngã, (một sinh thể và một cuộc sống).' Do đó, chúng ta không nên bám chặt cũng như không nên chấp thủ những khái niệm, về Pháp cũng như về Vô Pháp. Như thế là trì giữ Chân Pháp. Nếu máy ông hiểu được luận thuyết này, là một lối giải thoát thực sự, máy ông đến được cửa ải 'Bất Nhị.'" Vào năm 1262, Hojo Tokiyori, quan nhiếp chánh của Tướng quân, đến tham vấn thiền sư Funei. Hojo Tokiyori tuyên bố: "Gần đây tôi đã ngộ được pháp vốn chẳng phải vô thường mà cũng chẳng phải là thường." Sư Funei bảo: "Thiền pháp chỉ nhắm đến mục đích kiến tánh. Nếu ông liễu ngộ được chân tánh, ông sẽ hiểu thông suốt bản chất của vạn pháp." Quan nhiếp chánh thưa: "Xin đại sư mở lòng từ bi chỉ dạy cho." Sư Funei bảo: "Trên thế gian này, đường Đạo không hai; bậc giác ngộ không có hai tâm. Nếu ông thấu triệt được cái tâm chẳng hai này, ông sẽ nhận ra rằng đó chính là chân tánh vô nhiễm, cội nguồn của ngã tướng và vạn pháp." Bất nhị là trọng tâm của học thuyết Đại Thừa. Tính không hai hay không khác biệt về luân hồi và niết bàn. Theo Tâm Kinh, khi ngài Bồ Tát Quán Thế Âm nói sắc chẳng khác không, không chẳng khác sắc. Các uẩn khác lại cũng như vậy, cũng chẳng khác không và không cũng chẳng khác các uẩn. Bởi vậy, luân hồi và niết bàn, các uẩn và tính không, các hiện tượng và những cái vô điều kiện, cái có điều kiện và siêu đẳng, tất cả đều là những khả năng xen lẫn nhau, chúng đều tương đối với nhau, chúng đều không hiện hữu độc lập. Thật vậy, vì chúng tương đối với nhau, nên mỗi thứ tuyệt nhiên đều không thật và huyễn. Cho nên tính hai mặt của luân hồi sanh tử và niết bàn bị hủy bỏ trong cái nhìn của "tánh không" hay "huyễn". Tánh không chính là con đường bên ngoài các thái cực, ngay cả thái cực về luân hồi và niết bàn.

Tùy Duyên Hạnh: Theo Tổ Bồ Đề Đạt Ma, tùy duyên hạnh là một trong bốn hạnh quan trọng của Thiền giả. Chúng sanh đều do duyên nghiệp mà chuyển thành, chứ chẳng có cái 'tôi.' Mọi nỗi khổ vui đều do nhân duyên sanh. Nếu nay được quả báo tốt, hưởng đủ vinh dự, ấy

là do nhân lành thuở trước cảm nên, nay mới được vậy. Hễ duyên hết thì lại hoàn không, mừng vui nổi gì? Được mất gì đều tùy theo duyên, nhưng tâm người thì không vì vậy mà được thêm hay bớt mất cái gì. Nếu thấu đáo được như vậy thì gió vui chẳng động, lặng lẽ mà thuận đạo, nên nói là tùy thuận theo duyên nghiệp vậy.

Tự Tánh Hiện Nhiên Minh: Từ quan điểm của Bồ Đề Đạt Ma, Sơ Tổ sáng lập Thiền tông, chúng ta có lời nói về giới thứ nhì, được rút ra từ quyển Nghiên Cứu Phật Giáo của ngài Sangharakshita: "Tự tánh vốn trong sáng và hiển nhiên. Trong pháp giới, không nảy sinh ý tưởng trước được xem như đồng nghĩa với giới luật không trộm cắp." Nếu không có ý tưởng thủ trước, sẽ không có gì đáng thủ trước.

Vô Sở Cầu: Theo Tổ Bồ Đề Đạt Ma, đây là một trong bốn hạnh của Thiền giả. Người đời mãi mãi đắm mê, việc gì cũng tham trước, thế gọi là cầu. Bậc trí ngộ lẽ chân, chuyển ngược thế tục, nên an tâm trụ nơi vô vi, thân hình tùy nghi mà vận chuyển. Muôn vật đều là không, có gì vui mà cầu được. Hễ có công đức thì liền có hắc ám đui theo. Ở lâu trong ba cõi khác nào như trong nhà lửa. Có thân có khổ, được gì mà vui? Thông suốt được vậy ắt buông hết sự vật, dứt tướng, chẳng cầu. Kinh nói: 'Còn cầu còn khổ. Hết cầu mới được vui. Xét biết không cầu mới thực là đạo hạnh nên nói là hạnh không cầu mong.'

Xứng Pháp: Hạnh này được áp dụng cho cả Tịnh Độ lẫn Thiền Tông. Thiền Tông Xứng Pháp. Tâm của hành giả nhà Thiền lúc nào cũng như tâm Phật, từ đi, đứng, nằm, ngồi, không rời chánh niệm. Hành giả dù chỉ rời chánh niệm một chốc, thì chốc ấy người này chẳng khác một thầy ma. Theo Tổ Bồ Đề Đạt Ma, đây là một trong bốn hạnh của Thiền giả. Cái lý thanh tịnh của tự tánh gọi là pháp. In hiểu lý ấy thì mọi hình tướng hóa thành không. Không nhiễm không trước, không bị không thủ. Kinh nói: 'Pháp không có chúng sanh, hãy li chúng sanh cầu. Pháp không có tướng ngã, hãy li ngã cầu.' Bậc trí ví như tin hiểu được vậy thì tùy xứng theo pháp mà hành. Bốn thể của pháp vốn không tham lận cho nên dầu đem thân mạng và của cải ra mà bố thí vẫn không hối tiếc. Thấu rõ ba cái không thì không còn ý lại và chấp trước. Chỉ cần gạt trừ trần cấu, tùy nghi mà giáo hóa chúng sanh, nhưng không mắc phải hình tướng, thế tức là tự hành, đã lợi người lại thêm trang nghiêm đạo Bồ Đề. Bố thí đã vậy thì năm độ Bát Nhã khác cũng thế. Vì dứt trừ vọng tưởng mà hành pháp tu lục độ, nhưng thật không gì gọi là hành cả, nên nói là hạnh tùy xứng theo pháp.

Bodhidharma's Some Zen Dialogues

Nonduality and Emptiness: Non-duality is the unity of all things. The nature of Non-dual is equality. Under the eye of the Buddha's wisdom, all existing things, animate or inanimate, have the absolute value and so are undifferentiated. In other words, all things are the one and undivided truth. There is no difference from this one to the other. The Non-dual Truth represents No-Self and No-Dharma. The nonduality is the central Mahayana doctrine. The nonduality or non-differentiation of samsara and nirvana. According to the Heart Sutra, Avalokitesvara Bodhisattva says that form is not different from emptiness and emptiness is not different from form. The other aggregates, too, are not different from emptiness, and emptiness is not different from the aggregates. Thus samsara and nirvana, the aggregates and emptiness, phenomena and conditioned, the conditioned and the transcendental are all alternatives that are relative to each other. They have no independent existence. Indeed, because they are relative to each other, they are, each of them, ultimately unreal and empty. Hence the duality of samsara and nirvana is dissolved in the vision of emptiness. Emptiness is the way out of all extremes, even the extremes of samsara and nirvana. In Zen, the concept of nonduality usually goes with the concept of emptiness, and they are brought together in a well-known koan. In Bodhidharma's famous interview with Emperor Wu, Wu asked Bodhidharma what merit had been obtained by all Wu's good works of building stupas and places of practice. Bodhidharma replied, 'No merit whatsoever. All empty.' He was referring to the concept that nothing has any value, that everything is empty and without definition. The emperor didn't get it at all. So he said, 'Who is it that stands before me?' and Bodhidharma said, 'I don't know.' This koan alludes to emptiness and to the intimacy of not knowing, of nonseparation."

Skin, Flesh, Bone and Marrow: After nine years at Shao-Lin temple, the Patriarch wished to return to India. He called in all his disciples before him, and said: "The time is come for me to depart, and I want to see what your attainments are." Tao-Fu said: "According to

my view, the truth is above affirmation and negation, for this is the way it moved.” The Patriarch said: “You have got my skin.” Then Nun Tsung-Ch’ih said: “As I understand it, it is like Ananda’s viewing the Buddhaland of Akshobhya Buddha: it is seen once and never again.” The Patriarch said: “You have got my flesh.” Tao-Yu said: “Empty are the four elements and non-existent the five skandhas. According to my view, there is not a thing to be grasped as real.” The Patriarch said: “You have got my bone.” Finally, Hui-K’o reverently bowed to the master, then kept standing in his place and said nothing. The Patriarch said: “You have my marrow.” Nobody knows his whereabouts and when he passed away. Some people say that he crossed the desert and went to India, and others say that he crossed the sea to go to Japan.

Generosity: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch’uan-Teng-Lu), Volume III, the first patriarch Bodhidharma taught: “Since in the Buddha Dharma there is fundamentally nothing to withhold, the wise practice generosity, giving their bodies, lives, and possessions without any regret in their minds. Fully understanding the emptiness of giver, gift, and recipient, they do not fall into bias or attachment.”

Cutting Off Eyelids: Bodhidharma was a deeply learned Indian Buddhist monk who arrived at the Chinese Court in 520 AD. After his famous interview with Emperor Han Wu Ti. However, later on, he meditated for nine years in silence and departed. Bodhidharma was the 28th Indian and first Zen Patriarch in China. He is an archetype for steadfast practice. According to the Indian tradition, Bodhidharma, an Indian meditation master who is considered by the Ch’an tradition to be its first Chinese patriarch and the twenty-eighth Indian patriarch. According to East Asian legends, he traveled from India to spread the true Dharma and is thought to have arrived in the town of Lo-Yang in Southern China between 516 and 526. The legends report that he traveled to Shao-Lin Ssu monastery on Mount Sung, where he meditated facing a wall for nine years. During this time his legs reportedly fell off, and he is also said to have cut off his own eyelids to prevent himself from falling asleep. Another legend holds that when he cast his eyelids to the ground a tea plant sprang up, and its ability to ward off sleep due to its caffeine content is thought to be a gift from Bodhidharma to successive generations of meditators. Later, his main

disciple was Hui-K'o, who is said to have cut off his own arm as an indication of his sincerity in wishing to be instructed by Bodhidharma. Hui-K'o is considered by the tradition to be its second Chinese patriarch.

You Only Need to See Your Own Nature: In the Bloodstream Sermon, the Patriarch Bodhidharma taught: "To find a Buddha, all you have to do is see your nature. Your nature is the Buddha. If you don't see your nature and run around all day long looking somewhere else, you'll never find a Buddha. Perceiving and Responding, arching your brows, blinking your eyes, moving your hands and feet, it's all your miraculously aware nature. And this Nature is the Mind, the Mind is the Buddha, the Buddha is the Path, and the Path is Zen. So seeing your own nature is Zen. Unless you see your nature, it's not Zen. If you don't see your nature, no matter how much time you recite sutras, invoke Buddha-names, make offering, observe precepts, do good works, practice meditation, and so on, you can't attain enlightenment."

A Straw Sandal: The story of Bodhidharma returning to India after his death with one straw sandal. According to the legend preserved in the Ching te Ch'uan-teng Lu (Dentôroku), some three years after Bodhidharma had died and been buried in China, a Chinese official named Sung Yun was returning to China from a mission to India and encountered the master somewhere in Central Asia. The master carried a single straw sandal in his shoulder. When the emissary asked where he was going, the master replied that he was returning to India. The official reported this encounter to the emperor on his return to the capitol. The emperor ordered Bodhidharma's grave opened for inspection. They found the coffin completely empty, save for a single straw sandal. Because of this story, Bodhidharma often appears in Zen art carrying a single sandal (seriki daruma).

Merit and Virtue: According to the Records of the Transmission of the Lamp, volume III, King Liang-Wu-Ti asked Bodhidharma: "All my life I have built temples, given sanction to the Sangha, practiced giving, and arranged vegetarian feasts. What merit and virtue have I gained?" Bodhidharma said, "There was actually no merit and virtue."

I (This Old Monk) Don't Know!: Shortly after arriving in China, in about 520 A.D., he visited Emperor Wu of Liang. "What is the meaning of the dharma?" the emperor asked. "Vast emptiness without holiness,"

Bodhidharma replied. "Who is standing before me now?" The emperor asked. Bodhidharma replied, "I don't know." Evidently neither the master nor the emperor were particularly impressed with the other. The interview ended and Bodhidharma departed for the adjacent state of Wei, where he is alleged to have spent nine years sitting facing a wall in the Shaolin temple. Through this koan, we see that in the sixth century, Bodhidharma saw that he need to go to China to transmit the Mind seal to people who had the capability of the Great Vehicle. The intent of his mission was to arouse and instruct those mired in delusion. Without establishing written words, he pointed directly to the human mind for them to see nature and fulfill Buddhahood.

Entering the Way Through the Principle-Entering the Way Through Practice: According to The Transmission of the Lamp, the First Patriarch Bodhidharma taught: "There are many avenues for entering the Way, but essentially they all are of two kinds: entering through the Principle (cosmic order) and entering through practice. 'Entering through the Principle' is awakening to the essential by means of the teachings. It requires a profound trust that all living beings, both enlightened and ordinary, share the same true nature, which is obscured and unseen due only to mistaken perception. If you turn from the false to the true, dwelling steadily in wall contemplation, there is no self or other, and ordinary people and sages are one and the same. You abide unmoving and unwavering, never again confused by written teachings. Complete, ineffable accord with the Principle is without discrimination still, effortless. This is called entering through the Principle. 'Entering through practice' refers to four all-encompassing practice: the practice of requiting animosity, the practice of accepting one's circumstances, the practice of craving nothing and the practice of accord with the Dharma."

Getting Into the Way: In Buddhism, to enter into a religion means to leave home and enter the Way, or to become a monk. According to the Records of the Transmission of the Lamp, one day, the Second Patriarch asked Bodhidharma, "How can one get into the Way?" Bodhidharma replied with a verse:

"Outwardly, all activities cease;
Inwardly, the mind stops its panting.
When one's mind has become a wall,

Then he may begin to enter into the Way."

This highly significant stanza is one of the esoteric type of koans that the Zen masters are disinclined to discuss or elaborate. Despite its apparent "mystic" flavor and profound significance, it is very explicit and straightforward. It describes plainly the actual experience of the pre-enlightenment state.

You Ask, That's Your Mind; I Answer, That's My Mind!:

According to the Teaching of Bodhidharma in the part of "Bloodstream Sermon", everything that appears in the three realms comes from the mind. Hence Buddhas of the past and future teach mind to mind without bothering about definitions from words. But if they don't define it, what do they mean by mind? When you ask. That's your mind. When I answer. That's my mind. If I had no mind, how could I answer? If you had no mind, how could you ask? That which asks is your mind. Through endless kalpas without beginning, whatever you do, wherever you are, that's your real mind, that's your real Buddha. This mind is the Buddha says the same thing. Beyond this mind you will never find another buddha. To search for enlightenment or nirvana beyond this mind is impossible. The reality of your own self-nature, the absence of cause and effect, is what meant by mind. Your mind is nirvana. You might think you can find a buddha or enlightenment somewhere beyond the mind, but such a place doesn't exist.

The Sect of the Buddha-Heart: The sect of the Buddha-heart, i.e. the Ch'an (Zen) or Intuitive sect of Bodhidharma, holding that each individual has direct access to Buddha through meditation. Among the many sects of Buddhism that have grown up in the world, especially in Korea, Japan, China, and Vietnam, we find a unique order claiming to transmit the essence and spirit of Buddhism directly from its author, and this not through any secret document or by means of any mysterious rite. This order is one of the most significant aspects of Buddhism, not only from the point of view of its historical importance and spiritual vitality, but from the the point of view of its most original and stimulating manner of demonstration. Buddhist scholars call it "Doctrine of the Buddha-heart" (buddhahridaya), but more commonly, it is known as "Zen."

Mind-Essence Transmitted by All Buddhas: According to the Records of the Transmission of the Lamp, Hui K'o tried variously to

explain the reason of mind, but failed to realize the truth itself. One day, Hui K'o said to Bodhidharma: "I have ceased all activities." The First Patriarch Bodhidharma simply said: "No! No!" Bodhidharma never proposed to explain to his disciple what was the mind-essence in its thoughtless state; that is, in its pure being. Later, Hui K'o said: "I know now how to keep myself away from all relationships." Bodhidharma queried: "You make it a total annihilation, do you not?" Hui K'o said: "No, master. I do not make it a total annihilation." Bodhidharma asked: "How do you testify your statement?" Hui K'o said: "For I know it always in a most intelligible manner, but to express it in words, that is impossible." Bodhidharma said: "Thereupon, that is the mind-essence itself transmitted by all the Buddhas. Harbour no doubt about it!"

Bodhidharma's Zen Methods: The form of meditative practice the Bodhidharma taught still owed a great deal to Indian Buddhism. His instructions were to a great extent based on the traditional sutra of Mahayana Buddhism; he especially emphasized the importance of the Lankavatara Sutra. Typical Chinese Zen, which is a fusion of the Dhyana Buddhism represented by Bodhidharma and indigenous Chinese Taoism and which is described as a "special transmission outside the orthodox teaching," first developed with Hui-Neng, the sixth patriarch of Zen in China, and the great Zen masters of the T'ang period who followed him.

Bodhidharma's Verse of Transmission: According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume III, when he lived at Shao-Lin temple, the following is also the gatha from Bodhidharma to his disciples:

"The original reason of
My coming to this country
Was to transmit the Law
In order to save the confused;
One flower with five petals is unfolded,
And the bearing of fruit
Will by itself comes."

Bodhidharma's Treatise on the Essentials on Cultivating the Mind: A treatise, attributed to Hung-jen, the Fifth Patriarch of

Bodhidharma's tradition. This is the teaching on maintaining awareness of the mind.

The Non-Dual Mind: The non-dual mind is the one that see the undivided truth or the Buddha-truth. This is the unity of the Buddha-nature; the Buddha-dharma is no second nor difference. Under the eye of the Buddha's wisdom, all existing things, animate or inanimate, have the absolute value and so are undifferentiated. In Zen, the concept of nonduality usually goes with the concept of emptiness, and they are brought together in a well-known koan. In Bodhidharma's famous interview with Emperor Wu, Wu asked Bodhidharma what merit had been obtained by all Wu's good works of building stupas and places of practice. Bodhidharma replied, 'No merit whatsoever. All empty.' He was referring to the concept that nothing has any value, that everything is empty and without definition. The emperor didn't get it at all. So he said, 'Who is it that stands before me?' and Bodhidharma said, 'I don't know.' This koan alludes to emptiness and to the intimacy of not knowing, of nonseparation." Zen Master Huai-Hai taught: "The Diamond Sutra says: 'If their mind grasp the Dharma, they will still cling to the notion of an ego (a being and a life); if their minds grasp the non-Dharma, they will still cling to the notion of an ego. Therefore, we should not grasp at and hold onto the notions either of Dharma or of not-Dharma.' This is holding to the true Dharma. If you understand this doctrine, that is true deliverance, that, indeed, is reaching the gate of nonduality." In 1262, Hojo Tokiyori, regent of the Shogun, went to see Zen master Funei. He announced, "Recently I have perceived that which is neither impermanent nor permanent." The Zen master said, "Zen study only aims at perception of essential nature. If you attain perception of essential nature, you will understand everything." The regent asked, "Please teach me a method." The Zen master responded, "There are no two Ways in the world; sages do not have two minds. If you know the mind of sages, you will find that it is the inherent essence that is the root source of your own self." The nonduality is the central Mahayana doctrine. The nonduality or non-differentiation of samsara and nirvana. According to the Heart Sutra, Avalokitesvara Bodhisattva says that form is not different from emptiness and emptiness is not different from form. The other aggregates, too, are not different from emptiness, and emptiness is not different from the aggregates. Thus

samsara and nirvana, the aggregates and emptiness, phenomena and conditioned, the conditioned and the transcendental are all alternatives that are relative to each other. They have no independent existence. Indeed, because they are relative to each other, they are, each of them, ultimately unreal and empty. Hence the duality of samsara and nirvana is dissolved in the vision of emptiness. Emptiness is the way out of all extremes, even the extremes of samsara and nirvana.

Being Obedient to Karma: According to the first patriarch Bodhidharma, “Obedient to karma” is one of the four most important disciplinary processes. Being obedient to karma, there is not ‘self’ (atman) in whatever beings that are produced by the interplay of karmic conditions; pain and pleasure we suffer are also the results of our previous action. If I am rewarded with fortune, honor, etc., this is the outcome of my past deeds which, by reason of causation, affect my present life. When the force of karma is exhausted, the result I am enjoying now will disappear; what is then the use of being joyful over it? Gain or loss, let us accept karma as it brings us the one or the other; the spirit itself knows neither increase nor decrease. The wind of gladness does not move it, as it is silently in harmony with the Path. Therefore, his is called ‘being obedient to karma.’

Self-Nature Is Clear and Obvious: From the point of view of Bodhidharma, the great ancestral founder of Zen, we have this statement about the second precept, taken from 'A Survey of Buddhism' by Sangharakshita: "Self-nature is clear and obvious. In the sphere of the ungraspable Dharma, not having a thought of grasping is called the item of refraining from stealing." If there is no thought of grasping, then there is nothing to grasp.

Not to Seek After Anything: According to the first patriarch Bodhidharma, “Not to seek after anything” is one of the four disciplinary processes. By ‘not seeking after anything’ is meant this: “Men of the world, in eternal confusion, are attached everywhere to one thing or another, which is called seeking. The wise, however, understand the truth and are not like the vulgar. Their minds abide serenely in the uncreated while the body turns about in accordance with the laws of causation. All things are empty and there is nothing desirable and to be sought after. Wherever there is nothing merit of brightness there follows the demerit of darkness. The triple world there

one stays too long is like a house on fire; all that has a body suffers, and who would ever know what is rest? Because the wise are thoroughly acquainted with this truth, they get neer attached to anything that becomes, their thoughts are quieted, they never seek. Says the sutra: ‘Wherever there is seeking, there you have sufferings; when seeking ceases you are blessed. Thus we know that not to seek is verily the way to the truth. Therefore, one should not seek after anything.’”

Being in Accord with the Dharma: True Thusness Dharma, the practice is applied in both the Pure Land and the Zen sects. Zen cultivators’ mind should always be in accord with the Thusness, whether they are walking, standing, reclining, or sitting, without leaving the “Mindfulness.” According to the first patriarch Bodhidharma, “Being in accord with the Dharma” is one of the four disciplinary processes. By ‘being in accord with the Dharma; is meant that the reason in its essence is pure which we call the Dharma, and that this reason is the principle of emptines in all that is manifested, as it is above defilements and attachments, and as there is no ‘self’ or ‘other’ in it. Says the sutra: ‘In the Dharma there are no sentient beings, because it is free from the stains of being; in the Dharma there is no Self because it is free from the stain of selfhood. When the wise understand this truth and believe in it, their conduct will be in accordance with the Dharma. As the Dharma in essence has no desire to possess, the wise are ever ready to practise charity with their body, life, property, and they never begrudge, they never know what in ill grace means. As they have a perfect understanding of the threefold nature of emptiness they are above partiality and attachment. Only because of their will to cleanse all beings of their stains, they come among them as of them, but they are not attached to the form. This is known as the inner aspect of their life. They, however, know also how to benefit others, and again how to clarify the path of enlightenment. As with the virtue of charity, so with the other five virtues in the Prajnaparamita. That the wise practise the six virtues of perfection is to get rid of confused thoughts, and yet they are not conscious of their doings. This is called ‘being in accord with the Dharma.

Phần Hai
Bồ Đề Đạt Ma
Quán Tâm Pháp Yếu Lược

Part Two
Essential Summaries of Bodhidharma's
Methods of Contemplation of the Mind

Chương Mười Lăm

Chapter Fifteen

Sơ Lược Đại Ý

Bồ Đề Đạt Ma Quán Tâm Pháp

Bồ Đề Đạt Ma vốn là thái tử thứ ba của vua Kancipura Nam Ấn. Ông là một Tăng sĩ học giả uyên thâm người Ấn, thần huệ sáng thông, nghe đâu ngộ đó. Ngài vâng lời Thầy là Bát Nhã Đa La (Prajnatara) đến triều đình Trung quốc vào khoảng năm 520 sau Tây lịch, với mục đích phổ biến hệ thống triết học của ông. Sau một thời gian ngắn ngủi định truyền bá học thuyết ở đó không có kết quả, ông tiếp tục đi lên Lạc Dương ở miền bắc Trung Hoa và quyết định ở lại tu viện Thiếu Lâm trên núi Tống Sơn. Ở đó ông thực hành an thiền trong chín năm, được biết đến như là chín năm quay mặt vào tường. Tại đây, Huệ Khả, vị trưởng lão thứ nhì sau này của Thiền tông Trung Hoa đã gặp và được ông nhận làm học trò sau khi chứng tỏ rất rõ ý chí nhận thức chân lý. Người ta không biết rõ là ông đã thị tịch ở đó hay đã rời tu viện sau khi truyền chức trưởng lão cho Huệ Khả. Theo một truyền thuyết khác, Bồ Đề Đạt Ma bị đầu độc khi ông 150 tuổi và được chôn trên núi non Hà Nam. Ít lâu sau khi ông thị tịch, một người hành hương tên Tống Vân đi sang Ấn Độ tìm các bản kinh để mang về Trung Hoa, người này đã gặp Bồ Đề Đạt Ma trên vùng núi Turkestan khi ông trở về nước. Vị thầy Ấn Độ chỉ mang một chiếc dép nói rằng ông đang trên đường về Ấn Độ. Người kế vị Pháp ở Trung Hoa vẫn tiếp tục truyền thống của ông. Sau khi về nước, Tống Vân kể lại với những học trò của sơ tổ chuyện ông gặp Bồ Đề Đạt Ma. Các đệ tử bốc mộ ra và thấy trong mộ trống không, chỉ còn thấy một chiếc dép của ông ở đó mà thôi. Kỳ thật, nội dung toàn tập Sáu Cửa Vào Động Thiếu Thất Của Tổ Bồ Đề Đạt Ma đều có thông điệp của Sơ Tổ hướng đến Quán Tâm Pháp, tuy nhiên trong hạn hẹp của chương này chúng ta không bàn sâu, mà chỉ nói sơ qua về sáu cửa này bao gồm Bài Kệ Bát Nhã Tâm Kinh, Pháp Tướng Luận, Nhị Chứng Nhập, An Tâm Pháp Môn, Ngộ Tính Luận, và Huyết Mạch Luận.

A Summary of Main Ideas of Bodhidharma's Methods of Contemplation of the Mind

Bodhidharma was the third son of the King of Kancipura, South India. He was a deeply learned Indian Buddhist monk at that time. He was a man of wonderful intelligence, bright and far reaching; he thoroughly understood everything that he ever learned. He obeyed the instruction of his teacher, Prajnatarā, Bodhidharma started for the East in China in 520 A.D., with the special purpose of propagating his system of philosophy. After a brief unsuccessful attempt to spread his teaching there, he wandered further to Lo-Yang in north China and finally settled at the Shao-Lin Monastery on Sung-shan Mountain. Here he practiced unmoving zazen for nine years, known as nine years in front of the wall. Here, Hui-K'o, later the second patriarch of Zen in China, found his way to the master, after an impressive proof of his 'will for truth', was accepted as his disciple. It is not certain whether he died there or again left the monastery after he had transmitted the patriarchy to Hui-K'o. According to another legend, Bodhidharma was poisoned at the age of 150 and buried in the mountains of Honan. Not long after his death, the pilgrim Sung Yun, who had gone to India to bring the sutra texts back to China, met Bodhidharma on his way home in the mountains of Turkestan. The Indian master, who wore only one sandal, told the pilgrim he was on his way back to India; a Chinese dharma heir would continue his tradition. Upon his return to China the pilgrim reported this encounter to the disciples of Bodhidharma. They opened his grave and found it empty except for one of the patriarch's sandals. As a matter of fact, the whole content of all essays in the Six Gates of Bodhidharma have the First Patriarch's message to aim at the Contemplation of the Mind, however, in the limitation of this chapter, we do not discuss in details but we only briefly mentioned on the following doors of the Verse on the Heart Sutra, Breaking Through Form, Two Ways of Entrance, The Gate of Peaceful Mind, On Awakened Nature, and On the Blood Lineage.

Chương Mười Sáu

Chapter Sixteen

Bài Luận Về Kệ Bát Nhã

I. Tổng Quan Về Bát Nhã Tâm Kinh:

Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh là một trong những bộ kinh ngắn nhất trong kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa. Tên đầy đủ là Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh. Có lẽ là bộ kinh phổ thông nhất trên thế giới ngày nay. Tâm Kinh giảng giải nghĩa lý của Bát Nhã Ba La Mật Đa, Ba La Mật về Trí Tuệ làm cho người ta nhận biết rõ ràng về tánh không của bản ngã và vạn hữu. Tâm kinh là tâm của Bát Nhã Ba La Mật; nó là tâm của gia đình bộ kinh “Bát Nhã Ba La Mật Đa Tâm Kinh.” Theo Thiền Sư Linh Mộc Đại Chuyết Trinh Thái Lang trong bộ Thiền Luận, Tập III, một cách phiến diện, cái làm cho chúng ta ngạc nhiên nhất khi theo đuổi ý tưởng trong Bát Nhã Tâm Kinh là hầu như chẳng tìm thấy gì trong đó, ngoài một chuỗi những phủ định, và cái được hiểu như là Tánh Không chỉ là thuyết đoạn diệt thuần túy chỉ nhằm làm giảm mọi thứ xuống vào cái không. Kết luận sẽ là Bát Nhã hay tu tập theo kinh Bát Nhã chỉ nhằm phủ nhận vạn hữu... Và cuối cùng thì tất cả những phủ nhận này chẳng đưa đến tri thức mà cũng không đạt được bất cứ thứ gì cả. Đạt được cái gì có nghĩa là ý thức và chấp trước đối với một sự hiểu biết có được từ kết quả của lý luận tương đãi. Do không có sở đắc nào theo bản chất này, tâm thức được hoàn toàn giải thoát khỏi tất cả mọi chướng ngại, vốn dĩ là những sai lầm và lẫn lộn khởi lên từ sự hoạt động của trí năng, và cũng giải thoát khỏi những chướng ngại bất rã trong ý thức hành động và tình cảm của chúng ta, như những sợ hãi và lo âu, những vui và buồn, những từ bỏ và say đắm. Khi chứng ngộ được điều này, là đạt đến Niết Bàn. Niết Bàn và giác ngộ là một. Như thế từ Bát Nhã Ba La Mật Đa chư Phật quá khứ, hiện tại, và vị lai khởi hiện. Bát Nhã Ba La Mật Đa là mẹ của Phật quả và Bồ Tát quả, đó là điều luôn được nhắc đi nhắc lại cho chúng ta trong văn học Bát Nhã Ba La Mật.

II. Bài Tụng Bát Nhã Tâm Kinh:

Quán Tự Tại Bồ Tát hành thâm Bát Nhã Ba La Mật Đa thời, chiếu kiến ngũ uẩn giai không, độ nhứt thiết khổ ách. Xá Lợi Tử! Sắc bất dị không, không bất dị sắc; sắc tức thị không, không tức thị sắc; thọ, tưởng, hành, thức diệc phục như thị. Xá Lợi tử! Thị chư pháp không tướng, bất sanh, bất diệt, bất cấu, bất tịnh, bất tăng, bất giảm. Thị cố không trung vô sắc, vô thọ, tưởng, hành, thức, vô nhân, nhĩ, tử, thiết, thân, ý; vô sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp; vô nhân giới, nãi chí vô ý thức giới, vô vô minh, diệc vô vô minh tận, nãi chí vô lão tử, diệc vô lão tử tận; vô khổ, tập, diệt, đạo; vô trí diệc vô đắc. Dĩ vô sở đắc cố, Bồ Đề Tát Đỏa y Bát Nhã Ba La Mật Đa cố, tâm vô quái ngại; vô quái ngại cố, vô hữu khủng bố, viễn ly điên đảo mộng tưởng, cứu cánh Niết Bàn Tam Thế chư Phật y Bát Nhã Ba La Mật Đa cố, đắc A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề. Cố tri Bát Nhã Ba La Mật Đa, thị đại thân chú, thị đại minh chú, thị vô thượng chú, thị vô đẳng đẳng chú, năng trừ nhứt thiết khổ, chơn thiết bất hư. Cố thuyết Bát Nhã Ba La Mật Đa chú, tức thuyết chú viết. Yết đế yết đế, Ba La Yết đế, Ba la tăng yết đế Bồ đề Tát bà ha! (3 lần).

III. Bài Tụng Bát Nhã Tâm Kinh Chỉ Ra Tất Cả Chúng Ta Đều Có Chân Tâm:

Bài tụng Bát Nhã Tâm Kinh chỉ ra cho chúng ta thấy rằng ai trong chúng ta cũng đều có Chân Tâm. Khi chúng ta bước chân vào cửa này, chúng ta phải nhận biết ra rằng chân tâm thường hằng bất biến. Chân tâm là một thực thể chung gồm hai phần hữu vi và vô vi. Theo Đại Thừa Khởi Tín Luận, chân tâm có hai phần: tánh và tướng. Phần Tánh gọi là chân như môn, phần Tướng gọi là sanh diệt môn. Chân như không rời sanh diệt, sanh diệt tức là chân như. Bởi thế Mã Minh Bồ Tát gọi phần chân như là tạng Như thật không, phần sanh diệt là tạng như thật bất không. Cả hai đồng chung một thể tánh như thật. Ví như mặt biển to rộng, không thể chỉ chấp nhận phần nước mà bỏ đi phần sóng bọt; vì chấp như thế tức đã sai lạc với hiện tượng của biển, mà cũng chẳng biết biển là gì? Cho nên bỏ sự tức lý không thành, bác tướng thì tánh không đứng vững. Theo Kinh Kim Cang, Đức Phật bảo: “Kẻ nào dùng sắc tướng âm thanh thấy và tìm cầu ta, là kẻ hành tà đạo.” Nhưng liền theo đó Ngài lại bảo: “Tu Bồ Đề! Ông đừng nghĩ rằng Như Lai không dùng tướng cụ túc đắc quả A Nậu Đa La Tam

Miệu Tam Bồ Đề. Tu Bồ Đề! Nếu ông suy nghĩ phát tâm A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề là nói các pháp đoạn diệt. Đừng nghĩ như thế! Tại sao? Vì phát tâm A Nậu Đa La Tam Miệu Tam Bồ Đề, đối với các pháp không nói tướng đoạn diệt.” Trước tiên Đức Phật dạy đừng theo âm thanh sắc tướng mà tìm đạo, nhưng liền sau đó Ngài lại nhắc nhở ‘cũng đừng rời bỏ âm thanh sắc tướng hoặc diệt hết các pháp để phát tâm cầu đạo. Như thế ta thấy đạo chẳng thuộc về sắc, mà cũng chẳng thuộc về không. Tìm chấp một bên là sai lầm.

IV. Trí Tuệ Bát Nhã:

Trong Bát Nhã Môn, Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma muốn chỉ cho chúng ta biết ai cũng có bản tâm, đó là trí tuệ Bát Nhã. Trí Tuệ Bát Nhã hay Trí Ba La Mật có nghĩa là nhập Phật lực. Hiểu rõ các pháp, giữ vững trung đạo. Sự tu tập trí tuệ và tâm linh của một vị Bồ Tát đến giai đoạn đạt được trí ba la mật, từ đó các ngài thăng tiến tức thời để chuyển thành một vị Phật toàn giác. Độ thứ sáu trong lục độ Ba La Mật, trí huệ Ba La Mật có công năng đưa hành giả đến Niết Bàn. Trí huệ Ba la mật là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta đoạn trừ tận gốc rễ bóng tối của si mê. Trong các phiền não căn bản thì si mê là thứ phiền não có gốc rễ mạnh nhất. Một khi gốc rễ của si mê bị bật tung thì các loại phiền não khác như tham, sân, chấp trước, mạn, nghi, tà kiến, đều dễ bị bật gốc. Nhờ có trí huệ Ba La Mật mà chúng ta có khả năng dạy dỗ và hướng dẫn những chúng sanh si mê. Để đạt được trí huệ Ba La Mật, hành giả phải nỗ lực quán chiếu về các sự thực vô thường, vô ngã, và nhân duyên của vạn hữu. Một phen đào được gốc vô minh, không những hành giả tự giải thoát tự thân, mà còn có thể giáo hóa và hướng dẫn cho những chúng sanh si mê khiến họ thoát ra khỏi vòng kềm tỏa của sanh tử. Đôi khi trí tuệ Bát Nhã cũng được dịch là “trí tuệ siêu việt.” Sự thực thì ngay cả khi chúng ta có một trực giác, đối tượng vẫn cứ ở trước mặt chúng ta và chúng ta cảm nhận nó, hay thấy nó. Ở đây có sự lưỡng phân chủ thể và đối tượng. Trong “Bát Nhã” sự lưỡng phân này không còn hiện hữu. Bát Nhã không quan tâm đến các đối tượng hữu hạn như thế; chính là toàn thể tính của những sự vật tự ý thức được như thế, và cái toàn thể tính này không hề bị giới hạn. Một toàn thể tính vô hạn vượt qua tầm hiểu biết của phàm phu chúng ta. Nhưng trực giác Bát Nhã là thứ trực giác tổng thể “không thể hiểu biết được bằng trí của phàm phu” về cái vô hạn này, là một cái gì

không bao giờ có thể xảy ra trong kinh nghiệm hằng ngày của chúng ta trong những đối tượng hay biến cố hữu hạn. Do đó, nói cách khác, Bát Nhã chỉ có thể xảy ra khi các đối tượng hữu hạn của cảm quan và trí năng đồng nhất với chính cái vô hạn. Thay vì nói rằng vô hạn tự thấy mình trong chính mình, nói rằng một đối tượng còn bị coi là hữu hạn, thuộc về thế giới lưỡng phân của chủ thể và đối tượng, được tri giác bởi Bát Nhã từ quan điểm vô hạn, như thế gần gũi với kinh nghiệm con người của chúng ta hơn nhiều. Nói một cách tượng trưng, hữu hạn lúc ấy tự thấy mình phản chiếu trong chiếc gương của vô hạn. Trí năng cho chúng ta biết rằng đối tượng hữu hạn, nhưng Bát Nhã chống lại, tuyên bố nó là cái vô hạn, vượt qua phạm vi của tương đối. Nói theo bản thể luận, điều này có nghĩa là tất cả những đối tượng hay hữu thể hữu hạn có được là bởi cái vô hạn làm nền tảng cho chúng, hay những đối tượng tương đối giới hạn trong phạm vi của vô hạn mà không có nó chúng chẳng có dây neo gì cả. Có hai loại Bát Nhã. Thứ nhất là thế gian Bát nhã. Thứ hai là xuất thế gian Bát nhã. Lại có thực tướng bát nhã và quán chiếu bát nhã. Thực tướng bát nhã là phần đầu của Bát Nhã Ba La Mật hay trí tuệ gốc. Quán chiếu Bát nhã là phần thứ nhì của Bát Nhã Ba La Mật hay trí tuệ đạt được qua tu tập. Lại có cộng bát nhã và bất cộng bát nhã. Cộng bát Nhã là ba giai đoạn của Thanh văn, Duyên giác và Bồ Tát. Bất cộng bát nhã là loại bát nhã của học thuyết toàn thiện Bồ Tát. Bát nhã có nghĩa là Trí tuệ khiến chúng sanh có khả năng đáo bỉ ngạn. Trí tuệ giải thoát là ba la mật cao nhất trong lục ba la mật, là phương tiện chánh để đạt tới niết bàn. Nó bao trùm sự thấy biết tất cả những huyền hoặc của thế gian vạn hữu, nó phá tan bóng tối của si mê, tà kiến và sai lạc. Có ba loại Bát Nhã. Thứ nhất là thực tướng bát nhã, tức là trí huệ đạt được khi đã đáo bỉ ngạn. Thứ nhì là quán chiếu bát nhã, tức là phần hai của trí huệ Bát Nhã. Đây là trí huệ cần thiết khi thật sự đáo bỉ ngạn. Thứ ba là phương tiện Bát Nhã (Văn tự Bát nhã), hay là trí huệ hiểu biết chư pháp giả tạm và luôn thay đổi. Đây là trí huệ cần thiết đưa đến ý hướng “Đáo Bỉ Ngạn”.

The Essay on the Verse of the Heart Sutra

I. An Overview of the Heart Sutra:

The Heart Sutra (the Prajnaparamita Hridaya Sutra or the Sutra of the Prajnaparamita) is one of the smallest sutras, contained in the Vast Prajnaparamita. The full title of this sutra is “Heart of Prajna Paramita Sutra.” Probably the most popular sutra in the world today. The Heart Sutra explains the meaning of “Prajna Paramita,” the perfection of wisdom that enables one to perceive clearly the emptiness of self and of all phenomena. The Heart Sutra is the heart of the perfection of wisdom; it is also the heart of the entire family of “Prajna Paramita Sutras.” According to Zen Master D. T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, Volume III*, what superficially strikes us most while perusing the text of the Hridaya or Heart Sutra of the Prajnaparamita is that it is almost nothing else but a series of negations, and that what is known as Emptiness is pure negativism which ultimately reduces all things into nothingness. The conclusion will then be that the Prajnaparamita or rather its practice consists in negating all things... And at the end of all these negations, there is neither knowledge nor attainment of any sort. Attainment means to be conscious of and be attached to an understanding which is the result of relative reasoning. As there is no attainment of this nature, the mind is entirely free from all obstructions, that is, errors and confusions which arise from intellectualization, and also from the obstruction that are rooted in our cognitive and affective consciousness, such as fears and worries, joys and sorrows, abandonments, and infatuations. When this is realized, Nirvana is reached. Nirvana and enlightenment are one. Thus from the Prajnaparamita arise all the Buddhas of the past, present, and future. The Prajnaparamita is the mother of Buddhahood and Bodhisattvahood, which is reiterated throughout the Prajnaparamita literature.

II. The Verse of the Prajnaparamita Hridaya Sutra:

Bodhisattva Avalokiteshvara was practicing the profound Prajna Paramita, he illuminated the five skandhas and saw that they are all empty, and he crossed beyond all sufferings and difficulties. Shariputra! form does not differ from emptiness, emptiness does not

differ from form; form itself is emptiness, emptiness itself is form; so too are feeling, cognition, formation and consciousness. Shariputra! All Dharmas are empty of characteristics. They are not produced, not destroyed, not defiled, not pure, and they neither increase nor diminish. Therefore, in emptiness there is no form, feeling, cognition, or consciousness; no eyes, ears, nose, tongue, body, or mind; no sights, sounds, smells, tastes, objects of touch, or Dharmas; no field of the eyes up to and including no field of mind consciousness and no ignorance or ending of ignorance, up to and ending no old age and death or ending of old age and death. There is no suffering, no accumulating, no extinction, and no way, and no understanding and no attaining. Because nothing is attained, the Bodhisattva through reliance on Prajna Paramita is unimpeded in his mind. Because there is no impediment, he is not afraid and he leaves distorted dream-thinking far behind. Ultimately Nirvana ! All Buddhas of three periods of time attain anuttarasamyak-sambodhi through reliance on the Prajna Paramita. Therefore, know that Prajan Paramita is a great spiritual mantra, a great bright mantra, a supreme mantra, an unequalled mantra. It can remove all suffering: It is genuine and not false. That is why the mantra of Prajna Paramita was spoken. Recite it like this: Gate Gate Paragate Parasamagate Bodhi Svaha! (3 times). Maha Prajan Paramita (3 times).

III.The Verse of the Prajnaparamita Hridaya Sutra Shows Us We All Have the True Mind:

The Verse on the Heart Sutra shows that each and everyone of us has the true mind or true nature. When we step into this door, we should know that the true mind is permanent and unchangeable. True mind is a common true state encompassing both the conditioned and the unconditioned.” According to the Treatise on the Awakening of Faith, the true mind has two aspects: essence and marks. The aspect of essence is called the door of True Thusness, the aspect of marks is called the door of Birth and Death. True Thusness is inseparable from Birth and Death. Birth and Death are True Thusness. This is why Patriarch Asvaghosha called True Thusness the "truth-like Emptiness Treasury" and”Birth and Death the “truth-like Non-Emptiness treasury.” True Thusness and Birth and Death have the same truth-like nature. For instance, the great

ocean, we cannot accept sea water but not waves. If we were to do so, we would be wrong about the manifestations of the ocean and fail to understand truly what the ocean is. Therefore, when we abandon phenomena, noumenon cannot stand by itself; when we reject marks, essence cannot remain stable. In the Diamond Sutra, the Buddha stated: “Who sees Me by form, who seeks Me in sound, perverted are his footsteps upon the way, for he cannot perceive the Tathagatha.” However, the Buddha immediately told Subhuti: “Subhuti, do not think the opposite either that when the Tathagatha attained Supreme Enlightenment it was not by means of his possession of the thirty-two marks of physical excellence. Do not think that. Should you think that, then when you begin the practice of seeking to attain supreme enlightenment you would think that all systems of phenomena and all conceptions about phenomena are to be cut off and rejected, thus falling into nihilism. Do not think that. And why? Because when a disciple practices seeking to attain supreme enlightenment, he should neither grasp after such arbitrary conceptions of phenomena nor reject them. First, the Buddha taught that we should not follow sounds, forms and marks in seeking the Way. But right after that, He reminded that at the same time, we should not abandon sounds, forms and marks, nor should we destroy all dharmas. Thus we can see that the Way belongs neither to forms, nor to emptiness. Clinging to either aspect is misguided.

IV. Prajna-Wisdom:

In the Prajna Gate, the First Patriarch Bodhidharma wants to show all of us that we all have our own original mind, that is the Prajna-wisdom. Knowledge of perfection or Paramita wisdom or transcendental knowledge means entering into the powers of Buddhas. Knowledge paramita or knowledge of the true definition of all dharmas. The cultivation of the Bodhisattva’s intellectual and spiritual journey comes with his ascent to the Jnana Paramita, then immediately preceding his transformation into a fully awakened Buddha. Wisdom which brings men to nirvana, the sixth of the six paramitas. The prajna-paramita is a gate of Dharma-illumination; for with it, we eradicate the darkness of ignorance. Among the basic desires and passions, ignorance has the deepest roots. When these roots are loosened, all

other desires and passions, greed, anger, attachment, arrogance, doubt, and wrong views are also uprooted. In order to obtain wisdom-paramita, practitioner must make a great effort to meditate on the truths of impermanence, no-self, and the dependent origination of all things. Once the roots of ignorance are severed, we can not only liberate ourselves, but also teach and guide foolish beings to break through the imprisonment of birth and death. Prajna-wisdom is sometimes translated as “transcendental wisdom.” The fact is even when we have an intuition, the object is still in front of us and we sense it, or perceive it, or see it. Here is a dichotomy of subject and object. In prajna this dichotomy no longer exists. Prajna is not concerned with finite objects as such; it is the totality of things becoming conscious of itself as such. And this totality is not at all limited. An infinite totality is beyond our ordinary human comprehension. But the prajna-intuition is this “incomprehensible” totalistic intuition of the infinite, which is something that can never take place in our daily experience limited to finite objects or events. The prajna, therefore, can take place, in other words, only when finite objects of sense and intellect are identified with the infinite itself. Instead of saying that the infinite sees itself, it is much closer to our human experience to say that an object regarded as finite, as belonging in the dichotomous world of subject and object, is perceived by prajna from the point of view of infinity. Symbolically, the finite then sees itself reflected in the mirror of infinity. The intellect informs us that the object is finite, but prajna contradicts, declaring it to be the infinite beyond the realm of relativity. Ontologically, this means that all finite objects or beings are possible because of the infinite underlying them, or that the objects are relatively and therefore limitedly laid out in the field of infinity without which they have no moorings. There are two kinds of prajna. First, temporal wisdom. Second, supernatural wisdom. There are also original wisdom and contemplative wisdom. Original wisdom is the first part of the Prajnaparamita. Contemplative wisdom is the second part of the Prajnaparamita, or the wisdom acquired from cultivation or contemplation. There are also prajna of the three stages of Sravaka and Pratyeka-buddha and the imperfect bodhisattva sect. The prajna of the perfect bodhisattva teaching. Prajna means “Enlightened wisdom,” the wisdom which enables one to reach the other shore, i.e. wisdom for

salvation; the highest of the six paramitas, the virtue of wisdom as the principal means of attaining nirvana. It connotes a knowledge of the illusory character of everything earthly, and destroys error, ignorance, prejudice, and heresy. There are three prajnas or perfect enlightenments. The first part of the prajnaparamita. The wisdom achieved once crossed the shore. The second part of the prajnaparamita. The necessary wisdom for actual crossing the shore of births and deaths. Third, the wisdom of knowing things in their temporary and changing condition. The necessary wisdom for vowing to cross the shore of births and deaths.

Chương Mười Bảy *Chapter Seventeen*

Bài Luận Về Phá Tướng

I. Sơ Lược Về Phá Tướng Trong Giáo Thuyết Nhà Phật:

Theo Kinh Lăng Già, có năm pháp là Tướng, Danh, Phân Biệt, Chánh Trí, và Như Như. Những ai muốn đạt tới tinh thần của Đức Như Lai thì cần phải biết năm pháp này, những người tầm thường thì không biết chúng, vì không biết chúng nên thường phán đoán sai lầm và trở nên chấp trước vào những hình tướng bên ngoài. Tướng bao gồm tất cả các pháp hữu vi hay hiện tượng. Tướng nghĩa là các tính chất thuộc đối tượng cảm quan như mắt, mũi, vân vân. Người ta dùng danh làm tên gọi các tướng hay hiện tượng. Danh không phải là những cái gì thực, chúng chỉ là tượng trưng giả lập, chúng không đáng kể để cho người ta chấp vào như là những thực tính. Phàm phu cứ trôi lăn theo dòng chảy của những cấu trúc không thực mà lúc nào cũng nghĩ rằng quả thực là có những thứ như “tôi” và “của tôi.” Họ cứ nắm chắc lấy những đối tượng giả tướng này, từ đó mà họ tôn giữ tham lam, sân hận và si mê, tất cả đều che lấp ánh sáng của trí tuệ. Các phiền não này dẫn họ đến các hành động mà những hành động này cứ tái diễn, tiếp tục dẹt cái kén cho chính tác nhân. Tác nhân này giờ đây được giam giữ một cách an toàn trong cái kén ấy và không thể thoát ra khỏi sợi chỉ rối ren của các phán đoán sai lầm. Anh ta trôi dạt dờ trên biển luân hồi sanh tử, và như con tàu vô chủ, anh ta phải trôi theo các dòng nước biển ấy. Anh lại còn được ví như bánh xe kéo nước, cứ luôn quay tròn trên cùng một cái trục mà thôi. Anh không bao giờ vươn lên hay phát triển, anh vẫn chính là anh chàng xưa cũ khờ khạo, mù quáng mò mẫm và phạm tội ấy. Do bởi si muội, anh không thể thấy được rằng tất cả các sự vật đều như huyền thuật, ảo ảnh hay bóng trăng trong nước. Do bởi si muội, anh không thể thoát ra khỏi ý niệm hư ngụy về ngã thể hay tự tính về “tôi” và “của tôi,” về “chủ thể” và “đối tượng,” về “sinh trụ dị diệt.” Anh không thể hiểu được rằng tất cả những thứ này đều là những sáng tạo của tâm và bị diễn dịch sai lầm. Vì lý do ấy mà cuối cùng anh trở nên tôn giữ những khái niệm như đấng Tự Tại, Thời Gian, Nguyên Tử, và Thăng Giả, để rồi trở nên dính chặt trong các hình tướng mà không

thể nào thoát ra được bánh xe vô minh. Vì vọng tưởng mà người ta phân biệt hay đặt tên cho tất cả các đối tượng và tính chất nay mà phân biệt cái này khác với cái kia. Tâm phàm phu phân biệt tướng và hiện tượng, chủ quan lẫn khách quan, vì thế mà bảo rằng cái này là như thế này chứ không phải như thế kia. Từ đó chúng ta có những tên gọi như voi, ngựa, bánh xe, người hầu, đàn bà, đàn ông, từ đó mà phân biệt xảy ra.

Phá tướng là dùng chánh trí hay trí huệ chân chánh thấy rõ những lỗi lầm của sự phân biệt của phàm phu. Chánh trí bao gồm hiểu đúng bản chất của Danh và Tướng như là sự xác nhận và quyết định lẫn nhau. Chánh trí là ở chỗ nhìn thấy cái tâm không bị dao động bởi các đối tượng bên ngoài, ở chỗ không bị mang đi xa bởi nhị biên như đoạn diệt hay thường hằng, và ở chỗ không bị rơi vào trạng thái của Thanh Văn hay Duyên Giác, hay luận điệu của các triết gia. Nhờ sự can thiệp của chánh trí mà chân như hiển lộ. Vì vậy, chân như do chánh trí mà thấy được. Khi thế giới của Danh và Tướng được nhìn bằng con mắt của Chánh Trí thì người ta có thể hội được rằng phải biết Danh và Tướng không phải là phi hiện hữu, cũng không phải là hiện hữu. Chúng vốn vượt trên cái nhị biên về khẳng định và bác bỏ, và rằng tâm trụ trong một trạng thái yên tĩnh tuyệt đối, không bị Danh và Tướng làm sai lạc. Được như thế là đạt được trạng thái Như Như (tathata) và vì trong hoàn cảnh này không ảnh hưởng nào nổi lên nên vị Bồ Tát thể nghiệm an lạc. Kinh Kim Cang dạy:

“Hết thấy các pháp hữu vi
 Như mộng, huyễn, bào, ảnh.
 Như sương, như điện chớp
 Nên quan sát chúng như vậy.”

Phàm cái gì có hình tướng đều là pháp hữu vi. Pháp hữu vi cũng giống như một giấc mộng, một thứ huyễn hóa, một cái bọt nước, hay một cái bóng hình, một tia điện chớp, toàn là những thứ hư vọng, không có thực chất. Hết thấy mọi thứ đều phải quán tâm như vậy, mới có thể hiểu mình bạch lẽ chân thật, để chúng ta không chấp trước, không bị vọng tưởng quấy nhiễu. Nói tóm lại, hướng ra ngoài tìm Phật là điều không thể tưởng tượng nổi.

II. Bồ Đề Đạt Ma Diện Bích:

Ngài Bồ Đề Đạt Ma ở chùa Thiếu Lâm núi Tung Sơn, quay mặt vào tường tọa thiền trong suốt chín năm liền. Đây là một loại thiền trong đó Bồ Đề Đạt Ma đã thực hành tại Chùa Thiếu Lâm trong chín năm khi ngài mới đến Trung quốc. Loại tu tập này vẫn còn thông dụng ở các tu viện Tào Động của Nhật Bản, trong đó các nhà sư trẻ hơn thường tu tập thiền diện bích. Ngài nói: “Khi tinh thần ngưng trụ trong cái định của ‘Bích Quán’ thì không còn thấy có ta có người. Chỉ còn lại một thứ là chân tánh. Lúc đó, Thánh phàm một bực như nhau; nếu một mực kiên cố quyết phá tướng không lay chuyển, rốt ráo không lệ thuộc vào văn giáo và không còn tâm tướng phân biệt nữa. Trong 9 năm trường, Ngài ngồi nhập định trước một vách tường, công phu “bích quán”. Ngài không hề nói với ai; ngài chỉ ngồi im lặng. Khi Pháp sư Thần Quang đến chùa Thiếu Lâm thì chỉ thấy Tổ Bồ Đề Đạt Ma đang tọa thiền diện bích. Pháp sư thấy Tổ ngồi thiền liền quỳ xuống ngay đó không đứng dậy, nói: “Thưa Ngài! Lúc đầu gặp Ngài con không biết Ngài là Tổ sư, là Thánh nhân, mà còn lấy râu chuổi đánh Ngài, con rất hối hận và con xin thành tâm sám hối. Con biết Ngài là bậc thật có đạo đức, là một đạo sĩ vì đạo. Nay con thật lòng xin cầu đạo, cầu Pháp với Ngài.” Tổ Bồ Đề Đạt Ma nhìn qua không nói một lời nào mà vẫn ngồi đó tọa thiền. Pháp sư Thần Quang cũng quỳ nơi đó cầu Pháp. Quỳ như thế trải qua chín năm. Bởi vì Tổ Bồ Đề Đạt Ma quay mặt vào vách tọa thiền mãi chín năm, Pháp sư Thần Quang cũng quỳ như vậy ròng rã chín năm. Loại tu tập này vẫn còn thông dụng ở các tu viện Tào Động của Nhật Bản, trong đó các nhà sư trẻ hơn thường tu tập thiền diện bích.

III. Khuếch Nhiên Vô Thánh:

Công Án Rỗng thành không Thánh của Tổ Bồ Đề Đạt Ma. Tổ Bồ Đề Đạt Ma xuất hiện trong thí dụ thứ nhất của Bích Nham Lục. Chúng ta có thể biết thêm về tâm của ngài và về đệ nhất nghĩa đế qua thí dụ này của ngài. Theo John Snelling trong quyển Phật Giáo Chỉ Nam, trong những bức tranh Thiền, người ta thường vẽ Bồ Đề Đạt Ma, Sơ Tổ Thiền Tông Trung Hoa với khuôn mặt u ám và dữ dằn và đôi mắt ốc nhồi to tướng. Truyền thuyết kể rằng Sơ Tổ đã cắt lìa đôi mí mắt để luôn luôn tỉnh và thức. Theo Bích Nham Lục, tác 1, theo Tổ Bồ Đề Đạt Ma, Thánh Đế Đệ Nhất Nghĩa có nghĩa là chân đế và tục đế không

hai. Qua chân đế chúng ta hiểu được cái phi hữu; và qua tục đế chúng ta hiểu được cái phi vô. Đây chính là chỗ cực diệu cùng huyền của giáo lý nhà Phật. Bên cạnh đó, qua cuộc đối thoại với Võ Đế, ta thấy rõ ràng cốt lõi chủ thuyết của Tổ Bồ Đề Đạt Ma là triết lý “Không Tánh” (sunyata), mà cái không thì không thể nào chứng minh được. Do đó, Bồ Đề Đạt Ma cũng đã sử dụng cách phá tướng để đối đáp dưới hình thức phủ định. Khi nói về ảnh hưởng của đạo Phật trên đời sống và nền văn hóa của người Trung Hoa, chúng ta không thể không nói đến khuynh hướng bí hiểm này của triết lý Bồ Đề Đạt Ma, vì rõ ràng là khuynh hướng này đã tác động nhiều trên sự hình thành tinh thần Phật giáo Trung Hoa, và từ đó xuất hiện Phật giáo Thiền tông. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển III, Vua Lương Võ Đế vời Tổ đến Nam Kinh để triều kiến. Vua hỏi: “Từ khi tức vị đến nay, trẫm đã cho tạo chùa, sao chép kinh điển và độ Tăng rất nhiều. Công đức như vậy lớn như thế nào?” “Không có công đức gì cả,” là câu trả lời. Tổ lại nói tiếp: “Tất cả những công việc ấy chỉ là những quả báo nhỏ của một cái thân hữu lậu, như bóng theo hình, tuy có mà không phải thật.” Võ Đế hỏi: “Vậy đúng nghĩa thế nào là công đức?” Bồ Đề Đạt Ma đáp: “Đó là sự thanh tịnh, giác ngộ, sự hoàn mãn, và thâm thúy. Công đức như thế không xây dựng bằng phương tiện thế gian.” Võ Đế lại hỏi: “Thế nào là Thánh Đế đệ nhất nghĩa?” “Tổ trả lời: “Rỗng tuếch, không có Thánh Đế gì hết.” Vua lại hỏi tiếp: “Vậy ai đang diện kiến trẫm đây?” Tổ nói: “Không biết.” Lương Võ Đế làm điều lành với hy vọng tích tụ được công đức. Bồ Đề Đạt Ma gạt bỏ ý tưởng đó của nhà vua và đưa nhà vua đến trọng tâm giáo huấn của mình: 'Việc tu tập của Bệ hạ vẫn còn chưa tách khỏi con người Bệ hạ. Khi tâm thức của Bệ hạ thanh tịnh, Bệ hạ sống trong một thế giới thanh tịnh. Khi bệ hạ còn chấp những điều được và mất, Bệ hạ sống trong thế giới mê hoặc.' Vị Hoàng đế cố hỏi thêm: 'Thế nào là Thánh đế đệ nhất nghĩa?' Câu đáp của Bồ Đề Đạt Ma như đập vào tai: 'Hoàn toàn rỗng không, không có gì là thánh.' Không chấp trước bất cứ điều gì. 'Thánh' chỉ là một từ ngữ. Vũ trụ bao la năng động của thực tướng tuyệt đối nở rộ và đó là điều bình thường. Lương Võ Đế hỏi: "Đối diện với trẫm là ai?" Tổ đáp: "Chẳng biết." Rõ ràng là cả vị thầy và nhà vua không có ấn tượng tốt đẹp về nhau. Nhà vua không hiểu những gì Bồ Đề Đạt Ma nói và Thiền sư sau đó cũng sớm rời khỏi vương quốc nhà Lương." Võ Đế không hiểu Tổ muốn nói gì. Sau cuộc nói chuyện nổi tiếng với vua

Hán Vũ Đế, Tổ đã vượt dòng Dương Tử và đến Lạc Dương, kinh đô của Bắc Ngụy. Sau một thời gian ở đây, Tổ đến Ngũ Đài Sơn và trú tại Thiếu Lâm Tự, nơi đây ngài diện bích (ngồi xoay mặt vào tường) trong 9 năm trường. Qua thí dụ này, chúng ta thấy vào thế kỷ thứ sáu, tổ Bồ Đề Đạt Ma thấy cần phải đến Trung Hoa để truyền tâm ấn cho những người có căn cơ Đại Thừa. Chủ đích của chuyến đi truyền giáo của ngài là vạch bày những lớp mê, chẳng lập ngôn ngữ văn tự, chỉ thẳng tâm người để thấy tánh thành Phật. Theo Tổ Bồ Đề Đạt Ma, Thánh Đế Đệ Nhứt Nghĩa có nghĩa là chân đế và tục đế không hai. Qua chân đế chúng ta hiểu được cái phi hữu; và qua tục đế chúng ta hiểu được cái phi vô. Đây chính là chỗ cực diệu cùng huyền của giáo lý nhà Phật.

The Essay on the Breaking Through Form

I. A Summary of the Breaking Through Form in Buddhist Teachings:

According to the Lankavatara Sutra, there are five categories of forms. They are Name (nama), Appearance (nimitta), Discrimination (Right Knowledge (samyagijnana), and Suchness (tathata). Those who are desirous of attaining to the spirituality of the Tathagata are urged to know what these five categories are; they are unknown to ordinary minds and, as they are unknown, the latter judge wrongly and become attached to appearances. Forms include all appearances or phenomena. Appearances (nimitta) mean qualities belonging to sense-objects such as visual, olfactory, etc. People use names to call all appearance or phenomena. Names are not real things, they are merely symbolical, they are not worth getting attached to as realities. Ignorant minds move along the stream of unreal constructions, thinking all the time that there are really such things as “me” and “mine.” They keep tenacious hold of these imaginary objects, over which they learn to cherish greed, anger, and infatuation, altogether veiling the light of wisdom. These passions lead to actions, which, being repeated, go on to weave a cocoon for the agent himself. He is now securely imprisoned in it and is unable to free himself from the encumbering thread of wrong judgments. He drifts along on the ocean transmigration, and, like the derelict, he must follow its currents. He is again compared to the water-drawing wheel

turning around the same axle all the time. He never grows or develops, he is the same old blindly-groping sin-committing blunderer. Owing to this infatuation, he is unable to see that all things are like maya, mirage, or like a lunar reflection in water; he is unable to free himself from the false idea of self-substance (svabhava), of “me and mine,” of subject and object, of birth, staying and death; he does not realize that all these are creations of mind and wrongly interpreted. For this reason he finally comes to cherish such notions as Isvara, Time, Atom, and Pradhana, and becomes so inextricably involved in appearances that he can never be freed from the wheel of ignorance. Due to vikalpa people discriminate or name all these objects and qualities, distinguishing one from another. Ordinary mental discrimination of appearance or phenomena, both subjective and objective, saying “this is such and not otherwise;” and we have names such as elephant, horse, wheel, footman, woman, man, wherein Discrimination takes place.

Breaking through form means using Samyagnana or corrective wisdom, which correct the deficiencies of errors of the ordinary mental discrimination. Right Knowledge consists in rightly comprehending the nature of Names and Appearances as predicating or determining each other. It consists in seeing mind as not agitated by external objects, in not being carried away by dualism such as nihilism and eternalism, and in not falling the state of Sravakahood and Pratyekabuddhahood as well as into the position of the philosopher. Owing to the intervene of samyagnana or corrective wisdom, Bhutatathata appears. Bhutatathata or absolute wisdom reached through understanding the law of the absolute or ultimate truth. When a word of Names and Appearances is surveyed by the eye of Right-Knowledge, the realisation is achieved that they are to be known as neither non-existent nor existent, that they are in themselves above the dualism of assertion and refutation, and that the mind abides in a state of absolute tranquility undisturbed by Names and Appearances. With this is attained with the state of Suchness (tathata), and because in this condition no images are reflected the Bodhisattva experiences joy. The Vajra Sutra taught:

“All things born of conditions are like dreams,
Like illusions, bubbles, and shadows;
Like dewdrops, like flashes of lightning:
Contemplate them in these ways.”

Anything with shape or form is considered a “dharma born of conditions.” All things born of conditions are like dreams, illusory transformations, bubbles of foam, and shadows. Like dewdrops and lightning, they are false and unreal. By contemplating the mind on everything in this way, we will be able to understand the truth, let go of attachments, and put an end to random thoughts. In short, to turn outward to look for Buddha can scarcely imagine.

II. Bodhidharma's Sitting Facing the Wall:

The wall-gazer, applied to Bodhidharma, at Tsao-Linn monastery in Tsung Shan mountain, who is said to have gazed at a wall for nine years. This practice is still common in Japanese Soto monasteries, in which younger monks generally practice Zazen facing a wall, while Rinzai monasteries meditators generally face the center of the meditation hall (zendo). He said: “When concentration in the ‘Meditating facing the wall,’ one will see neither selfhood nor otherness. The only thing remains is the true nature. At that time, the masses and the worthies are of one essence. If one firmly holds on to this belief of breaking through forms and never moves away from it, he will not be depended on any literary instructions, free from conceptual discrimination.” For nine years he sat in meditation facing the wall (wall contemplation). He never talked to anyone; he just sat there and remained silent. When Dharma Master Shen-Kuang caught up with Patriarch Bodhidharma, only to find him sitting in meditation facing a wall. He was turned toward the wall and not speaking to anyone. The Dharma Master immediately knelt down and did not get up, saying, “Venerable Sir! When I first saw you, I did not know that you were a patriarch, a sage. I hit you with my recitation beads, and I'm really sorry. I'm really remorseful. I know you are a person with true virtue. You are a noble one who cherishes the Way. I am now seeking the Way, the Dharma, from you.” Patriarch Bodhidharma took one look at him and said nothing; he remained sitting in meditation. Dharma Master Shen-Kuang (Hui-k'o) knelt there seeking the Dharma for nine years. Patriarch Bodhidharma meditated facing the wall for nine years, and Dharma Master Shen-Kuang knelt there for nine years. This practice is still common in Japanese Soto monasteries, in which younger monks generally practice Zazen facing a wall, while Rinzai

monasteries meditators generally face the center of the meditation hall (zendo).

III. The Vast Emptiness Without Holiness:

The Patriarch Bodhidharma appears in the first example of the Pi-Yen-Lu. We can learn more about the mind of him and the ultimate truth from this koan. According to John Snelling in *The Buddhist Handbook*, Bodhidharma, the First Ancestor of Chinese Ch'an, is depicted in Ch'an and Zen painting as a grim and glowering figure with huge, bulbous eyes. Legend has it that he sliced off his won eyelids in order to keep awake and aware. According to the Pi-Yen-Lu, example 1, according to Bodhidharma, the Highest Meaning of the Holy Truth means the real truth and the conventional truth are not two. By the real truth we understand that it is not existent; and by the conventional truth we understand that it is not non-existent. This is the most esoteric and most abstruse point of Buddhist doctrines. Besides, as is clear from the dialogue between the emperor and Bodhidharma, the essential core of Bodhidharma's doctrine is the philosophy of emptiness (sunyata), and sunyata is beyond demonstration of any kind. Therefore, Bodhidharma also used the breaking through forms to reply in the negative way. When we speak of the Buddhist influence on the life and literature of the Chinese people, we should keep this mystic trend of Bodhidharma's philosophy in mind, for there is no doubt that it has had a great deal to do with the moulding of the spirit of Chinese Zen Buddhism. According to the *Records of the Transmission of the Lamp* (Ch'uan-Teng-Lu), Volume III, the Emperor Wu-Ti invited him to Nanking for an audience. The Emperor said: "Since my enthronement, I have built many monasteries, copied many holy writings and invested many priests and nuns. How great is the merit due to me?" "No merit at all," was the answer. Bodhidharma added: "All these things are merely insignificant effects of an imperfect cause. It is the shadow following the substance and is without real entity." The emperor asked: "Then, what is merit in the true sense of the word?" Bodhidharma replied: "It consists in purity and enlightenment, completeness and depth. Merit as such cannot be accumulated by worldly means." The emperor asked again: "What is the Noble Truth in its highest sense?" Bodhidharma replied: "It is empty, no nobility whatever." The emperor asked: "Who

is it then that facing me?" Bodhidharma replied: "I do not know, Sire." Wu had been doing good for the sake of accumulating merit. Bodhidharma cut through Wu's ideas about merit to the core of his teaching, that your practice isn't apart from you: when your mind is pure, you live in a pure universe; when you're caught up in ideas of gaining and losing, you live in a world of delusion. The emperor tried again: 'What is the first principle of the holy teaching?' And Bodhidharma's answer once again cut to the quick: 'Vast emptiness, nothing holy.' There is nothing to cling to, 'holy' is just a word. The great dynamic universe of absolute reality flourishes, and it is completely ordinary. "Who is standing before me now?" The emperor asked. Bodhidharma replied, "I don't know." Evidently neither the master nor the emperor were particularly impressed with the other. The emperor did not understand what he was saying, and Bodhidharma left his kingdom..." The Emperor could not understand him. Bodhidharma was famous for his interview with Emperor Han Wu Ti. But after that, Bodhidharma went away. He crossed the Yangtze River and reached the capital, Lo-Yang, of Northern Wei. After a sojourn there he went to Mount Wu-T'ai-Shan and resided in the Shao-Lin Temple where he meditated (facing the wall) for nine years in silence and departed. Through this koan, we see that in the sixth century, Bodhidharma saw that he needed to go to China to transmit the Mind seal to people who had the capability of the Great Vehicle. The intent of his mission was to arouse and instruct those mired in delusion. Without establishing written words, he pointed directly to the human mind for them to see nature and fulfill Buddhahood. According to Bodhidharma, the Highest Meaning of the Holy Truth means the real truth and the conventional truth are not two. By the real truth we understand that it is not existent; and by the conventional truth we understand that it is not non-existent. This is the most esoteric and most abstruse point of Buddhist doctrines.

Chương Mười Tám *Chapter Eighteen*

Bài Luận Về Nhị Nhập: *Lý Nhập-Hạnh Nhập*

I. Tổng Quan Về Nhập Đạo:

Trong Phật giáo, có nhiều lắm những con đường dẫn đến Đạo, có lẽ lên đến con số 84 ngàn. Tuy nhiên, theo Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma, căn bản chỉ có 2 con đường dẫn đến Đạo: con đường vào Đạo bằng Lý và con đường vào Đạo bằng Hành. Một hôm, Nhị Tổ Huệ Khả hỏi Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma: "Làm thế nào nhập Đạo được?" Tổ Bồ Đề Đạt Ma đáp bằng một bài kệ:

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

Bài kệ ý nghĩa cao siêu này là một trong các loại công án bí truyền mà các Thiền sư không thích bàn luận hay giải thích tử mỉ. Bất chấp cái phong vị "thần bí" rõ rệt và ý nghĩa sâu xa của nó, bài kệ này rất minh bạch và trực chỉ. Nó mô tả phân minh cái kinh nghiệm hiện thực của trạng thái tiền ngộ.

II. Lý Nhập: Nhập Đạo Bằng Lý:

Như trên đã nói, theo Phật giáo, Nhị Nhập là hai lối nhập đạo, hay hai lối nhập thiền: Thứ nhất là lý nhập: Thấu nhập lý tính rằng tất cả chúng sanh đều có chân như Phật tánh. Thứ nhì là hành nhập hay thấu nhập vào hạnh tu. Theo đạo Phật, "lý" là nguyên lý, là cái toàn thể, cái nguyên khối, cái đại đồng, cái trừu tượng, vân vân. Thấu nhập lý tính rằng tất cả chúng sanh đều có chân như Phật tánh. Một trong hai nhập tùy thuộc lẫn nhau. Đi vào giáo thuyết hay lý luận thì gọi là lý

nhập, đối lại với dựa vào lý mà tu hành (hành nhập). Bất cứ ở đâu và bất cứ lúc nào, từng hành động của chúng ta phải luôn khế hợp với “trí tuệ Bát Nhã”. Phàm phu luôn khoe khoang nơi miệng, nhưng tâm trí lại mê mờ. Đây là một trong ba loại Bát Nhã, lấy trí tuệ quán chiếu cái lý thực tướng hay nhờ thiền quán mà giác ngộ được chân lý. Theo Truyền Đăng Lục, Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma dạy: "Đường vào Đạo vốn có nhiều nhưng tựu trung, không ngoài hai lối: lý nhập và hạnh nhập. 'Lý Nhập' là chứng ngộ được yếu chỉ nhờ lời Phật dạy. Điều đó đòi hỏi vững tin rằng mọi chúng sanh, giác ngộ hay phàm phu, đều chung chân bản tánh vốn thường bị tối ám hay khuất lấp vì vọng tưởng. Nếu bỏ giả theo chân, kiên định ngồi nhìn vào tường, sẽ không có ta hoặc người, phàm nhân và trí giả cũng chỉ là một và giống nhau. Kiên cố an trụ không chao đảo, và không bao giờ bối rối với giáo điển. An nhiên hòa hợp một cách trọn vẹn và viên mãn với nguyên lý, trong lúc vẫn không gợn cái tâm phân biệt. Như thế gọi là 'lý nhập'.

III. Hạnh Nhập: Bồ Đề Đạt Ma Tứ Gia Hạnh:

Hành Nhập là nhờ vào hạnh tu mà thấu nhập vào Phật tánh của chính mình. 'Hạnh Nhập' là dựa theo bốn tu tập từ bi. Thứ nhất là báo oán hạnh, nghĩa là lấy lòng nhân từ đáp lại ác tâm. Thứ nhì là tùy duyên hạnh, nghĩa là chấp nhận mọi hoàn cảnh. Thứ ba là vô sở cầu hạnh, nghĩa là không ham muốn. Thứ tư là xứng pháp hạnh, nghĩa là thuận theo giáo pháp của Phật." Theo Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma, có bốn hạnh trong tu tập. ***Thứ Nhất Là Báo Oán Hạnh:*** Người tu hành khi gặp cảnh khổ nên tự nghĩ như vậy: “Ta từ bao kiếp trước buông lung không chịu tu hành, nặng lòng thương ghét, gây tổn hại không cùng. Đời nay tuy ta không phạm lỗi, nhưng nghiệp dữ đã gieo từ trước nay kết trái chín, điều ấy nào phải do trời hoặc người tạo ra đâu, vậy ta đành nhẫn nhục chịu khổ, đừng nên oán trách chi ai. Như kinh đã nói ‘gặp khổ không buồn.’ Vì sao vậy? Vì đã thấu suốt luật nhân quả vậy. Đây gọi là hạnh trả oán để tiến bước trên đường tu tập.” ***Thứ Nhì Là Tùy Duyên Hạnh:*** Chúng sanh đều do duyên nghiệp mà chuyển thành, chứ chẳng có cái ‘tôi.’ Mọi nỗi khổ vui đều do nhân duyên sanh. Nếu nay được quả báo tốt, hưởng đủ vinh dự, ấy là do nhân lành thuở trước cảm nên, nay mới được vậy. Hết duyên hết thì lại hoàn không, mừng vui nỗi gì? Được mất gì đều tùy theo duyên, nhưng tâm người thì không vì vậy mà được thêm hay bớt mất cái gì. Nếu thấu đáo được như

vậy thì gió vui chẳng động, lặng lẽ mà thuận đạo, nên nói là tùy thuận theo duyên nghiệp vậy. **Thứ Ba Là Vô Sở Cầu Hạnh:** Người đời mãi mãi đắm mê, việc gì cũng tham trước, thế gọi là cầu. Bậc trí ngộ lẽ chân, chuyển ngược thế tục, nên an tâm trụ nơi vô vi, thân hình tùy nghi mà vận chuyển. Muôn vật đều là không, có gì vui mà cầu được. Hễ có công đức thì liền có hắc ám đuổi theo. Ở lâu trong ba cõi khác nào như trong nhà lửa. Có thân có khổ, được gì mà vui? Thông suốt được vậy ắt buông hết sự vật, dứt tưởng, chẳng cầu. Kinh nói: 'Còn cầu còn khổ. Hết cầu mới được vui. Xét biết không cầu mới thực là đạo hạnh nên nói là hạnh không cầu mong. **Thứ Tư Là Xứng Pháp Hạnh:** Cái lý thanh tịnh của tự tánh gọi là pháp. In hiểu lý ấy thì mọi hình tướng hóa thành không. Không nhiệm không trước, không bỏ không thử. Kinh nói: 'Pháp không có chúng sanh, hãy lìa chúng sanh cầu. Pháp không có tướng ngã, hãy lìa ngã cầu.' Bậc trí ví như tin hiểu được vậy thì tùy xứng theo pháp mà hành. Bốn thể của pháp vốn không tham lận cho nên dầu đem thân mạng và của cải ra mà bố thí vẫn không hối tiếc. Thấu rõ ba cái không thì không còn y lại và chấp trước. Chỉ cần gạt trừ trần cấu, tùy nghi mà giáo hóa chúng sanh, nhưng không mắc phải hình tướng, thế tức là tự hành, đã lợi người lại thêm trang nghiêm đạo Bồ Đề. Bồ thí đã vậy thì năm độ Bát Nhã khác cũng thế. Vì dứt trừ vọng tưởng mà hành pháp tu lục độ, nhưng thật không gì gọi là hành cả, nên nói là hạnh tùy xứng theo pháp.

***The Essay on Two Ways of Entrance:
Entering the Way Through the Principle &
Entering the Way Through Practice***

I. An Overview of Getting Into the Path:

In Buddhism, there are many many roads lead to the Path, reaching the number 84,000 maybe. However, according to the First Patriarch Bodhidharma, there are basically only two: the road of reason, and the road of practice. One day, the Second Patriarch Hui-K'o asked the First Patriarch Bodhidharma, "How can one get into the Way?" Bodhidharma replied with a verse:

"Outwardly, all activities cease;

Inwardly, the mind stops its panting.
 When one's mind has become a wall,
 Then he may begin to enter into the Way."

This highly significant stanza is one of the esoteric type of koans that the Zen masters are disinclined to discuss or elaborate. Despite its apparent "mystic" flavor and profound significance, it is very explicit and straightforward. It describes plainly the actual experience of the pre-enlightenment state.

II. Entering the Way Through the Principle:

As mentioned above, there are two ways of entering the truth, or two ways of entering Zen: First, entering by conviction intellectually that all sentient beings have the Buddha-nature. Second, entering by proving it in practice. In Buddhism, "ly" means "a principle," "reason," "the whole," "the all," "totality," "the universal," "the abstract," etc. Enter the Buddha-nature in theory or entering by conviction intellectually that all sentient beings have the Buddha-nature. Entry by the truth or by means of the doctrine, or reason, in contrast with entry by conduct or practice, one of the two kinds of entry which are depending on one another. Everywhere and at all time, our actions must be in accordance with "Prajna" at all time. Worldly people always brag with their mouths, but their minds are always deluded. This is one of the three kinds of Prajna, the prajna or wisdom of meditative enlightenment on reality. According to The Transmission of the Lamp, the First Patriarch Bodhidharma taught: "There are many avenues for entering the Way, but essentially they all are of two kinds: entering through the Principle (cosmic order) and entering through practice. 'Entering through the Principle' is awakening to the essential by means of the teachings. It requires a profound trust that all living beings, both enlightened and ordinary, share the same true nature, which is obscured and unseen due only to mistaken perception. If you turn from the false to the true, dwelling steadily in wall contemplation, there is no self or other, and ordinary people and sages are one and the same. You abide unmoving and unwavering, never again confused by written teachings. Complete, ineffable accord with the Principle is without discrimination still, effortless. This is called entering through the Principle.

III. Entering the Way Through Practice:

Enter the Buddha-nature in practice means entering by proving it in practice. 'Entering through practice' refers to four all-encompassing practice: the practice of requiting animosity, the practice of accepting one's circumstances, the practice of craving nothing and the practice of accord with the Dharma." Also according to the first patriarch Bodhidharma. ***First, to Requite Hatred:*** Those who discipline themselves in the Path should think thus when they have to struggle with adverse conditions: "During the innumerable past eons I have wandered through multiplicity of existences, never thought of cultivation, and thus creating infinite occasions for hate, ill-will, and wrong-doing. Even though in this life I have committed no violations, the fruits of evil deeds in the past are to be gathered now. Neither gods nor men can fortell what is coming upon me. I will submit myself willingly and patiently to all the ills that befall me, and I will never bemoan or complain. In the sutra it is said not to worry over ills that may happen to you, because I thoroughly understand the law of cause and effect. This is called the conduct of making the best use of hatred and turned it into the service in one's advance towards the Path. ***Second, to Be Obedient to Karma:*** Being obedient to karma, there is not 'self' (atman) in whatever beings that are produced by the interplay of karmic conditions; pain and pleasure we suffer are also the results of our previous action. If I am rewarded with fortune, honor, etc., this is the outcome of my past deeds which, by reason of causation, affect my present life. When the force of karma is exhausted, the result I am enjoying now will disappear; what is then the use of being joyful over it? Gain or loss, let us accept karma as it brings us the one or the other; the spirit itself knows neither increase nor decrease. The wind of gladness does not move it, as it is silently in harmony with the Path. Therefore, his is called 'being obedient to karma.' ***Third, Not to Seek After Anything:*** By 'not seeking after anything' is meant this: "Men of the world, in eternal confusion, are attached everywhere to one thing or another, which is called seeking. The wise, however, understand the truth and are not like the vulgar. Their minds abide serenely in the uncreated while the body turns about in accordance with the laws of causation. All things are empty and there is nothing desirable and to be

sought after. Wherever there is nothing merit of brightness there follows the demerit of darkness. The triple world there one stays too long is like a house on fire; all that has a body suffers, and who would ever know what is rest? Because the wise are thoroughly acquainted with this truth, they get neer attached to anything that becomes, their thoughts are quieted, they never seek. Says the sutra: ‘Wherever there is seeking, there you have sufferings; when seeking ceases you are blessed. Thus we know that not to seek is verily the way to the truth. Therefore, one should not seek after anything.’ ***Fourth, to Be in Accord With the Dharma:*** By ‘being in accord with the Dharma; is meant that the reason in its essence is pure which we call the Dharma, and that this reason is the principle of emptines in all that is manifested, as it is above defilements and attachments, and as there is no ‘self’ or ‘other’ in it. Says the sutra: ‘In the Dharma there are no sentient beings, because it is free from the stains of being; in the Dharma there is no Self because it is free from the stain of selfhood. When the wise understand this truth and believe in it, their conduct will be in accordance with the Dharma. As the Dharma in essence has no desire to possess, the wise are ever ready to practise charity with their body, life, property, and they never begrudge, they never know what in ill grace means. As they have a perfect understanding of the threefold nature of emptiness they are above partiality and attachment. Only because of their will to cleanse all beings of their stains, they come among them as of them, but they are not attached to the form. This is known as the inner aspect of their life. They, however, know also how to benefit others, and again how to clarify the path of enlightenment. As with the virtue of charity, so with the other five virtues in the Prajnaparamita. That the wise practise the six virtues of perfection is to get rid of confused thoughts, and yet they are not conscious of their doings. This is called ‘being in accord with the Dharma.’

Chương Mười Chín

Chapter Nineteen

Bài Luận Về An Tâm Pháp Môn

An tâm có nghĩa là tâm được yên bình hay trái tim an lạc. Sự an tâm hay an lạc trong tâm, theo quan niệm Phật giáo, là trạng thái tâm thức mà chỉ có sự thể nghiệm giác ngộ mới cho phép chúng ta biết tới. Trong Thiền, cách tập tọa thiền được coi như một trong những con đường ngắn nhất giúp đạt tới sự an lạc trong tâm. Sau khi Huệ Khả được Tổ Bồ Đề Đạt Ma nhận làm đệ tử. Tổ nhận xét: “Ông muốn học cái gì?” Sau đó, Huệ Khả hỏi Tổ: “Tâm con không an, xin Hòa Thượng dạy pháp an tâm.” Tổ nhìn thẳng bảo: “Đem tâm ra ta an cho.” Huệ Khả xoay tìm lại tâm mình, không thấy bóng dáng, bèn thưa với Tổ: “Con tìm tâm không được.” Tổ bảo: “Đừng lo, ta đã an tâm cho người rồi.” Qua đó Huệ Khả liền ngộ. Câu chuyện trên đây nhấn mạnh đến tầm quan trọng mà các thiền sư buộc vào kẻ khao khát sự an tâm vào việc tọa thiền, vào lòng chân thành và khiêm tốn, sự kiên nhẫn và nghị lực như là những tiên đề trong sự đạt thành đạo vô thượng. Vì thương kẻ tinh thành nên Tổ bèn chỉ cho chân đạo: “Bích quán là phép an tâm, tứ hạnh là phép phát hạnh, phòng ngừa sự chệch hiểm là phép thuận vật, và đừng chấp trước là phương tiện tu hành cũng như cứu độ chúng sanh.” Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, lão Già Hồ sún rằng, mười vạn dặm dong thuyền vượt biển mà đến, quả thiệt là không gió mà sóng nổi. Sau rốt truyền thụ được cho một người, lại sáu căn không đủ. Hỡi ôi, cậu Ba họ Tạ không biết chữ Bốn!

Thời Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma mới từ Thiên Trúc sang Đông độ truyền dạy Pháp Thiền, ngài luôn nhắc nhở đồ chúng về An Tâm Lập Mệnh, nghĩa là luôn hết lòng vì nhân gian mà hành đạo và an tâm, không bị ngoại cảnh làm xao động. Các thế hệ thiền sư về sau này luôn sống tu theo phong cách an tâm lập mệnh và phi phú quý thế tục này. Các ngài luôn hết lòng vì nhân gian mà hành đạo và an tâm, không bị ngoại cảnh làm xao động. Thiền sư Vô Môn cũng như nhiều thiền sư khác cảm nghĩ đến cái nghèo một cách thiết thực và thơ mộng hơn; các ngài không gọi thẳng đến sự việc của thế gian. Đây là bài kệ nói về cái nghèo của ngài Vô Môn Huệ Khai:

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

Bài kệ trên đây không ngụ ý thiền sư Vô Môn ăn không ngồi rồi, không làm gì khác, hoặc không có gì để làm khác hơn là thưởng thức hoa nở vào một buổi sáng với mặt trời mùa xuân hay ánh trăng thu bàng bạc; có thể ngài đang hăng say làm việc, đang giảng dạy đệ tử, đang tụng kinh, đang quét chùa hay làm ruộng như thường lệ, nhưng tâm của ngài tràn ngập một niềm thanh tịnh và khinh an. Chúng ta có thể nói ngài đang sống Thiền vì mọi mong cầu đều xả bỏ hết, tâm không còn một vọng tưởng nào gây trở ngại, mà chỉ ứng dụng dọc ngang. Đó chính là cái tâm "Không" trong cái thân nghèo. Vì nghèo nên ngài biết thưởng thức hoa xuân, biết ngắm trăng thu. Trái lại, nếu cửa cái của thế gian chồng chất đầy chùa thì trái tim còn chỗ nào dành cho niềm hạnh phúc thần tiên ấy? Các thiền sư thường nói đến thái độ an tâm lập mệnh và cái giàu phi thế tục của các ngài bằng những hình ảnh cụ thể, chẳng hạn như thay vì nói chỉ có đôi tay không, thì các ngài bảo rằng muôn vật trong thiên nhiên là đầy đủ lắm rồi. Kỳ thật, theo các ngài thì sự tích trữ của cái chỉ toàn tạo nghịch duyên khó thích hợp với những lý tưởng thánh thiện, chính vì thế mà các ngài nghèo. Theo các ngài thì mục đích của nhà Thiền là buông bỏ chấp trước. Không riêng gì của cái, mà ngay cả mọi chấp trước đều là của cái, 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.

The Essay on the Gate of Peaceful Mind

Mind at peace or peace of mind means inner peace or tranquility of mind. To quiet the heart or mind or to obtain tranquility of mind. Peace of mind is a state of consciousness that according to Buddhism, is possible only through the experience of enlightenment. In Zen the

practice of sitting meditation is seen as the shortest path to peace of mind. After becoming Bodhidharma's disciple, until Hui K'o seemed to be well prepared, Bodhidharma called him in and asked: "What do you wish to learn?" Hui-K'o replied: "My mind is always disturbed. I request your honor that I could be taught a way to pacify it." Bodhidharma then ordered: "Bring me your troubled mind and I will calm it down for you." Hui-K'o replied: "But Honorable Master, I could not locate it." Bodhidharma then said: "Don't worry, disciple. I have appeased your mind for you already." With that short encounter, Hui-K'o immediately became enlightened. This story emphasizes the importance which Zen masters attach to the hunger for self-realization, to meditation, and to sincerity and humility, perseverance and fortitude as prerequisites to the attainment of the highest truth. He was moved by the spirit of sincerity of Hui-K'o, so he instructed him: "Meditating facing the wall is the way to obtain peace of mind, the four acts are the ways to behave in the world, the protection from slander and ill-disposition is the way to live harmoniously with the surroundings, and detachment is the upaya to cultivate and to save sentient beings." According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, the snaggletoothed foreigner came complacently a hundred thousand miles across the sea. It was like raising waves where there is no wind. Finally he cobbled together a single disciple, and a crippled one at that. Barbaric! Hsieh-san-lang does not know four words!

At the time the First Patriarch came to China from India, he always reminded his disciples to spread the Buddha-dharma for the sake of the human world, and to tranquilize the mind immovably. Later generations of Zen masters always follow this way of living and cultivating of contentment and unworldly riches. For Zen masters, they always spread the Buddha-dharma for the sake of the human world, and to tranquilize the mind immovably. Zen master Wu-Men as well as other masters are more poetic and positive in their expression of the feeling of poverty; they do not make a direct reference to things worldly. Here is Wu-men's verse on poverty:

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

The above verse is not to convey the idea that Wu-men is idly sitting and doing nothing particularly; or that he has nothing else to do but to enjoy the spring flowers in the the spring morning sun, or the autumn moon white and silvery; he may be in the midst of work, teaching his disciples, reading the Sutras, sweeping and farming as all the masters have done, and yet his own mind is filled with transcendental happiness and quietude. We may say he is living with Zen for all hankerings of the heart have departed, there are no idle thoughts clogging the flow of life-activity, and thus he is empty and poverty-stricken. As he is poverty-stricken, he knows how to enjoy the 'spring flowers' and the 'autumnal moon'. When worldly riches are amassed in the temple, there is no room for such celestial happiness. Zen masters always speak positively about their contentment and unworldly riches. Instead of saying that they are empty-handed, they talk of the natural sufficiency of things about them. In fact, according to real masters, the amassing of wealth has always resulted in producing characters that do not go very well with our ideals of saintliness, thus they were always poor. The aim of Zen discipline is to attain to the state of 'non-attainment.' All knowledge is an acquisition and accumulation, whereas Zen proposes to deprive one of all one's possessions. The spirit is to make one poor and humble, thoroughly cleansed of inner impurities. On the contrary, learning makes one rich and arrogant. Because learning is earning, the more learned, the richer, and therefore 'in much wisdom is much grief; and he that increased knowledge increased sorrow.' It is after all, Zen emphasizes that this is only a 'vanity and a striving after wind.'

Chương Hai Mươi

Chapter Twenty

Bài Luận Về Ngộ Tánh

I. Sơ Lược Về Tánh Giác Ngộ Trong Giáo Thuyết Phật Giáo:

Trong giáo thuyết nhà Phật, ngộ có nghĩa là tự mở mắt tâm của mình để biết rõ bản tánh và do đó biết rõ bản tánh của cuộc sinh tồn. Ngộ cũng có nghĩa là sự trực ngộ về bản tánh thật của vạn pháp. Khái niệm về từ Ngộ (Bodhi) trong phạm ngữ không có tương đương trong Việt và Anh ngữ, chỉ có danh từ “Lóa sáng” hay Enlightenment là thích hợp. Một người bản tánh thật sự của vạn hữu là giác ngộ cái hư không hiện tại. Cái hư không mà người ta thấy được trong khoảnh khắc ấy không phải là hư vô, mà là cái không thể nắm bắt được, không thể hiểu được bằng cảm giác hay tư duy vì nó vô hạn và vượt ra ngoài sự tồn tại và không tồn tại. Cái hư không được giác ngộ không phải là một đối tượng cho chủ thể suy gẫm, mà chủ thể phải hòa tan trong đó mới hiểu được nó. Trong Phật giáo thật, ngoài thể nghiệm đại giác ra, không có Phật giáo. Từ giác ngộ rất quan trọng trong nhà Thiền vì mục đích của việc tu thiền là đạt tới cái được biết như là ‘giác ngộ.’ Giác ngộ là cảnh giới của Thánh Trí Tự Chứng, nghĩa là cái tâm trạng trong đó Thánh Trí tự thể hiện lấy bản tánh nội tại của nó. Sự tự chứng này lập nên chân lý của Thiền, chân lý ấy là giải thoát và an nhiên tự tại. Từ "Ngộ" được dùng để chỉ cái kinh nghiệm siêu việt về sự thực hiện Thực Tại đại đồng. Nó ngụ ý một sự thực hiện tâm linh, thần bí, và trực giác, và không nên được hiểu như định nghĩa chỉ một sự thức tỉnh tri thức theo như nó được áp dụng cùng với "Tuổi không Lớn" đề nghị. Theo Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma, Ngộ là toàn thể của Thiền. Thiền bắt đầu từ đó mà chấm dứt cũng ở đó. Bao giờ không có ngộ, bấy giờ không có Thiền. Ngộ là thước đo của Thiền như một tôn túc đã nói. Ngộ không phải là một trạng thái an tĩnh không thôi; nó không phải là sự thanh thản mà là một kinh nghiệm nội tâm không có dấu vết của tri thức phân biệt; phải là sự thức tỉnh nào đó phát khởi từ lãnh vực đối đãi của tâm lý, một sự trở chiều với hình thái bình thường của kinh nghiệm vốn là đặc tính của đời sống thường nhật của chúng ta. Thuật ngữ Đại Thừa gọi là ‘Chuyển Y’ hay quay trở lại, hay lật ngược cái cơ sở của tâm ý,

ở đây toàn bộ kiến trúc tâm thức trải qua một cuộc thay đổi toàn diện. Ngộ là kinh nghiệm riêng tư thân thiết nhất của cá nhân, nên không thể nói bằng lời hay tả bằng bút mực. Tất cả những gì các Thiền sư có thể làm được để truyền đạt kinh nghiệm ấy cho người khác chỉ là thử khơi gợi lên, hoặc chỉ trở cho thấy. Người nào thấy được là vừa chỉ thấy ngay, người nào không thấy thì càng nương theo đó để suy nghĩ, lập luận càng sai đê. Khi chúng ta chỉ xét cái ngộ ở phạm vi khách quan thì sự mở con mắt Thiền trong chỗ ngộ nhập hầu như không có gì khác thường lắm. Vị thầy đưa ra một vài nhận xét nào đó, và nếu đúng thời cơ, đệ tử chứng ngay lý nhiệm mầu mà bấy lâu chưa hề nghĩ đến. Tất cả hầu như tùy vào tâm trạng, hoặc mức độ dọn tâm sẵn có trong phút chốc ấy. Theo thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, rốt cuộc Thiền là một canh bạc mai rủi, có lẽ nhiều người nghĩ như vậy; nhưng khi chúng ta lấy trường hợp của Nam Nhạc Hoài Nhượng, Sư phải mất tám năm dài để trả lời câu hỏi này của Lục Tổ: "Mà vật gì đến?" Chúng ta mới thấy qua sự kiện là có nỗi khổ sở lớn lao mà Nam Nhạc phải trải qua trước khi Sư đi đến giải quyết cuối cùng bằng câu đáp: "Nói in tuồng một vật tức không đúng." Chúng ta phải nhìn sâu vào khía cạnh tâm lý của ngộ, nghĩa là vào những then máy thầm kín mở ra cánh cửa muôn đời huyền bí của nhân tâm. Ruth Fuller Sasaki viết trong quyển "Thiền: Một Phương Pháp Để Giác Ngộ Của Tôn Giáo": Mục đích tối thượng của Thiền là ngộ, ngộ được chân ngã của mình. Ngộ được chân ngã đưa đến giải thoát cái ngã cá nhân nhỏ bé. Khi cái ngã cá nhân nhỏ bé này được giải thoát, chúng ta biết được trạng thái tự do được nói trong Thiền, vốn thường được người ta giải thích cái tên đó sai lệch như là một kinh nghiệm thiền. Lẽ dĩ nhiên, chừng nào mà thân xác này còn hiện hữu dưới dạng hiển hiện hình tướng trong thế giới của hình tướng, chúng ta mang diện mạo bề ngoài như một hiện hữu cá nhân với tư cách là một cái tôi. Nhưng cái tôi đó không còn điều khiển chúng ta với thích và không thích, cũng như những đặc điểm và yếu điểm của nó. Chân ngã, bản ngã từ ban sơ của chúng ta, cuối cùng sẽ làm chủ. Chân ngã sử dụng một cách tự do cái hình tướng và cái tôi cá nhân đó theo ý muốn. Không gặp cản trở cũng không bị kềm thúc, nó sử dụng chúng trong mọi sinh hoạt thường ngày của chúng ta, bất kể thế nào và bất kể ở đâu. Nói tóm lại, theo giáo thuyết nhà Phật, giác ngộ có nghĩa là sự soi sáng hay sự khai minh hay sự trực ngộ về bản tánh thật của vạn pháp. Ngộ là kinh nghiệm riêng

tư thân thiết nhất của cá nhân, nên không thể nói bằng lời hay tả bằng bút được. Tất cả những gì các Thiền sư có thể làm được để truyền đạt kinh nghiệm ấy cho người khác chỉ là thử khơi gợi lên, hoặc chỉ trở cho thấy. Người nào thấy được là vừa chỉ thấy ngay, người nào không thấy thì càng nương theo đó để suy nghĩ, lập luận càng sai đề. Giác ngộ là sự tỉnh thức và nhận biết về Phật và làm sao để đạt đến Phật quả. Giác Ngộ là một trong ba mục tiêu của Thiền quán. Kiến tánh ngộ đạo hay nhìn thấy tự tánh chân thật của mình và đồng thời nhìn thấy bản tánh tối thượng của vũ trụ và vạn vật. Ấy là sự hốt nhiên nhận ra rằng: “Xưa nay ta vốn đầy đủ và toàn hảo. Kỳ diệu thay, huyền diệu thay!” Nếu là thấy Phật tánh thì thực chất sẽ luôn luôn giống nhau đối với bất cứ ai kinh nghiệm nó, dấu người ấy là Phật Thích Ca hay Phật A Di Đà hay bất cứ người nào trong các bạn. Nhưng nói thế không có nghĩa là tất cả chúng ta đều có kinh nghiệm kiến tánh ở cùng một mức độ, vì trong cái rõ, cái sâu, cái đầy đủ của kinh nghiệm có những khác biệt lớn lao. Nhưng hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng giác ngộ là thành quả của chính bản thân mình và mỗi người chúng ta đều có cơ hội như nhau để đạt đến sự giác ngộ của chính mình.

II. Tâm Giác Ngộ Là Tâm Phật:

Theo Phật giáo, trí tuệ không phải là sự chất đống của tri thức. Trái lại, nó là sự vũng vầy để thoát khỏi các tri thức ấy. Nó đập vỡ những tri thức cũ để làm phát sinh những tri thức mới phù hợp với thực tại hơn. Khi Copernicus phát hiện trái đất quay xung quanh nó và quay xung quanh mặt trời, có biết bao nhiêu ý niệm cũ về thiên văn học bị sụp đổ, trong đó có ý niệm trên và dưới. Thuyết Lượng Tử hiện thời đang phấn đấu mãnh liệt để vượt thoát các ý niệm đồng nhất và nhân quả vốn là những ý niệm căn bản xưa nay của khoa học. Khoa học cũng đang dần thân trên con đường rũ bỏ ý niệm như đạo học. Cái hiểu biết nơi con người được diễn dịch thành khái niệm, tư tưởng và ngôn ngữ. Cái biết ở đây là tri thức thu lượm được bằng cách chất chứa. Nó là cái thấy trực tiếp và mau lẹ. Về mặt tình cảm thì gọi là cảm xúc. Về mặt tri thức thì gọi là tri giác. Nó là một trực giác chứ không phải là kết quả của suy luận. Có khi nó hiện hữu tràn đầy trong chúng ta, nhưng chúng ta không diễn dịch nó thành khái niệm được, không dùng hình thức tư duy để chuyên chở nó được và do đó không diễn tả được thành lời. Không thể diễn tả nên lời, đó là tâm trạng của

chúng ta vào lúc đó. Có những tri thức được nói trong đạo Phật là “bất khả tư, bất khả nghị, bất khả thuyết,” nghĩa là không thể suy tư, nghị luận và lập thành học thuyết được. Ngoài ra, sự hiểu biết còn là miếng chần giúp bảo vệ hành giả khỏi sự tấn công của tham, sân và si. Con người thường hành động sai quấy là do bởi vô minh hoặc không thấy rõ được chính mình, không thấy rõ những khát vọng muốn đạt hạnh phúc cũng phương cách nào để đạt được chân hạnh phúc. Sự hiểu biết còn giúp hành giả có khả năng triệt tiêu nhiễm trược và tăng cường đức tính tốt nơi chính mình. Giác Ngộ Tâm là cái diệu tâm bản giác hay bản tánh nguyên thủy của con người. Giác Ngộ Tâm luôn giác ngộ rằng thân này chẳng phải TA và CỦA TA, mà đó chỉ là một sự tổng hợp giả tạm của tứ đại (đất, nước, lửa, gió) mà thôi. Dĩ nhiên tiến trình của Tâm được kinh điển hệ thống hóa và mô tả một cách rất rõ ràng, nhưng kinh nghiệm tâm qua Thiền định vượt ra ngoài sách vở kinh điển. Sách vở không thể nào nói cho mình biết về kinh nghiệm phát sinh của si mê, hay cảm giác phát sanh từ tác ý. Người có tâm giác ngộ là người không dính mắc vào ngôn từ, mà chỉ đơn thuần thấy tất cả các pháp đều vô thường, khổ và vô ngã. Con người ấy có khả năng buông xả. Khi các pháp phát sinh, người ấy tỉnh thức và biết rõ, nhưng không chạy theo chúng. Người con Phật nên luôn nhớ rằng một khi Tâm này bị khuấy động thì nhiều loại tâm khác được thành hình, tư tưởng và phản ứng cũng được khởi lên từ đó. Vì vậy mà người có tâm giác ngộ luôn thấy sự vật theo chân lý, không cảm thấy hạnh phúc hay khổ đau theo những đổi thay của điều kiện. Đây mới đích thực là sự bình an, không sanh, không già, không bệnh, không chết, không tùy thuộc vào nhân quả hay điều kiện, vượt ra ngoài hạnh phúc và khổ đau, thiện và ác. Không còn cái gì để nói hay cái tâm nào khác để chứng đắc nữa. tâm thức phân biệt này cũng thế, nó chỉ là sự tổng hợp của sáu trần là sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp mà thôi. Do vậy nên nó cũng chẳng phải là TA và CỦA TA nữa. Hiểu được như vậy, hành giả tu tập sẽ dứt trừ hai thứ trói buộc là NGÃ và NGÃ SỞ. Ngã và Ngã sở đã không, tức nhiên sẽ dứt trừ được cái “Ngã Tướng” hay cái “Chấp Ta”; sự “Chấp có nơi người khác” hay “Nhơn Tướng” cũng không; sự chấp “Có” nơi tất cả chúng sanh hay “Chúng Sanh Tướng”; sự chấp “Thọ Giả Tướng” hay không có ai chứng đắc. Vì Bốn Tướng Chúng Sanh đều bị dứt trừ, nên hành giả liền được Giác Ngộ. Tâm giác ngộ là một trong sáu yếu để phát triển Bồ Đề Tâm. Chúng sanh thường chấp sắc

thân này là ta, tâm thức có hiểu biết, có buồn giận thương vui là ta. Nhưng thật ra, sắc thân này giả dối, ngày kia khi chết đi nó sẽ tan về với đất bụi, nên thân tứ đại không phải là ta. Tâm thức cũng thế, nó chỉ là thể tổng hợp về cái biết của sáu trần là sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp. Ví dụ như một người trước kia dốt, nay theo học chữ Việt, tiếng Anh, khi học thành, có cái biết về chữ Việt tiếng Anh. Lại như một kẻ chưa biết Ba Lê, sau có dịp sang Pháp du ngoạn, thu thập hình ảnh của thành phố ấy vào tâm. Khi trở về bản xứ có ai nói đến Ba Lê, nơi tâm thức hiện rõ quang cảnh của đô thị ấy. Cái biết đó trước kia không, khi lịch cảnh thu nhận vào nên tạm có, sau bỏ lãng không nghĩ đến, lần lần nó sẽ phai lạt đến tan mất hẳn rồi trở về không. Cái biết của ta khi có khi không, hình ảnh này tiêu hình ảnh khác hiện, tùy theo trần cảnh thay đổi luôn luôn, hư giả không thật, nên chẳng phải là ta. Cổ đức đã bảo: “Thân như bọt bọt, tâm như gió. Huyền hiện vô căn, không tánh thật.” Nếu giác ngộ thân tâm như huyền, không chấp trước, lần lần sẽ đi vào cảnh giới “nhơn không” chẳng còn ngã tướng. Cái ta của ta đã không, thì cái ta của người khác cũng không, nên không có “nhơn tướng.” Cái ta của mình và người đã không, tất cái ta của vô lượng chúng sanh cũng không, nên không có “chúng sanh tướng.” Cái ta đã không, nên không có bản ngã bền lâu, không thật có ai chứng đắc, cho đến cảnh chứng thường trụ vĩnh cửu của Niết Bàn cũng không, nên không có “thọ giả tướng.” Đây cần nên nhận rõ, cũng không phải không có thật thể chân ngã của tánh chân như thường trụ, nhưng vì Thánh giả không chấp trước, nên thể ấy thành không. Nhơn đã không thì pháp cũng không, vì sự cảnh luôn luôn thay đổi sanh diệt, không có tự thể. Đây lại cần nên nhận rõ chẳng phải các pháp khi hoại diệt mới thành không, mà vì nó hư huyền, nên đương thể chính là không, cả “nhơn” cũng thế. Cho nên cổ đức đã bảo: “Cần chi đợi hoa rụng, mới biết sắc là không.” (Hà tu đãi hoa lạc, nhiên hậu thử tri không). Nói về tâm giác ngộ, đức Phật đã từng nhắc nhở chúng đệ tử là hãy để tâm như một dòng sông, đón nhận và cuốn trôi đi tất cả; hay giữ cho tâm như ngọn lửa, đón nhận và thiêu rụi mọi thứ được ném vào. Không có thứ gì có thể dính mắc được trong dòng sông hay ngọn lửa, vì chúng sẽ bị dòng sông cuốn trôi hay ngọn lửa thiêu rụi tất cả. Nếu chúng ta có thể giữ tâm mình bằng cách này, chúng ta có được cái gọi là tâm giác ngộ vậy. Như vậy, hành giả tu thiền không nên giữ bất cứ thứ gì trong tâm, ngay cả khi chúng ta nghĩ rằng chúng ta có cái gọi là Như Lai

Tặng trong tâm. Hãy buông bỏ tất cả mọi thứ mình tưởng rằng mình có. Hãy nhẹ nhàng buông bỏ ngay cả cái gọi là tâm giác ngộ. Hãy buông bỏ tất cả mọi thứ mình có, ngay cả nếu mình nghĩ mình có cái gọi là vô tâm. Hành giả khi đã giác ngộ “Nhơn” và “Pháp” đều không, thì giữ lòng thanh tịnh trong sáng không chấp trước. Tâm Giác ngộ theo nhà Thiền để chỉ sự nhận biết trực tiếp bằng trực giác về chân lý. Nghĩa đen của từ này là “thấy tánh,” và người ta nói rằng đây là sự nhận biết chân tánh bằng tuệ giác vượt ra ngoài ngôn ngữ hay khái niệm tư tưởng. Nó tương đồng với từ “satori” (ngộ) trong một vài bài viết về Thiền, nhưng trong vài bài khác thì “Kensho” được diễn tả như là thủy giác (hay sự giác ngộ lúc ban sơ) cần phải được phát triển qua tu tập nhiều hơn nữa, trong khi đó thì từ “satori” liên hệ tới sự giác ngộ của chư Phật và chư Tổ trong Thiền. Một vị Tăng thành khẩn thỉnh Triệu Châu dạy Thiền, Triệu Châu hỏi: “Ông ăn cháo chưa?” Vị Tăng đáp: “Ăn cháo rồi.” Triệu Châu bảo: “Rửa chén đi.” Thoạt nghe, vị Tăng liền tỉnh ngộ. Thế ra cái giác ngộ trong Thiền nó thường tục biết chừng nào! Dầu gì đi nữa, chúng ta cũng không thể nói rằng Triệu Châu đã không làm gì hết cho sự đạt ngộ của vị Tăng. Nhưng làm sao Triệu Châu có thể mở mắt cho vị Tăng bằng một nhận xét tầm thường như vậy? Câu nói của ngài phải có ẩn ý gì khiến vừa nói ra là ăn khớp ngay với nhịp tâm của vị Tăng? Vị Tăng đã dọn tâm sẵn như thế nào để đón lấy cái ẩn tay cuối cùng của Triệu Châu? Toàn thể diễn trình của tâm thức từ lúc hành giả mới thọ giáo cho đến hồi cứu cánh ngộ đạo ắt hẳn phải trải qua vô số thăng trầm vấp vấp. Nhưng cuộc đàm thoại giữa vị Tăng và Triệu Châu cho thấy pháp Thiền chỉ có ý nghĩa khi cây trục của nội tâm xoay sang một thế giới khác, sâu rộng hơn. Vì một khi thế giới thâm diệu ấy mở ra là cuộc sống hằng ngày của hành giả, cả đến những tình tiết tầm thường nhất, vẫn đượm nhuần Thiền vị. Thật vậy, một mặt giác ngộ là cái gì tầm thường, vô nghĩa lý nhất đời; nhưng mặt khác, nhất là khi chúng ta chưa hiểu, nó kỳ bí không gì hơn. Và nói cho cùng, ngay cả cuộc sống thường ngày của chúng ta, há chẳng phải đầy những kỳ quan, bí mật và huyền bí, ngoài tầm hiểu biết của trí óc con người hay sao?

Theo Thiền tông, nếu muốn tự giải thoát khỏi những đau khổ của cõi ta bà, bạn phải học con đường trực tiếp để trở thành Phật. Con đường ấy không khác gì hơn là chứng ngộ tự tâm của bạn. Bây giờ hãy nói cái Tâm là gì? Nó là chân bản tánh của mọi chúng sanh, đã có

trước khi cha mẹ chúng ta ra đời, và do đó, trước khi chúng ta ra đời, và giờ đây vẫn đang hiện hữu, bất biến và thường hằng. Người ta gọi nó là Bản lai diện mục, có trước khi cha mẹ chúng ta ra đời. Cái tâm ấy từ bản chất là thanh tịnh. Lúc chúng ta ra đời, nó không mới được tạo tác, khi chúng ta qua đời nó cũng không tàn lụn theo. Cái tâm ấy không phân biệt nam hay nữ, cũng không nhuộm màu thiện hay ác. Không thể so sánh nó với bất cứ điều gì, vì vậy, nó được gọi là Phật tánh. Tuy nhiên, có vô số tư niệm khởi hiện từ cái tự tánh này, như những đợt sóng phát sinh từ đại dương, như những hình ảnh phản chiếu trong gương. Hãy tưởng tượng một đứa trẻ đang ngủ bên cạnh cha mẹ và nằm mơ bị đánh đập và bị tổn thương đau đớn. Dầu đứa nhỏ có đau khổ đến đâu, cha mẹ nó cũng không thể giúp đỡ nó được, vì không ai có thể đi vào một cái tâm đang mơ của người khác. Nếu tự nó, nó có thể tự thức giấc, nó sẽ tự động giải thoát cho chính mình. Tương tự như vậy, người ta nhận ra rằng cái tâm của chính mình là Phật, tức khắc sẽ tự mình giải thoát cho mình khỏi những khổ đau xuất phát từ cái vô minh về luật biến dịch không ngừng của sanh và tử." Thiền sư Tokugaku đã viết về Bản lai diện mục trong "Thiền Thi Trung Nhật" như sau:

"Bản lai diện mục là thực tại của thực tại:
 Hãy dang tay ra đến cánh chim đang bay lượn.
 Mũi thẳng đứng, mắt nằm ngang, và sao nữa?
 Sẽ thế nào nếu tâm thức rỗng không?"

Bổn tâm hay bổn nguyên tự tính là chân Phật, tức là nói về cái tự tánh bổn nguyên là Chân Phật, một hôm Thiền sư Vĩnh Gia Huyền Giác thượng đường thị chúng bằng một bài kệ:

"Vô minh thực tính tức Phật tính,
 Huyền hóa không thân tức Pháp thân.
 Pháp thân giác liễu vô nhất vật.
 Bổn nguyên tự tính thiên chân Phật."
 (Thật tính vô minh là tính Phật,
 Thân không huyền hóa là Pháp thân.
 Ngộ Pháp thân rồi không một vật,
 Tự tính bản nguyên là Chân Phật).

Thật vậy, nếu hành giả tu Phật chúng ta hiểu được điều này, chúng ta sẽ hốt nhiên thâm nhập vào chỗ mà tâm và tư tưởng không thể đến được, thấu được cái Pháp thân vô nhất vật. Đó là chỗ mà con người

giải thoát khỏi sanh tử. Con người ta thường trú ngụ trong hang ổ của tư tưởng và trí năng. Vừa nghe ai đó nói "hãy rũ bỏ suy nghĩ", là mình liền hoang mang ngơ ngác chẳng biết nơi nào mà đi. Họ có biết đâu rằng ngay lúc hoang mang ngơ ngác đó, chính là lúc để mình giải thoát thân mệnh.

The Essay on the Awakened Nature

I. A Summary of Enlightenment or Awakened Nature in Buddhist Teachings:

In Buddhist teachings, enlightenment means opening one's own mind's eye in order to awaken to one's True-nature and hence of the nature of all existence. Enlightenment also means the intuitive awareness or cognition of the Dharma-Nature, the realization of ultimate reality. The term Bodhi in Sanskrit has no equivalent in Vietnamese nor in English, only the word "Lóe sáng" or "Enlightenment is the most appropriate term for it. A person awakens the true nature of the all things means he awakens to a oneness of emptiness. The emptiness experienced here here is no nihilistic emptiness; rather it is something unperceivable, unthinkable, unfeelable for it is endless and beyond existence and nonexistence. Emptiness is no object that could be experienced by a subject, a subject itself must dissolve in it (the emptiness) to attain a true enlightenment. In real Buddhism, without this experience, there would be no Buddhism. The term 'Enlightenment' is very important in the Zen sects because the ultimate goal of Zen discipline is to attain what is known as 'enlightenment.' Enlightenment is the state of consciousness in which Noble Wisdom realizes its own inner nature. And this self-realization constitutes the truth of Zen, which is emancipation (moksha) and freedom (vasavartin). The term "Enlightenment" is also used to indicate the transcendental experience of realizing universal Reality. It signifies a spiritual mystical, and intuitive realization, and should not be understood as denoting an intellectual awakening as its common application in association with the "Age of Reason" suggests. According to the First Patriarch Bodhidharma, Enlightenment is the whole of Zen. Zen starts with it and ends with it. When there is no

enlightenment, there is no Zen. Enlightenment is the measure of Zen, as is announced by a master. Enlightenment is not a state of mere quietude, it is not tranquilization, it is an inner experience which has no trace of knowledge of discrimination; there must be a certain awakening from the relative field of consciousness, a certain turning-away from the ordinary form of experience which characterizes our everyday life. The technical Mahayana term for it is 'Paravritti,' turning back, or turning over at the basis of consciousness. By this entirety of one's mental construction goes through a complete change. Enlightenment is the most intimate individual experience and therefore cannot be expressed in words or described in any manner. All that one can do in the way of communicating the experience to others is to suggest or indicate, and this only tentatively. The one who has had it understands readily enough when such indication are given, but when we try to have a glimpse of it through the indices given we utterly fail. When our consideration is limited to the objective side of enlightenment, the opening an eye to the truth of Zen does not appear to be very extraordinary thing. The master makes some remarks, and if they happen to be opportune enough, the disciple will come at once to a realization and see into a mystery he has never dreamed of before. It seems all to depend upon what kind of mood or what state of mental preparedness one is at the moment. According to Zen master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism, First Series* (p.251), Zen after all a haphazard affair, one may be tempted to think but when we know that it took Nan-yueh eight long years to answer the question from the Sixth Patriarch "What is it that thus come?" We shall realize the fact that in Nan-yueh there was a great deal of mental anguish which he had to go through before he could come to the final solution and declare, "To say it's a thing misses the mark." We must try to look into the psychological aspect of enlightenment, where is revealed the inner mechanism of opening the door to the eternal secret of the human soul. Ruth Fuller Sasaki wrote in 'Zen: A Method for Religious Awakening': The aim of Zen is first of all awakening, awakening to our true self. With this awakening to our true self comes emancipation from our small self or personal ego. When this emancipation from the personal ego is finally complete, then we know the freedom spoken of in Zen and so widely misconstrued by those who take the name for the

experience. Of course, as long as this human frame hangs together and we exist as one manifested form in the world of forms, we carry on what appears to be individual existence as an individual ego. But no longer is that ego in control with its likes and dislikes, its characteristics and its foibles. The True Self, which from the beginning we have always been, has at last become the master. Freely the True Self uses this individual form and this individual ego as it will. With no resistance and no hindrance it uses them in all the activities of everyday life, whatever they are and wherever they may be... In short, according to Buddhist teachings, enlightenment means to enlighten or to wake up or the intuitive awareness or cognition of the Dharma-Nature, the realization of ultimate reality. Enlightenment is the most intimate individual experience and therefore cannot be expressed in words or described in any manner. All that one can do in the way of communicating the experience to others is to suggest or indicate, and this only tentatively. The one who has had it understands readily enough when such indication are given, but when we try to have a glimpse of it through the indices given we utterly fail. Enlightenment is a complete and deep realization of what it means to be a Buddha. Achieving a complete and deep realization of what it means to be a Buddha and how to reach Buddhahood. It is to see one's Nature, comprehend the True Nature of things, the Truth. However, only after becoming a Buddha can one be said to have truly attained Supreme Enlightenment. "Awakening" is one of the three aims of meditation. Awakening or seeing into your True-nature and at the same time seeing into the ultimate nature of the universe and all things. It is the sudden realization that "I have been complete and perfect from the very beginning. How wonderful, how miraculous!" If it is true awakening, its substance will always be the same for whoever experiences it, whether he be the Sakyamuni Buddha, the Amitabha Buddha, or any one of you. But this does not mean that we can all experience awakening to the same degree, for in the clarity, the depth, and the completeness of the experience there are great difference. But Zen practitioners should always remember that enlightenment rests on your own shoulders. And each one of us has an equal opportunity to reach our own enlightenment.

II. Enlightened Mind Is the Buddha's Mind:

According to Buddhism, understanding is not an accumulation of knowledge. To the contrary, it is the result of the struggle to become free of knowledge. Understanding shatters old knowledge to make room for the new that accords better with reality. When Copernicus discovered that the Earth goes around the sun, most of the astronomical knowledge of the time had to be discarded, including the ideas of above and below. Today, physics is struggling valiantly to free itself from the ideas of identity and cause effect that underlie classical science. Science, like the Way, urges us to get rid of all preconceived notions. Understanding, in human, is translated into concepts, thoughts, and words. Understanding is not an aggregate of bits of knowledge. It is a direct and immediate penetration. In the realm of sentiment, it is feeling. In the realm of intellect, it is perception. It is an intuition rather than the culmination of reasoning. Every now and again it is fully present in us, and we find we cannot express it in words, thoughts, or concepts. "Unable to describe it," that is our situation at such moments. Insights like this are spoken of in Buddhism as "impossible to reason about, to discuss, or to incorporate into doctrines or systems of thought." Besides, understanding also means a shield to protect cultivator from the attack of greed, hatred and ignorance. A man often does wrong because of his ignorance or misunderstanding about himself, his desire of gaining happiness, and the way to obtain happiness. Understanding will also help cultivators with the ability to remove all defilements and strengthen their virtues. The illuminated mind, the original nature of man. The Mind of Enlightenment is always enlightened that this body is not ME (self) or MINE (self-belonging), but is only a temporary collaboration of the four great elements (land, water, fire, and wind). Of course, the systematic outline of the process in the texts is very clear and accurate, but the experience of the state of mind that we obtain in meditation is beyond textual study. Text books cannot tell us about the experience of ignorance arising, or how volition feels. A person with an enlightened mind will not attach to the words. He simply sees that all things are impermanent, unsatisfactory, and empty of self. He let go of everything. When things arise, he is aware of them, knows them, but not accompanies them to any where. Buddhists should always remember that once the mind is stirred up, the

various mental formations, thought constructions, and reactions start arising from it. Therefore, the one who possesses an enlightened mind always sees according to the truth and does not become happy or sad according to changing conditions. This is true peace, free of birth, aging, sickness, and death, not dependent on causes, results, or conditions, beyond happiness and suffering, above good and evil. Nothing can be spoken about it. No other mind can be achieved! The discriminating mind is the same way; it is the result from the combination of the six elements of form, sound, odor, flavor, touch and dharma. Therefore, it is also not ME or SELF-BELONGING either. If cultivators are able to penetrate and comprehend in this way, they will be able to eliminate that the two types of bondage of SELF and SELF-BELONGING. If there is no "Self" or "Self-belonging," then the Self-Form, or the characteristic of being attached to the concept of self will be eliminated immediately; The Other's Form or the characteristic of clinging to the concept of other people does not exist either; the Sentient Beings Form or the characteristic of clinging to the existence of all other sentient beings will no longer exist; the Recipient-Form is also eliminated. Because these four form-characteristics of sentient beings no longer exist, the practitioners will attain Enlightenment. Enlightened mind is one of the six points to develop a true Bodhi Mind. Sentient beings are used to grasping at this body as "me," at this discriminating mind-consciousness which is subject to sadness and anger, love and happiness, as "me." However, this flesh-and-blood body is illusory; tomorrow, when it dies, it will return to dust. Therefore, this body, a composite of the four elements (earth, water, fire, and air) is not "me." The same is true with our mind-consciousness, which is merely the synthesis of our perception of the six "Dusts" (form, sound, fragrance, taste, touch, and dharmas). For example, a person who formerly could not read or write, but is now studying Vietnamese or English. When his studies are completed, he will have knowledge of Vietnamese or English. Another example is a person who had not known Paris, but who later on had the opportunity to visit France and absorb the sights and sounds of that city. Upon his return, if someone were to mention Paris, the sights of that metropolis would appear clearly in his mind. That knowledge formerly did not exist; when the sights and sounds entered his subconscious, they

“existed.” If these memories were not rekindled from time to time, they would gradually fade away and disappear, returning to the void. This knowledge of ours, sometimes existing, sometimes not existing, some images disappearing, other images arising, always changing following the outside world, is illusory, not real. Therefore, the mind-consciousness is not “me.” The ancients have said: “The body is like a bubble, the mind is like the wind; they are illusions, without origin or True Nature.” If we truly realize that body and mind are illusory, and do not cling to them, we will gradually enter the realm of “no-self,” escaping the mark of self. The self of our self being thus void, the self of others is also void, and therefore, there is no mark of others. Our self and the self of others being void, the selves of countless sentient beings are also void, and therefore, there is no mark of sentient beings. The self being void, there is no lasting ego; there is really no one who has “attained Enlightenment.” This is also true of Nirvana, ever-dwelling, everlasting. Therefore, there is no mark of lifespan. Here we should clearly understand: it is not that eternally dwelling “True Thusness” has no real nature or true self; it is because the sages have no attachment to that nature that it becomes void. Sentient beings being void, objects (dharmas) are also void, because objects always change, are born and die away, with no self-nature. We should clearly realize that this is not because objects, upon disintegration, become void and non-existent; but, rather, because, being illusory, their True Nature is empty and void. Sentient beings, too, are like that. Therefore, ancient have said: “Why wait until flowers fall to understand that form is empty.” Talking about the enlightened mind, the Buddha always reminded His disciples to let the mind be like a river receiving and flowing; or be like a fire receiving and burning all things thrown into. Nothing could be clung to in that river or fire because they would flow all things or burn all things. If we can keep our mind this way, we possess the so-called enlightened mind. Therefore, Zen practitioners should not have anything in mind, including the so-called Tathagata Store in our mind. Let’s drop all we have. Gently drop even the so-called “Enlightened Mind”. Just drop all we have, even if we think we have the so-called unborn mind. Just sit down, gently breathe in and out. The practitioner, having clearly understood that beings and dharmas are empty, can proceed to recite the Buddha’s name with a

pure, clear and bright mind, free from all attachments. Awakening Mind is used in Zen for direct apprehension of truth. It literally means “seeing nature,” and is said to be awareness of one’s true nature in an insight that transcends words and conceptual thought. It is equated with “Satori” in some Zen contexts, but in others “kensho” is described as an initial awakening that must be developed through further training, while “satori” is associated with the awakening of Buddhas and the patriarchs of Zen. A monk asked Chao-chou to be instructed in Zen, Chao-chou said, "Have you had your rice soup or not?" The monk said, "Yes, master." Chao-chou said, "If so, have your dishes washed." These words at once opened the monk's mind to the truth of Zen. This is enough to show what a commonplace thing enlightenment is! At any rate, we could not say that Chao-chou had nothing to do with the monk's realization. But, how did Chao-chou make the monk's eye open by such a prosaic remark? Did the remark have any hidden meaning, however, which happened to coincide with the mental tone of the monk? How was the monk so mentally prepared for the final stroke of the master, whose service was just pressing the button, as it were? Zen practitioners should always remember that the whole history of the mental development leading up to an enlightenment; that is from the first moment when the disciple came to the master until the last moment of realization, with all the intermittent psychological vicissitudes which he had to go through. But the conversation between the monk and Chao-chou 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?

According to the Zen School, if you would free yourself of the sufferings of samsara, you must learn the direct way to become a Buddha. This way is no other than the realization of your own Mind. Now what is this Mind? It is the true nature of all sentient beings, that which existed before our parents were born and hence before our own

birth, and which presently exists, unchangeable and eternal. So it is called one's Face before one's parents were born. This Mind is intrinsically pure. When we are born it is not newly created, and when we died it does not perish. It has no distinction of male or female, nor has it any coloration of good or bad. It cannot be compared with anything, so it is called Buddha-nature. Yet countless thoughts issue from this Self-nature as waves arise in the ocean or as images are reflected in a mirror... Imagine a child sleeping next to its parents and dreaming it is being beaten or is painfully sick. The parents cannot help the child no matter how much it suffers, for no one can enter the dreaming mind of another. If the child could awaken itself, it could be freed of this suffering automatically. In the same way, one who realizes that his own Mind is Buddha frees himself instantly from the sufferings arising from ignorance of the law of ceaseless change of birth-and-death." Zen Master Tokugaku (fifteenth century) wrote about the original face in Zen Poems of China and Japan as follows:

"Original Face is the reality of realities:
Stretch your hand to the winging bird.
Vertical nose, horizontal eye, and then?
What if your mind is empty?"

Talking about the Original Primeval Buddhahood, one day, Zen master Yung chia Hsuan-chiao entered the hall to address the monks with a verse, saying:

"The real nature of blindness is the real nature of Buddha.
This illusory physical body is the Dharmakaya itself.
When one realizes the Dharmakaya, he sees that nothing exists.
This is called "The Original Primeval Buddhahood."

In fact, if we, Buddhist practitioners, with this understanding, will abruptly throw our mind into the abyss where mind and thought cannot reach, we will then behold the absolute, void Dharmakaya. This is where one emancipates oneself from Samsara. People have always been abiding in the cave of thought and intellection. As soon as they hear someone says "Get rid of thinking," they are dazed and lost and do not know where to go. They should know that the moment when this very feeling of loss and stupefaction arises is the best time for them to attain realization, literally, for them to release their body and life.

Chương Hai Mươi Một

Chapter Twenty-One

Bài Luận Về Huyết Mạch

Trong Truyền Thừa Của Nhà Thiền

I. Sơ Lược Về Huyết Mạch Luận:

Huyết mạch bao gồm động mạch và tĩnh mạch kế nối nhau (ví như các tông phái đều có tông chỉ uyên áo do chư tổ các đời truyền lại, đời đời truyền nối như huyết mạch trong cơ thể con người, kế nối nhau, luôn luôn nối theo người trước, và mở lối cho người sau). Ở Nhật Bản có một bộ sách tên là "Thiếu Thất Lục Môn." Thiếu Thất là tên riêng của Tổ Bồ Đề Đạt Ma, sơ tổ Thiền Tông Trung Hoa, trong đó có sáu bài luận, có thể có vài bài do chính Tổ dạy. Một trong những bài luận ấy có tên là "Huyết Mạch Luận," luận về sự thấy tánh, hoặc ngộ, được coi là cốt tủy của Đạo Thiền. Dưới đây là một phần của nội dung chính của bài luận này: "Muốn tìm Phật, cần thấy tánh, vì tánh tức là Phật. Nếu chẳng thấy tánh thì niệm Phật, tụng kinh, trì trai, giữ giới có lợi ích gì? Niệm Phật thì được công quả tốt; tụng kinh thì tâm trí sáng suốt; giữ giới thì được sanh lên cõi trời; bố thí thì được phước báo. Nhưng tìm Phật như vậy chẳng gặp được Phật bao giờ. Nếu tự mình, mình chưa sáng tỏ thì nên tìm đến tham vấn với một vị thầy, một vị thiện tri thức để hiểu được cội rễ của luân hồi sanh tử. Người không thấy tánh không thể được gọi là thiện tri thức. Nếu chẳng như vậy thì dầu cho có nói được mười hai bộ kinh vẫn chẳng thoát khỏi luân hồi sanh tử, vẫn phải chịu khổ trong tam giới chẳng có ngày ra. Ngày xưa có Tỳ Kheo Thiện Tinh thuộc làu mười hai bộ kinh mà vẫn chẳng thoát khỏi luân hồi sanh tử vì chẳng thấy tánh. Thiện Tinh ngày trước còn như vậy huống là người đời nay mới giảng được dăm ba bộ kinh luận đã tự xem là mình hiểu pháp Phật, thật chẳng có thứ gì ngu hơn. Hễ không thấu được tâm mình thì tụng đọc ích gì, chỉ là hư văn. Muốn tìm Phật, trước hết phải thấy tánh, vì tánh tức là Phật. Phật là bậc tự tại, là bậc vô sự vô tác. Nếu, thay vì thấy tánh, người hướng ngoại suốt ngày cầu Phật lông bông, ắt không bao giờ thấy được Phật. Phật là tự tâm, chớ lằm vái lạy những vật bên ngoài. Phật là tiếng Phạn, bên Trung Hoa gọi là

giác tánh. Giác tức là linh giác. Và chính cái tánh tự kỷ linh giác ấy đáp ứng với ngoại vật trong sinh hoạt hằng ngày, nhưong mày, nháy mắt, đang giơ tay giơ chân. Tánh tức là tâm, tâm tức là Phật, Phật tức là Đạo, Đạo tức là Thiên. Chỉ một chữ Thiên, cả Thánh phàm đều không lượng nổi. Trực tiếp thấy tánh, đó tức là Thiên. Bằng chẳng thấy tánh thì chẳng phải. Thiên là như vậy. Dầu có giỏi nói được ngàn kinh muôn luận, nếu chẳng thấy tánh thì vẫn là phàm phu, chẳng phải là Pháp Phật. Đạo lớn cao thâm, u huyền, không thể nào nói cho hiểu được. Kinh điển không dựa vào đâu vói tới hết, cả đến những người không biết một chữ, khi thấy được Tánh tức là Phật. Những người không thấy tánh mãi lo tụng kinh niệm Phật, tinh tấn học mãi, đêm ngày tu tập, ngồi mãi không nằm, cốt lấy cái học rộng nghe nhiều làm pháp Phật; những người này đích thực là đang phỉ báng Phật. Phật trước Phật sau chỉ nói thấy tánh. Muôn sự đều vô thường. Nếu không thấy tánh mà rêu rao là được Chánh Giác, đó là người đại dột. Trong mười vị đại đệ tử của Phật, A Nan được tiếng học rộng nhất, nhưng ông không thấy gì ở Phật hết vì ông chỉ lo thu thập kiến thức."

Khi nói về ảnh hưởng của đạo Phật trên đời sống và nền văn hóa của người Trung Hoa, chúng ta không thể không nói đến khuynh hướng bí hiểm này của triết lý Bồ Đề Đạt Ma, vì rõ ràng là khuynh hướng này đã tác động nhiều trên sự hình thành tinh thần Phật giáo Trung Hoa, và từ đó xuất hiện Phật giáo Thiên tông. Theo các sử gia thì Bồ Đề Đạt Ma bác bỏ việc đọc tụng kinh điển. Do đó hệ thống triết học của ông khiến cho các tu viện ít chú trọng về kiến thức mà thiên về trầm tư thiền định nhiều hơn. Theo Bồ Đề Đạt Ma, Phật tử nên để ý đến thiên, vì chỉ cần hành thiên là có thể đạt đến giác ngộ. Do đó ông chỉ dịch có mỗi quyển Đại Bát Niết Bàn Kinh Luận (Mahaparinirvana-sutra-sastra). Ông là vị tổ thứ 28 của dòng Thiên Ấn Độ và là sơ tổ của dòng Thiên Trung Quốc. Các học giả vẫn còn không đồng ý với nhau về việc Bồ Đề Đạt Ma đến Trung Hoa từ lúc nào, ở lại đó bao lâu, và mất vào lúc nào, nhưng nói chung giới Phật tử nhà Thiên chấp nhận rằng Bồ Đề Đạt Ma đến Nam Trung Hoa bằng thuyền vào khoảng năm 520 sau Tây Lịch, sau một nỗ lực không kết quả để thiết lập giáo thuyết của mình tại đây, ông đã đến Lạc Dương thuộc miền bắc Trung Hoa, và cuối cùng ông định cư tại chùa Thiếu Lâm. Ngài đã mang sang Trung Quốc một thông điệp thù thắng, được tóm gọn trong mười

sáu chữ Hán sau đây, dù rằng người ta chỉ nhắc đến thông điệp này về sau thời Mã Tổ:

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

II. Ba Cõi Quy Về Một Tâm:

Theo Phật giáo, ba cõi quy về một tâm (Tam giới duy thị tự tâm hay tam giới duy chỉ do tâm này) có nghĩa là tam giới duy nhất tâm hay vạn pháp duy nhất tâm hay vạn pháp duy tâm tạo. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Vị Bồ tát Ma ha Tát thấy rằng thế giới chỉ là sự sáng tạo của tâm, mặt na và ý thức; rằng thế giới được sinh tạo do phân biệt sai lầm bởi cái tâm của chính mình; rằng không có những tướng trạng hay dấu hiệu nào của một thế giới bên ngoài mà trong đó nguyên lý đa phức điều động; và cuối cùng rằng ba cõi chỉ là cái tâm của chính mình. Một hôm, nghe tiếng chuông chùa ngân vang, đức Phật hỏi đệ tử A Nan: "Tiếng chuông từ đâu đến?" A Nan đáp: "Từ cái chuông." Đức Phật nói: "Cái chuông sao? Nhưng nếu không có cái dùi, làm sao có tiếng chuông?" A Nan vội vã sửa lại: "Từ cái dùi, từ cái dùi mà ra!" Đức Phật nói: "Từ cái dùi sao? Nếu không có không khí, làm sao tiếng chuông vọng tới đây được?" A Nan thưa: "Vâng, tất nhiên như thế. Tiếng chuông từ không khí mà ra!" Đức Phật hỏi: "Từ không khí sao? Nhưng nếu không có lỗ tai con, con không thể nào nghe được tiếng chuông." A Nan nói: "Vâng, đúng thế. Con cần cái tai để nghe. Như vậy, tiếng chuông từ tai đệ tử mà ra." Đức Phật nói: "Từ tai con sao? Nếu con không có ý thức, làm sao con nhận ra tiếng chuông?" A Nan nói: "Vâng, chính ý thức của con tạo ra tiếng chuông." Đức Phật nói: "Ý thức của con sao? Vậy thì, hỡi A Nan, nếu không có tâm thức, làm sao con nghe được tiếng chuông?" Tiếng chuông chỉ được tạo thành từ tâm thức mà thôi. 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 thượng đường dạy chúng: "Ánh trắng lan tỏa muôn nơi, nhưng vầng trăng chân thực chỉ có một. Các suối nguồn nhiều vô kể, nhưng bản chất của nước chỉ là một. Các hiện

tượng nhiều hàng 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." Nói tóm lại, chư Phật và tất cả chúng sanh trong ba cõi, chỉ là một tâm này, chẳng có tâm nào khác. Từ vô thủy đến nay Tâm này chưa từng sinh, chưa từng diệt. Không xanh không vàng. Không hình không tướng. Không thuộc hữu vô; chẳng kể mới cũ, chẳng dài chẳng ngắn, không lớn không nhỏ, vượt qua tất cả giới hạn, đặc lượng, danh hiệu, ngôn ngữ, tung tích, đối đãi. Đương thể tiện thị, khởi niệm liền sai. Nó giống như không, chẳng có ngăn mé, không thể suy lường, trắc đạc. Duy chỉ một cái tâm này là Phật vậy.

III. Tâm Truyền Tâm Bởi Chư Phật:

Theo Thiền tông, Tâm Truyền Tâm là một lối biệt truyền ngoài giáo điển theo truyền thống. Từ ngữ "Tâm Truyền Tâm" là thuật ngữ của nhà Thiền ám chỉ việc một thiền sư trao truyền y pháp cho đệ tử làm người kế vị Pháp của dòng Thiền. Khái niệm "Truyền từ Tâm Tinh Thần sang Tâm Tinh Thần" trở thành khái niệm trung tâm của Thiền Tông, nghĩa là sự hiểu biết được giữ gìn và truyền thụ bên trong chứ không phải là sự hiểu biết qua sách vở, mà là sự hiểu biết trực giác và trực tiếp về hiện thực thật. Hiện thực này có được nhờ ở sự thể nghiệm của cá nhân mà có được. Đó chính là mục đích của sự đào tạo thiền của một thiền sư đối với học trò của mình. Theo truyền thống Thiền tông, tam giới quy về một tâm. Phật trước Phật sau lấy tâm truyền tâm, không lập văn tự. Chính vì vậy mà mà giáo pháp nhà Thiền được truyền trực tiếp từ tâm của vị Thầy đến tâm của đệ tử mà không phải dùng đến ngôn từ hay khái niệm. Việc này đòi hỏi người đệ tử phải chứng tỏ cho thầy mình thấy sự chứng nghiệm chân lý trực tiếp của mình. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển III, Huệ Khả đã cố gắng trình bày đủ mọi cách về bản thể của tâm, nhưng không

thực chứng được chính cái chân lý. Một hôm, Huệ Khả nói: “Con đã dứt hết chư duyên.” Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma chỉ nói: “Không! Không!” Bồ Đề Đạt Ma không chú ý giải thích cho Huệ Khả cái gì là tâm yếu trong trạng thái vô tâm; đó là trạng thái thanh tịnh. Về sau này, Huệ Khả nói: “Con đã biết làm sao để dứt hết chư duyên rồi.” Bồ Đề Đạt Ma hỏi: “Ông không biến thành đoạn diệt chứ?” Huệ Khả nói: “Bạch thầy, không. Chẳng thành đoạn diệt.” Bồ Đề Đạt Ma lại hỏi: “Lấy gì làm tin là người chẳng thành đoạn diệt?” Huệ Khả nói: “Vì con biết bằng cách tự nhiên nhất, còn nói thì chẳng được.” Bồ Đề Đạt Ma nói: “Đó là chỗ tâm truyền của chư Phật, Người chớ có nghi ngờ gì về nó!”

IV. Ông Hỏi, Đó Là Tâm Ông; Ta Đáp, Đó Là Tâm Ta!:

Có đệ tử hỏi Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma: Bất lập văn tự, lấy gì làm tâm? Theo ngữ lục của Bồ Đề Đạt Ma, phần Huyết Mạch Luận, mọi thứ xuất hiện trong ba cõi đều đến từ tâm. Vì thế mà chư Phật trong quá khứ và chư Phật trong tương lai đều dạy tâm truyền tâm chứ không dựa vào định nghĩa từ văn tự. Nhưng nếu họ không định nghĩa nó thì nghĩa của tâm là cái gì? Khi ông hỏi. Đó là tâm ông. Khi ta trả lời. Đó là tâm ta. Nếu ta không có tâm, làm sao ta trả lời ông được? Nếu ông không có tâm, làm sao ông hỏi ta được? Từ vô thủy đến nay, bất cứ thứ gì ông làm, bất cứ nơi nào ông đi đến, đều là tâm chân thật của ông, đều là ông Phật chân thật của ông. Tâm chính là Phật cũng lại như vậy. Ngoài cái tâm này ra, ông không tìm được ông Phật nào khác. Tìm cầu giác ngộ và Niết Bàn ngoài cái tâm này là không thể được. Tự tánh chân thật là pháp không có nhân quả, đó chính là nghĩa của tâm. Tâm là Niết Bàn. Nếu mấy ông cho rằng mấy ông có thể tìm thấy Phật và giác ngộ ở chỗ nào khác ngoài tâm, thật cái chỗ đó không tồn tại.

V. Tức Tâm Tức Phật:

Tức tâm tức Phật hay Phật Tại Tâm là pháp tối thượng thừa của Đại Thừa Giáo, tâm này là Phật này. Hình thức tiêu cực là “Phi Tâm Phi Phật” hay ngoài tâm không có Phật. Theo Truyền Đăng Lục, quyển VI, ngày nọ, ngài Đại Mai hỏi Mã Tổ: “Phật là gì?” Mã Tổ đáp: “Tức tâm tức Phật.” Theo Vô Môn Huệ Khai trong Vô Môn Quan, nếu thấy liền được như vậy thì mặc áo Phật, ăn cơm Phật, nói lời Phật, làm việc Phật. Tức là Phật vậy. Tuy như thế, Đại Mai đã khiến bao người nhận lầm phương hướng. Đâu biết rằng nói một chữ Phật, phải ba ngày

súc miệng. Nếu là người có trí, nghe nói "Tức tâm tức Phật" thì bịt tai mà chạy. Thật vậy, Tâm, Phật và Chúng Sanh (Tâm, Phật, Cập Chúng Sanh Thị Tam Vô Sai Biệt). Ngoài tâm ra không có gì nữa; tâm, Phật và chúng sanh không sai khác. Đây là một giáo thuyết quan trọng trong Kinh Hoa Nghiêm. Tông Thiên Thai gọi đây là Tam Pháp Diệu. Tâm chúng ta luôn bị những vọng tưởng khuấy động, vọng tưởng về lo âu, sung sướng, thù hận, bạn thù, vân vân, nên chúng ta không làm sao có được cái tâm an tịnh. Trạng thái tâm đạt được do thiền tập là trạng thái tịnh lự đạt được bởi buông bỏ. Thiền dùng để làm lắng dịu và loại bỏ luyến ái, hận thù, ganh ghét và si mê trong tâm chúng ta hầu đạt được trí tuệ siêu việt có thể dẫn tới đại giác. Một khi chúng ta đã đạt được trạng thái tịnh lự do thiền tập cao độ, chúng ta sẽ tìm thấy được chân tánh bên trong, nó chẳng có gì mới mẻ. Tuy nhiên, khi việc này xảy ra thì giữa ta và Phật không có gì sai khác nữa. Để dẫn đến thiền định cao độ, hành giả phải tu tập bốn giai đoạn tĩnh tâm trong Thiền. Xóa bỏ dục vọng và những yếu tố như bản bằng cách tư duy và suy xét. Trong giai đoạn này tâm thần tràn ngập bởi niềm vui và an lạc. Giai đoạn suy tư lắng dịu, để nội tâm thanh thản và tiến lên đến nhất tâm bất loạn (trụ tâm vào một đối tượng duy nhất trong thiền định). Giai đoạn buồn vui đều xóa trắng và thay vào bằng một trạng thái không có cảm xúc; con người cảm thấy tỉnh thức, có ý thức và cảm thấy an lạc. Giai đoạn của sự thản nhiên và tỉnh thức.

VI. Muốn Tìm Phật, Chỉ Cần Thấy Được Tự Tánh Của Mình:

Trong Huyết Mạch Luận, Tổ Bồ Đề Đạt Ma dạy: “Muốn tìm Phật, mấy ông chỉ cần thấy được tự tánh của chính mình. Tánh của mấy ông chính là Phật. Nếu mấy ông không thấy tánh mà cứ dong ruổi cả ngày tìm cầu nơi khác, mấy ông sẽ chẳng bao giờ tìm thấy Phật. Nhận biết và đáp trả, đưa mày, nháy mắt, khua tay khua chân đều là tánh linh giác của mấy ông. Tánh là Tâm, Tâm là Phật, Phật là Đạo, và Đạo là Thiền. Vì vậy thấy Tánh là Thiền. Nếu không thấy Tánh thì không phải là Thiền. Nếu mấy ông không thấy tánh, bất kể mấy ông mất bao nhiêu thì giờ để tụng kinh, niệm Phật, cúng dường, trì giới, hành thiện, tu tập Thiền, vân vân, mấy ông cũng không thể nào đạt ngộ”. Trong Thiền, nếu hành giả muốn thấy tánh hay là làm sáng tỏ tâm tánh, trước hết hành giả phải dập tắt dòng suy tưởng. Thiền được chính thức giới thiệu vào Trung Quốc bởi Tổ Bồ Đề Đạt Ma, đầu trước đó người

Trung Hoa đã biết đến, và kéo dài cho tới thời kỳ của các tông phái Thiên Thai. Thiền là chữ tắt của “Thiền Na” có nghĩa là tư duy tĩnh lặng. Đây là một trong những nghệ thuật dập tắt dòng suy tưởng của tâm, để làm sáng tỏ tâm tính. Có suy tưởng hay không có suy tưởng, hoặc là động hay tịnh là do bởi sự suy nghĩ của chúng ta. Nếu chúng ta nghĩ cái gì đó động thì nó động; nếu chúng ta nghĩ tịnh thì nó tịnh. Nếu chúng ta không suy nghĩ gì hết thì động không động, tịnh không tịnh. Sự định tĩnh thật sự không tịnh mà cũng không động. Nếu chúng ta ngồi trong xe lắng nghe tiếng xe cộ qua lại với cái tâm trong sáng, không có khái niệm và suy tưởng chen vào, thì lúc đó âm thanh đối với chúng ta không động, mà chỉ là âm thanh thế thôi (như thị). Như vậy chuyện dập tắt dòng suy tưởng đối với hành giả tu thiền rất ư là quan trọng. Cách tốt nhất để chấm dứt dòng suy tưởng và làm sáng tỏ tâm trí là quán sát các vọng tưởng khi chúng phát sanh và ghi nhận chúng. Chúng ta không nên phê phán, mà chỉ đơn giản trở về với hiện trạng của mình trong phút giây hiện tại. Chúng ta phải kiên nhẫn vì chúng ta sẽ phải lập lại như vậy hàng triệu lần, và cái giá trị của sự tu tập chính là cái quá trình mà chúng ta đem tâm trở về với hiện tại hết lần này tới lần khác. Theo Kinh Duy Ma Cát, cư sĩ Duy Ma Cát đã nói với ông Xá Lợi Phất khi ông này ở trong rừng tọa thiền yên lặng dưới gốc cây như sau: “Thưa ngài Xá Lợi Phất! Bất tất ngồi vững đó mới là ngồi thiền. Vả chẳng ngồi thiền là ở trong ba cõi mà không hiện thân ý, mới là ngồi thiền; không khởi diệt tận định mà hiện các oai nghi, mới là ngồi thiền; không rời đạo pháp mà hiện các việc phàm phu, mới là ngồi thiền; tâm không trụ trong cũng không ở ngoài mới là ngồi thiền; đối với các kiến chấp không động mà tu ba mươi bảy phẩm trợ đạo mới là ngồi thiền; không đoạn phiền não mà vào Niết Bàn mới là ngồi thiền. Nếu ngồi thiền như thế là chỗ Phật ấn khả (chứng nhận) vậy.”

The Essay on the Blood Lineage In Zen Transmission

I. A Summary of the Blood Lineage:

The arteries and veins, linked closely connected (refer to schools' essential teachings transmitted from the patriarchs). In Japan there is a book going under the title of "Six Essays" by Bodhidharma, the first

patriarch of Zen in China. The book contains six essays, among which some of the sayings may be from Bodhidharma. One of the essays entitled "Treatise on the Lineage of Faith" (Kechchimyakuron), discusses the question of enlightenment, which constitutes the essence of Zen Buddhism. The following passages are parts of the main content of the essay: "If you wish to seek the Buddha, you ought to see into your own Nature; for this Nature is the Buddha himself. If you have not seen into your own Nature, what is the use of thinking of the Buddha, reciting the Sutras, observing a fast, or keeping the precepts? By thinking of the Buddha, your cause or your meritorious deed may bear fruit; by reciting the Sutras, your intelligence may grow brighter; by keeping the precepts, you may be born in the heavens; by practicing charity you may be rewarded abundantly; but as to seeking the Buddha, you are far away from him. If your Self is not yet clearly comprehended, you ought to see a wise teacher or a good-knowing advisor and get a thorough understanding as to the root of birth-and-death. One who has not seen into one's own Nature is not to be called a wise teacher. When this seeing into one's own Nature is not attained, one cannot escape from the transmigration of birth-and-death, however well one may be versed in the study of the sacred scriptures in twelve divisions. No time will ever come to one to get out of the sufferings of the triple world. Anciently there was a Bhikshu Shan-hsing (Zensho) who was capable of reciting all the twelve divisions of scriptures, yet he could not save himself from transmigration, because he had no insight into his own Nature. If this was the case with Shan-hsing, how about those moderners who, being able to discourse only on a few Sutras and Sastras, regard themselves as exponents of Buddhism? They are truly simple-minded ones. When Mind is not understood it is absolutely of no avail to recite and discourse on idle literature. If you want to seek the Buddha, you ought to see into your own Nature, which is the Buddha himself. The Buddha is a free man, a man who neither works nor achieves. if, instead of seeing into your own Nature, you turn away and seek the Buddha in external things, you will never get at him. The Buddha is your own Mind, make no mistake to bow to external object. 'Buddha' is a Western word, and in this country it means 'enlightenment nature'; and by 'enlightened' is meant 'spiritual enlightened'. It is one's own spiritual Nature in enlightenment that

responds to the external world, comes in contact with objects, raises the eyebrows, winks the eyelids, and moves the hands and legs. This Nature is the Mind, and the Mind is the Buddha, and the Buddha is the Way, and the Way is Zen. This simple word, Zen, is beyond the comprehension both of the wise and the ignorant. To see directly into one's original Nature, this is Zen. Even if you are well learned in hundreds of the Sutras and Sastras, you still remain an ignoramus in Buddhism when you have not yet seen into your original Nature. Buddhism is not there in mere learning. The highest truth is unfathomably deep, is not an object of talk or discussion, and even the canonical texts have no way to bring it within our reach. Let us once see into our own original Nature and we have the truth, even when we are quite illiterate, not knowing a word. Those who have not seen into their own Nature may reach the Sutras, think of the Buddha, study long, work hard, practice religion throughout the six periods of the day, sit for a long time and never lie down for sleep, and may be wide in learning and well informed in all things; and they may believe that all this is Buddhism. All the Buddhas in successive ages only talk of seeing into one's Nature. All things are impermanent; until you get an insight into your Nature, do not say 'I have perfect knowledge'. Such is really committing a very grave crime. Ananda, one of the ten great disciples of the Buddha, was known for his wide information, but did not have any insight into Buddhhood, because he was so bent on gaining information only."

When we speak of the Buddhist influence on the life and literature of the Chinese people, we should keep this mystic trend of Bodhidharma's philosophy in mind, for there is no doubt that it has had a great deal to do with the moulding of the spirit of Chinese Zen Buddhism. According to historians, Bodhidharma denied canon reading, and his system therefore made the Buddhist monasteries much less intellectual and much more meditative than they were ever before. According to Bodhidharma, Buddhists should stress on meditation, because by which alone enlightenment can be attained. Bodhidharma was the 28th Indian (in line from the Buddha) and first Zen Patriarch in China. Scholars still disagree as to when Bodhidharma came to China from India, how long he stayed there, and when he died, but it is generally accepted by Zen Buddhists that he came by boat from India

to southern China about the year 520 A.D., and after a short, fruitless attempt to establish his teaching there he went to Lo-Yang in northern China and finally settled in Shao-Lin Temple. Bodhidharma came to China with a special message which is summed in sixteen Chinese words, even though Zen masters only mentioned about this message after Ma-Tsu:

“A special transmission outside the scriptures;
 No dependence upon words and letters
 Direct pointing at the soul of man;
 Seeing into one’s nature and the attainment of Buddhahood.”

II. The Triple World Is But One Mind:

According to Buddhist teachings, the triple world is but one mind (the triple world is just Mind) means all things but one mind or all dharmas are created only by the mind or everything is created by mind alone. In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: “The Bodhisattva-mahasattvas sees that the triple world is no more than the creation of the citta, manas, and mano-vijnana, that it is brought forth by falsely discriminating one’s own mind, that there are no signs of an external world where the principle of multiplicity rules, and finally that the triple world is just one’s own mind.” One day, as the big temple bell was being rung, the Buddha asked Ananda, "Where does the bell sound come from?" "The bell," replied Ananda. The Buddha said, "The bell? But if there were no bell stick, how would the sound appear?" Ananda hastily corrected himself. "The stick! The stick!" The Buddha said, "The stick? If there were no air, how could the sound come here?" "Yes! Of course! It comes from the air!" The Buddha asked, "Air? But unless you have an ear, you cannot hear the bell sound." "Yes! I need an ear to hear it. So it comes from my ear." The Buddha said, "Your ear? If you have no consciousness, how can you understand the bell sound?" "My consciousness makes the sound." "Your consciousness? So, Ananda, if you have no mind, how do you hear the bell sound?" "It was created by mind alone." 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." In short, all the Buddhas and sentient beings are nothing but one's mind. From the time of no-beginning this Mind never arises and is not extinguished. It is neither blue nor yellow. It has no form or shape. It is neither existent nor non-existent, old or new, long or short, big or small. It is beyond all limitation and measurement, beyond all words and names, transcending all traces and relativity. It is here now! But as soon as any thought arises in your mind you miss it right away! It is like space, having no edges, immeasurable and unthinkable. Buddha is nothing else but this, your very mind.

III. Mind-Essence Transmitted by All Buddhas:

According to the Zen School, Mind-To-Mind-Transmission means a special transmission outside the teaching of textual tradition. The phrase "Transmitting Mind Through Mind" is a Ch'an expression for the authentic transmission of Buddha-Dharma from master to students and dharma successors within the lineages of transmission of the Ch'an tradition. The notion of "Transmission from heart-mind to heart-mind" became a central notion of Zen. That is to say what preserved in the lineage of the tradition and "transmitted" is not book knowledge in the form of "teachings" from sutras, but rather an immediate insight into the true nature of reality, one's own immediate experience, to which an enlightened master can lead a student through training in the way of Zen. According to Zen tradition, the triple world is but one mind. Previous Buddhas transmitted their minds to later Buddhas without depending upon words and letters. Thus, Zen teachings are passed on directly from the mind of the master to that of the disciple, without

recourse to words and concepts. This requires that students demonstrate their direct experience of truth to their teachers, who serve as the arbiters who authenticate the experience. According to the Records of the Transmission of the Lamp, Hui K'o tried variously to explain the reason of mind, but failed to realize the truth itself. One day, Hui K'o said to Bodhidharma: "I have ceased all activities." The First Patriarch Bodhidharma simply said: "No! No!" Bodhidharma never proposed to explain to his disciple what was the mind-essence in its thoughtless state; that is, in its pure being. Later, Hui K'o said: "I know now how to keep myself away from all relationships." Bodhidharma queried: "You make it a total annihilation, do you not?" Hui K'o said: "No, master. I do not make it a total annihilation." Bodhidharma asked: "How do you testify your statement?" Hui K'o said: "For I know it always in a most intelligible manner, but to express it in words, that is impossible." Bodhidharma said: "Thereupon, that is the mind-essence itself transmitted by all the Buddhas. Harbour no doubt about it!"

IV. You Ask, That's Your Mind; I Answer, That's My Mind!:

Some disciple asked the First Patriarch Bodhidharma: No dependence upon words and letters, what makes the mind? According to the Teaching of Bodhidharma in the part of "Bloodstream Sermon", everything that appears in the three realms comes from the mind. Hence Buddhas of the past and future teach mind to mind without bothering about definitions from words. But if they don't define it, what do they mean by mind? When you ask. That's your mind. When I answer. That's my mind. If I had no mind, how could I answer? If you had no mind, how could you ask? That which asks is your mind. Through endless kalpas without beginning, whatever you do, wherever you are, that's your real mind, that's your real Buddha. This mind is the Buddha says the same thing. Beyond this mind you will never find another buddha. To search for enlightenment or nirvana beyond this mind is impossible. The reality of your own self-nature, the absence of cause and effect, is what meant by mind. Your mind is nirvana. You might think you can find a buddha or enlightenment somewhere beyond the mind, but such a place doesn't exist.

V. Mind Is Buddha:

The identity of mind and Buddha means mind here and now is Buddha. The identity of mind and Buddha is the highest doctrine of Mahayana. The negative form is "No mind no Buddha," or apart from mind there is no Buddha; and all the living are of the one mind. According to Records of the Transmission of the Lamp, one day, volume VI, Ta-mei asked Ma-tsu, "What is Buddha?" Ma-tsu said, "This very mind is Buddha." According to Wu Men Hui-Kai in the Wu-Men-Kuan, if you can grasp this point directly, you wear Buddha's robes, eat Buddha's food, speak Buddha's words, take Buddha's role. That is, you yourself are Buddha. Ta-mei, however, misled quite a few people into trusting a broken scale. Don't you know you should rinse out your mouth for three days when you utter the name Buddha? If you are genuine, you'll run away holding your ears upon just hearing the words, "This very mind is Buddha." As a matter of fact, there is not any different thing among mind, Buddha, and sentient beings. Outside the mind there is no other thing; mind, Buddha, and all the living, these three are not different. There is no differentiating among these three because all is mind. All are of the same order. This is an important doctrine of the Hua-Yen sutra. The T'ien-T'ai called "The Mystery of the Three Things." Our minds are constantly occupied with a lot of false thoughts, thoughts of worry, happiness, hatred and anger, friends and enemies, and so on, so we cannot discover the Buddha-nature within. The state of mind of 'Higher Meditation' is a state of quietude or equanimity gained through relaxation. To meditate to calm down and to eliminate attachments, the aversions, anger, jealousy and the ignorance that are in our heart so that we can achieve a transcendental wisdom which leads to enlightenment. Once we achieve a state of quietude through higher meditation, we will discover our real nature within; it is nothing new. However, when this happens, then there is no difference between us and the Buddha. In order to achieve the state of quietude through higher meditation, Zen practitioners should cultivate four basic stages in Dhyana. The relinquishing of desires and unwholesome factors achieved by conceptualization and contemplation. In this stage, the mind is full of joy and peace. In this phase the mind is resting of conceptualization, the attaining of inner calm, and approaching the one-pointedness of mind (concentration on

an object of meditation). In this stage, both joy and sorrow disappear and replaced by equanimity; one is alert, aware, and feels well-being. In this stage, only equanimity and wakefulness are present.

VI. To Find a Buddha, All You Have to Do Is See Your Own Nature:

In the Bloodstream Sermon, the Patriarch Bodhidharma taught: “To find a Buddha, all you have to do is see your nature. Your nature is the Buddha. If you don't see your nature and run around all day long looking somewhere else, you'll never find a Buddha. Perceiving and Responding, arching your brows, blinking your eyes, moving your hands and feet, it's all your miraculously aware nature. And this Nature is the Mind, the Mind is the Buddha, the Buddha is the Path, and the Path is Zen. So seeing your own nature is Zen. Unless you see your nature, it's not Zen. If you don't see your nature, no matter how much time you recite sutras, invoke Buddha-names, make offerings, observe precepts, do good works, practice meditation, and so on, you can't attain enlightenment.” In Zen, if practitioners want to see their own nature or to clear the mind, they must first stop the flow of thoughts. The introduction of Zen to China is attributed to Bodhidharma, though it came earlier, and its extension to T'ien-T'ai. To sit in dhyana (abstract meditation, fixed abstraction, contemplation). With thoughts or without thoughts, or noisy or quiet are made by our thinking. If we think something is noisy, it is noisy; if we think something is quiet, it is quiet. If we do not think, noisy is not noisy, quiet is not quiet. True quiet is neither quiet nor noisy. If we sit in our car listening to the traffic with a clear mind, without any concepts and thoughts, it is not noisy, it is only what it is. Therefore, to stop the flow of thoughts and to clear the mind are extremely important for any Zen practitioners. The best way to stop the flow of thoughts and to clear the mind is to notice the thoughts as they come up and to acknowledge them without judging, just return to the clear experience of the present moment. We must be patient for we might have to do this millions of times, but the value of our cultivation is the constant return of the mind into the present, over and over and over again. According to the Vimalakirti Sutra, Vimalakirti reminded Sariputra about meditation, saying: “Sariputra, meditation is not necessarily sitting. For meditation means

the non-appearance of body and mind in the three worlds (of desire, form and no form); giving no thought to inactivity when in nirvana while appearing (in the world) with respect-inspiring deportment; not straying from the Truth while attending to worldly affairs; the mind abiding neither within nor without; being imperturbable to wrong views during the practice of the thirty-seven contributory stages leading to enlightenment: and not wiping out troubles (klesa) while entering the state of nirvana. If you can thus sit in meditation, you will win the Buddha's seal."

Phần Ba
Phụ Lục

Part Three
Appendices

Phụ Lục A
Appendix A

Cuộc Nói Chuyện Giữa Tổ Sư
Bồ Đề Đạt Ma & Vua Lương Võ Đế

Vua Lương Võ Đế vời Tổ đến Nam Kinh để triều kiến. Vua hỏi: “Từ khi tức vị đến nay, trăm đã cho tạo chùa, sao chép kinh điển và độ Tăng rất nhiều. Công đức như vậy lớn như thế nào?” “Không có công đức gì cả,” là câu trả lời. Tổ lại nói tiếp: “Tất cả những công việc ấy chỉ là những quả báo nhỏ của một cái thân hữu lậu, như bóng theo hình, tuy có mà không phải thật.” Võ Đế hỏi: “Vậy đúng nghĩa thế nào là công đức?” Bồ Đề Đạt Ma đáp: “Đó là sự thanh tịnh, giác ngộ, sự hoàn mãn, và thâm thúy. Công đức như thế không xây dựng bằng phương tiện thế gian.” Võ Đế lại hỏi: “Thế nào là Thánh Đế đệ nhất nghĩa?” “Tổ trả lời: “Rỗng tuếch, không có Thánh Đế gì hết.” Vua lại hỏi tiếp: “Vậy ai đang diện kiến trăm đây?” Tổ nói: “Không biết.” Võ Đế không hiểu Tổ muốn nói gì. Sau cuộc nói chuyện nổi tiếng với vua Hán Vũ Đế, Tổ đã vượt dòng Dương Tử và đến Lạc Dương, kinh đô của Bắc Ngụy. Người ta nói Tổ đã dùng “Lư Diệp”, tức là chiếc thuyền bằng lá cây lau để vượt sông Dương Tử. Sau một thời gian ở đây, Tổ đến Ngũ Đài Sơn và trú tại Thiếu Lâm Tự, nơi đây ngài diện bích (ngồi xoay mặt vào tường) trong 9 năm trường. Qua cuộc đối thoại với Võ Đế, ta thấy rõ rằng cốt lõi chủ thuyết của Tổ Bồ Đề Đạt Ma là triết lý “Không Tánh” (sunyata), mà cái không thì không thể nào chứng minh được. Do đó, Bồ Đề Đạt Ma cũng đã đối đáp dưới hình thức phủ định. Về sau này, Võ Đế hỏi Chí Công về cuộc đối thoại với Bồ Đề Đạt Ma, Chí Công nói: “Bệ Hạ có biết người ấy hay không?” Võ Đế thú nhận: “Trăm thật sự không biết người ấy.” Chí Công nói: “Người ấy là Quan Âm Bồ Tát muốn truyền tâm ấn của Phật.” Võ Đế buồn bã và cố gởi một sứ đoàn đuổi theo Bồ Đề Đạt Ma. Song Chí Công nói: “Bệ Hạ cố tìm người ấy cũng vô ích mà thôi. Dầu cho dân cả xứ này có đuổi theo ông ta, ông ta cũng không bao giờ quay trở lại đâu.” Khi nói về ảnh hưởng của đạo Phật trên đời sống và nền văn hóa của người Trung Hoa, chúng ta không thể không nói đến khuynh hướng bí hiểm này của

triết lý Bồ Đề Đạt Ma, vì rõ ràng là khuynh hướng này đã tác động nhiều trên sự hình thành tinh thần Phật giáo Trung Hoa, và từ đó xuất hiện Phật giáo Thiền tông. Thiền giả khắp nơi nhảy không qua khỏi chỗ này. Tổ Bồ Đề Đạt Ma cho họ một nhát đao dứt sạch mọi thứ. Ngày nay có một số người lầm hiểu! Trở lại đùa với tinh thần của chính mình, trợn mắt nói: "Rỗng thênh không Thánh." Thật may, chỗ này không dính dáng gì với nó. Thiền sư Ngũ Tổ Pháp Diễn có lần nói: "Chỉ câu 'Rỗng thênh không Thánh' nếu người thấu được về nhà ngôi an ổn (qui gia ổn tọa)." Tất cả những thứ này đang tạo ra nhiều phức tạp, nhưng cũng không ngừng được Tổ Bồ Đề Đạt Ma vì người mà đập nát thùng sơn. Trong tất cả thì Tổ Bồ Đề Đạt Ma thật là kỳ đặc nhất. Chân lý linh thánh chính là Tánh Không Vô Biên, ở đâu mà người ta có thể vạch ra các tướng của của nó được? Thật vậy, khi Võ Đế hỏi: "Vậy ai đang diện kiến trăm đây?" Bồ Đề Đạt Ma nói: "Không biết." Võ Đế không hiểu Tổ muốn nói gì. Sau cuộc nói chuyện nổi tiếng với vua Hán Vũ Đế, Tổ đã vượt dòng Dương Tử và đến Lạc Dương, kinh đô của Bắc Ngụy. Nhưng mà hãy còn lắm gai góc phía sau ông! Dầu cho tất cả mọi người trong xứ này có đuổi theo ông ta thì cũng chỉ là vô ích mà thôi vì ông không trở lại đâu. Chúng ta đừng uống công nghi về ông nữa. Vì vậy nên người ta nói: "Nếu hành giả tham thấu một câu thì cùng lúc ngàn câu muôn câu đồng thấu." Rồi thị tự nhiên nằm ngồi đều yên định. Người xưa nói: "Tan xương nát thịt chưa đủ đền; khi một câu rõ suốt, vượt qua trăm ức." Tổ Bồ Đề Đạt Ma đối đầu thẳng với Vua Lương Vũ Đế, một phen muốn chịu cho vua thấy! Vua chẳng ngộ lại đem cái chấp nhân ngã mà hỏi lại: "Đối diện trăm là ai?" Lòng từ bi của Tổ Bồ Đề Đạt Ma quá lắm; nên lần nữa lại nói với nhà vua: "Chẳng biết." Ngay lúc đó Vũ Đế sửng sốt, không hiểu ý của Tổ. Khi hành giả đến được chỗ này, có việc hay không việc lại đều không kham được. Qua thí dụ này, chúng ta thấy vào thế kỷ thứ sáu, tổ Bồ Đề Đạt Ma thấy cần phải đến Trung Hoa để truyền tâm ấn cho những người có căn cơ Đại Thừa. Chủ đích của chuyến đi truyền giáo của ngài là vạch bày những lớp mê, chẳng lập ngôn ngữ văn tự, chỉ thẳng tâm người để thấy tánh thành Phật.

*The Conversation Between
Patriarch Bodhidharma and King Liang Wu-Ti*

The Emperor Wu-Ti invited him to Nanking for an audience. The Emperor said: "Since my enthronement, I have built many monasteries, copied many holy writings and invested many priests and nuns. How great is the merit due to me?" "No merit at all," was the answer. Bodhidharma added: "All these things are merely insignificant effects of an imperfect cause. It is the shadow following the substance and is without real entity." The emperor asked: "Then, what is merit in the true sense of the word?" Bodhidharma replied: "It consists in purity and enlightenment, completeness and depth. Merit as such cannot be accumulated by worldly means." The emperor asked again: "What is the Noble Truth in its highest sense?" Bodhidharma replied: "It is empty, no nobility whatever." The emperor asked: "Who is it then that facing me?" Bodhidharma replied: "I do not know, Sir." The Emperor could not understand him. Bodhidharma was famous for his interview with Emperor Han Wu Ti. But after that, Bodhidharma went away. He crossed the Yangtze River and reached the capital, Lo-Yang, of Northern Wei. People said Bodhidharma used the rush-leaf boat to cross the Yangtse River. After a sojourn there he went to Mount Wu-T'ai-Shan and resided in the Shao-Lin Temple where he meditated (facing the wall) for nine years in silence and departed. As is clear from the dialogue between the emperor and Bodhidharma, the essential core of Bodhidharma's doctrine is the philosophy of emptiness (sunyata), and sunyata is beyond demonstration of any kind. Therefore, Bodhidharma also replied in the negative form. Later, Wu-ti asked Chih-kung about this interview with Bodhidharma. Said Chih-kung: "Do you know this man?" The Emperor confessed his ignorance, saying: "I really do not know him." Chih-kung said: "He is a Kuan-Yin Bodhisattva attempting to transmit the seal of the Buddha-mind." The Emperor was grieved and tried to hasten an envoy after Bodhidharma. But Chih-kung said: "It is of no use for your Majesty to try to send for him. Even when all the people in this land run after him, he will never turn back." When we speak of the Buddhist influence on the life and literature of the Chinese people, we should keep this mystic trend of

Bodhidharma's philosophy in mind, for there is no doubt that it has had a great deal to do with the moulding of the spirit of Chinese Zen Buddhism. Zen practitioners in the world can leap clear of this. Bodhidharma gives them a single swordblow that cuts off everything. These days how people misunderstand! They go on giving play to their spirits, put a glare in their eyes and say, "Empty, without holiness!" Fortunately, this has nothing to do with it. Zen master Wu Tsu once said, "If only you can penetrate 'empty, without holiness,' then you can return home and sit in peace." All this amounts to creating complications; still, it does not stop Bodhidharma from smashing the lacquer bucket for others. Among all, Bodhidharma is most extraordinary. The sacred truth is Vast Emptiness itself, and where can one point out its marks? In fact, when the emperor asked: "Who is it then that facing me?" Bodhidharma replied: "I do not know, Sir." The Emperor could not understand him. After that, Bodhidharma went away. He crossed the Yangtze River and reached the capital, Lo-Yang, of Northern Wei. But what thorny brambles that have grown after him! Even the entire populace of the land pursued, there is no turning back for him. So it is said, "If you can penetrate a single phrase, at the same moment you will penetrate a thousand phrases, ten thousand phrases." Then naturally you can cut off, you can hold still. An Ancient said, "Crushing your bones and dismembering your body would not be sufficient requital; when a single phrase is clearly understood, you leap over hundreds of millions." Bodhidharma confronted Emperor Wu directly; how he indulged! The Emperor did not awaken; instead, because of his notions of self and others, he asked another question, "Who is facing me?" Bodhidharma's compassion was excessive; again he addressed him, saying, "I don't know." At this, Emperor Wu was taken aback; he did not know what Bodhidharma meant. When Zen practitioners get to this point, as to whether there is something or there isn't anything, pick and you fail. Through this koan, we see that in the sixth century, Bodhidharma saw that he need to go to China to transmit the Mind seal to people who had the capability of the Great Vehicle. The intent of his mission was to arouse and instruct those mired in delusion. Without establishing written words, he pointed directly to the human mind for them to see nature and fulfill Buddhahood.

Phụ Lục B
Appendix B

Bồ Đề Đạt Ma Truyền Pháp Kệ

Theo Phật giáo, truyền pháp là sự truyền thụ giáo pháp chính thức từ một vị thầy đến một người đệ tử hay từ một vị thầy này đến một vị thầy khác. Truyền pháp cũng có nghĩa là trao truyền trách nhiệm tông chi từ một vị tổ già, sắp thị tịch đến một vị sắp được làm tổ. Từ Thiên tông dùng để chỉ pháp của đệ tử nối nghiệp thầy. Trong lịch sử Phật giáo, sự truyền thụ pháp của đức Phật trong một dòng truyền thừa dài của các trưởng lão, bắt đầu từ đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Theo Cảnh Đức Truyền Đăng Lục, quyển III, khi ở chùa Thiếu Lâm, bài kệ sau đây được xem là kệ truyền pháp cho chư đệ tử:

"Ta vốn qua Trung thổ
Trao pháp cứu mê tình
Một hoa năm cánh trở
Trái kết tự nhiên thành."

Bodhidharma's Verse of Transmission

According to Buddhism, Dharma transmission means the authentic transmission of a certain teaching or Dharma from master to student or from a master to another master. Dharma-transmission also means the transfer of responsibility of a sect or a school from one patriarch who is old and will be passing away soon to a will-be patriarch. A term used by the Zen sect, which means to transmit or spread abroad the Buddha-truth; to succeed to the dharma, or methods, of the master. In Buddhist history, dharma transmission, the fact of the transmission of Buddhadharma through a long lineage of patriarchs beginning with Sakyamuni Buddha. According to the Records of the Transmission of the Lamp (Ch'uan-Teng-Lu), Volume III, when he lived at Shao-Lin temple, the following is also the gatha from Bodhidharma to his disciples:

"The original reason of
My coming to this country

Was to transmit the Law
In order to save the confused;
One flower with five petals is unfolded,
And the bearing of fruit
Will by itself comes."

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 trí 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 Trong Phật Giáo

I. Tổng Quan Về Thiền:

Thiền được truy nguyên từ thời Đức Phật lặng lẽ đưa lên một cánh sen vàng. Lúc ấy hội chúng cảm thấy bối rối, duy chỉ có Ngài Đại Ca Diếp hiểu được và mỉm cười. Câu chuyện này ngầm nói lên rằng yếu chỉ của Chánh Pháp vượt ngoài ngôn ngữ văn tự. Trong nhà Thiền, yếu chỉ này được người thầy truyền cho đệ tử trong giây phút xuất thân, xuyên phá bức tường tri kiến hạn hẹp thông thường của con người. Yếu chỉ mà Ngài Đại Ca Diếp nhận hiểu đã được truyền thừa qua 28 vị tổ Ấn Độ cho đến tổ Bồ Đề Đạt Ma. Tổ Bồ Đề Đạt Ma là một thiền sư Ấn Độ có chí hướng phụng hành theo kinh Lăng Già, một bản kinh của tông Du Già. Ngài du hóa sang Trung Quốc vào năm 470 và bắt đầu truyền dạy Thiền tại đây. Sau đó Thiền tông lan tỏa sang Triều Tiên và Việt Nam. Đến thế kỷ thứ 12 Thiền tông phổ biến mạnh mẽ và rộng rãi ở Nhật Bản. Có nhiều dòng Thiền khác nhau tại Trung Hoa, Nhật Bản và Việt Nam, mỗi truyền thống đều có lịch sử và phương thức tu tập của riêng mình, nhưng tất cả đều cho rằng mình thuộc dòng thiền bắt đầu từ Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Thiền sử cho rằng Đức Phật đã truyền lại tinh túy của tâm giác ngộ của Ngài cho đệ tử là Ca Diếp, rồi tới phiên Ca Diếp lại truyền thừa cho người kế thừa. Tiến trình này tiếp tục qua 28 vị tổ Ấn Độ cho đến tổ Bồ Đề Đạt Ma, người đã mang Thiền truyền thừa vào Trung Hoa. Tất cả những vị đạo sư Ấn Độ và Trung Hoa thời trước đều là những vị Thiền sư. Thiền là một trong những pháp môn mà Đức Phật truyền giảng song song với giới luật, bố thí, nhẫn nhục và trí tuệ. Một số hành giả muốn lập pháp môn Thiền làm cốt lõi cho việc tu tập nên Thiền tông dần dần được thành hình. Nguyên lý căn bản của Thiền tông là tất cả chúng sanh đều có Phật tánh, tức là hạt giống Phật mà mỗi người tự có sẵn. Nguyên lý này được một số Thiền sư trình bày qua câu “Tất cả chúng sanh đều đã là Phật”, nhưng chỉ vì những tâm thái nhiễu loạn và những chướng ngại pháp đang còn che mờ tâm thức mà thôi. Như vậy công việc của thiền giả chỉ là nhận ra tánh Phật và để cho tánh Phật ấy phát hào quang

xuyên vượt qua những chướng ngại pháp. Vì tiền đề cơ bản để chứng đạt quả vị Phật, tức là chủng tử Phật đã nằm sẵn trong mỗi người rồi nên Thiền tông nhấn mạnh đến việc thành Phật ngay trong kiếp này. Các vị Thiền sư tuy không phủ nhận giáo lý tái sinh hay giáo lý nghiệp báo, nhưng không giảng giải nhiều về những giáo lý này. Theo Thiền tông, người ta không cần phải xa lánh thế gian này để tìm kiếm Niết Bàn ở một nơi nào khác, vì tất cả chúng sanh đều có sẵn Phật tánh. Hơn nữa, khi người ta chứng ngộ được tánh không thì người ta thấy rằng sinh tử và Niết Bàn không khác nhau. Thiền tông nhận thức sâu sắc những giới hạn của ngôn ngữ và tin chắc rằng công phu tu tập có chiều hướng vượt qua phạm vi diễn đạt của ngôn ngữ. Vì vậy Thiền tông đặc biệt nhấn mạnh đến việc thực nghiệm và không đặt trọng tâm vào việc hiểu biết suông. Do đó nên với người tu Thiền thì điều quan trọng trước tiên là phải gắn bó với một vị Thiền sư có nhiều kinh nghiệm. Bổn phận của vị Thiền sư là đưa thiền sinh đi ngược trở lại cái thực tại hiện tiền bất cứ khi nào tâm tư của thiền sinh còn dong ruổi với những khái niệm có sẵn.

II. Nghĩa Của Thiền:

Zen là lối phát âm của người Nhật Bản của danh từ Ch'an của Trung Hoa, mà từ này lại là lối phát âm theo từ Dhyana của Phạn ngữ có nghĩa là "thiền." Trong Phật giáo, thiền có nghĩa là tịnh lự hay định chỉ các tư tưởng khác, chỉ chuyên chú suy nghĩ vào một cảnh). Thiền là một trường phái phát triển tại Đông Á, nhấn mạnh đến vô niệm, hiểu thẳng thực chất của vạn hữu. Chữ Thiền được dịch từ Phạn ngữ "Dhyana". Dhyana dùng để chỉ một trạng thái tịnh lự đạt được bởi buông bỏ. Thiền dùng để làm lắng dịu và loại bỏ luyến ái, hận thù, ganh ghét và si mê trong tâm chúng ta hầu đạt được trí tuệ siêu việt có thể dẫn tới đại giác. Thực tập thiền có thể dẫn đến định. Theo dấu tích ngược về thời một vị sư Ấn Độ tên là Bồ Đề Đạt Ma, người đã du hành sang Trung quốc vào đầu thế kỷ thứ sáu. Người ta tin rằng ông là vị tổ thứ 28 của dòng Thiền ở Ấn Độ và là vị tổ đầu tiên của dòng Thiền ở Trung Quốc. Trường phái này nhấn mạnh đến "thiền," và một vài trường phái còn dùng những lời nói bí ẩn (công án) nhằm đánh bại lối suy nghĩ bằng nhận thức hay quan niệm, và hỗ trợ thực chứng chân lý. Thoạt tiên thì thiền giả là những người sống cô lập với ý muốn sống hòa hợp với vạn sự vạn vật trong thiên nhiên, và thực tập thiền định

hầu đạt tới tĩn lự hay khai mở tuệ giác. Có người hỏi Triệu Châu "Thiền là gì?", Sư đáp: "Hôm nay trời xấu, không đáp được." Cùng câu hỏi ấy, Vân Môn đáp: "Chính vậy!" Lần khác, Sư đáp: "Không nói gì được." Với những lời đối đáp như vậy thì còn biết các vị quan niệm thế nào về sự liên hệ giữa Thiền và Đạo Giác Ngộ của kinh điển? Các ngài quan niệm theo kinh Lăng Già hay kinh Bát Nhã? Không, Thiền có chủ định riêng. Thật vậy, Thiền, trước hết và trên hết, là thân chứng cá nhân; nếu trong đời này có cái gì được gọi là triệt để duy nghiệm, cái ấy là Thiền. Không từ vốn liếng đọc tụng, học hỏi, hay trầm tư mặc tưởng nào có thể làm ra một thiền sư. Trong thiền, cuộc sống cần được nắm bắt trong dòng luân lưu của nó; chặn đứng nó lại để quan sát và phân tách là giết chết nó để chỉ ôm lấy một cái 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. Thiền phái Thiền Trung Hoa được sáng lập bởi vị Tổ thứ hai mươi tám của Ấn Độ, Tổ Bồ Đề Đạt Ma. Mục đích của tông phái này là đốn ngộ và trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật.

III. Những Giải Thích Khác Về Thiền:

Theo Thiền Sư Linh Mộc Đại Chuyết Trinh Thái Lang trong bộ Thiền Phật Giáo, nếu có ai hỏi tôi Thiền giống cái gì, tôi sẽ nói rằng Thiền giống học cách đi ăn trộm. Con trai một tên ăn trộm, thấy cha đã già, tự nhủ: "Ta phải học nghề này." Một đêm nọ, tên trộm cha dắt con mình đột nhập vào một căn nhà lớn, phá rào, chui vào nhà, mở một trong những chiếc rương lớn nhất ra, rồi bảo người con chui vào đó lấy đồ. Ngay khi người con vừa chui vào thì người cha đóng sầm nắp rương lại, và gài chốt cẩn thận. Lúc bấy giờ người cha chạy ra sân đập cửa thật lớn để đánh thức mọi người trong nhà dậy, rồi lặng lẽ tháo lui bằng cái lỗ nơi hàng rào mà ông ta đã vạch sẵn ban nãy. Đứa con bị nhốt kín trong rương... giả giọng kêu rích rích như tiếng chuột kêu. Chủ nhà gọi người đầy tớ gái, đốt đèn xem thử cái gì trong đó. Khi nắp rương vừa được mở bung ra, tên trộm con bị nhốt nhảy thót ra, thổi tắt ngọn đèn, xô ngã người tớ gái và tẩu thoát. Chợt thấy một cái giếng bên đường, hấn bèn nhặt một cục đá lớn, ném xuống giếng. Những kẻ đuổi trộm xúm quanh cái giếng, cố tìm tên trộm bị chết đuối trong giếng nước tối đen... Khi người con thuật lại câu chuyện, tên trộm cha khen ngợi: "Đấy, con đã học được nghệ thuật ăn trộm rồi đấy." Cũng theo Thiền

Sư Linh Mộc Đại Chuyết Trình Thái Lang trong bộ Thiền Phật Giáo, tất cả những gì mà Thiền có thể làm được để góp phần mở rộng cánh cửa giác ngộ là chỉ đường và để phần còn lại cho kinh nghiệm riêng của mỗi người; nghĩa là theo chỉ dẫn và đi đến đích, điều này chỉ có thể tự mình làm được và không có sự giúp sức của bất kỳ ai. Thầy có thể làm được với tất cả những gì thầy có thể làm, nhưng vị thầy cũng không giúp được gì trừ phi người học trò hoàn toàn chuẩn bị nội tâm. Cũng giống như chúng ta không thể nào ép buộc một con ngựa uống nước nếu nó không muốn uống, việc chứng ngộ thực tại tối hậu phải được thực hiện bởi chính mỗi người. Cũng giống như đóa hoa hé nở theo sự cần thiết từ bên trong của nó, kiến tánh phải là kết quả của sự bộc phát nơi chính nội tâm của hành giả. Chính ở điểm này mà Thiền có tính riêng tư và chủ quan cho từng cá nhân, trong một ý nghĩa có tính nội tâm và sáng tạo. Thiền không mang lại cho chúng ta một trợ giúp trí năng nào cả, nó cũng không phí thời gian tranh luận về vấn đề này với chúng ta; nhưng nó chỉ đề nghị hay chỉ ra, không phải vì Thiền muốn bất định, mà là bởi vì đó là điều duy nhất mà nó có thể làm cho chúng ta.

Timothy Freke viết trong quyển 'Trí Huệ Của Thiền Sư': "Thiền là kinh nghiệm trực tiếp về bản thể của sự vật. Thiền là một chuyến du hành của từng người đi đến giác ngộ mà ở chặng cuối cùng, người lữ hành thấy ra rằng chẳng hề có mà cũng chẳng có chuyến du hành. Thiền là đạt đến cái tâm mà không dùng đến tư tưởng. Thiền là sống cuộc sống của mình bằng cách để cho cuộc sống của mình tự nó sống. Thiền là lựa chọn thái độ không thiên về bên nào. Thiền là trở nên phi thường mà không có gì đặc biệt. Hiểu Thiền là tự nguyện chấp nhận nghịch lý, tìm được cái nhất tướng hàm chứa những đối nghịch. Chúng ta đau cái bệnh ảo tưởng phân ly. Chúng ta tưởng rằng thế giới đầy những vật tách rời, trong khi nó là một tổng thể liên kết toàn bộ. Chúng ta trải nghiệm cuộc sống của mình bằng những bị thọt có ý thức sống tạm bợ trong vòng sanh tử, trong khi thật ra chúng ta là cái tâm vĩnh hằng của vũ trụ. Ý niệm phân ly là bệnh và Thiền là thuốc chữa." Theo Thiền sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên, cách đây đã lâu, Descartes nói: "Tôi tư duy, vậy tôi hiện hữu." Triết học bắt nguồn từ chỗ đó. Nhưng nếu bạn không tư duy, thì sao? Việc tu tập Thiền bắt nguồn từ chỗ đó. Theo Thomas Cleary trong quyển 'Cốt Lõi Thiền', điều nghịch lý của sự tự do trong Thiền là nó vẫn có đó, sẵn sàng cho chúng ta dùng đến, nhưng

nó lẫn tránh khi chúng ta cố công tìm kiếm nó. Điều này tương ứng với điều mà Bunan (thế kỷ thứ 17) đã nói: "tìm kiếm mà không tìm kiếm." Yang-an, một thiền sư Nhật Bản, mất năm 866, trình bày vấn đề như thế này: "Thiền không có gì cho chúng ta bám víu. Khi người tu Thiền không hiểu rõ điều đó, ấy là vì họ tiếp cận Thiền một cách quá háo hức."

IV. Những Lời Phật Dạy Về Thiền Quán Trong Kinh Pháp Cú:

Kinh Pháp Cú gồm những thí dụ về giáo lý căn bản Phật giáo, rất phổ thông trong các xứ theo truyền thống Phật giáo nguyên thủy. Tuy nhiên, bộ kinh này thuộc văn học thế gian và được nhiều người biết đến ở các nước theo Phật giáo cũng như các nước không theo Phật giáo, vì ngoài những giáo lý của đạo Phật, bộ kinh còn chứa đựng những ý tưởng răn dạy chung mọi người. Kinh có 423 câu kệ, xếp theo chủ đề thành 26 chương. Kinh Pháp Cú bàn về các nguyên tắc chủ yếu của triết học Phật giáo và cách sống của người Phật tử nên được các tu sĩ trẻ tại các nước vùng Nam Á học thuộc lòng. Hành giả tu thiền nên nhớ những lời đức Phật nhắc nhở trong Kinh Pháp Cú. Thứ nhất, đức Phật nhấn mạnh trong Kinh Pháp Cú về việc: “Đừng làm điều ác, tu tập hạnh lành, và giữ cho tâm ý thanh sạch.” Thứ nhì, phải theo Trung Đạo và Bát Thánh Đạo của các vị Phật; phải dựa vào Tam Bảo. Thứ ba, kinh khuyên hành giả nên tránh việc sự hành xác. Thứ năm, kinh cũng khuyên hành giả đừng nên chỉ nhìn bề ngoài đẹp đẽ của vạn pháp mà phải nhìn kỹ những khía cạnh không tốt đẹp của chúng. Thứ sáu, kinh luôn nhấn mạnh rằng tham, sân, si là những ngọn lửa nguy hiểm, nếu không kềm chế được chắc hẳn sẽ không có được đời sống an lạc. Thứ bảy, kinh đặt nặng nguyên tắc nỗ lực bản thân, chứ không có một ai có thể giúp mình rũ bỏ điều bất tịnh. Ngay cả chư Phật và chư Bồ Tát cũng không giúp bạn được. Các ngài chỉ giống như tấm bảng chỉ đường và hướng dẫn bạn mà thôi. Thứ tám, kinh khuyên hành giả nên sống hòa bình, chứ đừng nên dùng bạo lực, vì chỉ có tình thương mới thắng được hận thù, chứ hận thù không bao giờ thắng được hận thù. Thứ chín, kinh khuyên nên chinh phục sân hận bằng từ bi, lấy thiện thắng ác, lấy rộng lượng thắng keo kiệt, lấy chân thật thắng sự dối trá. Thứ mười, kinh khuyên hành giả không dùng lời cay nghiệt mà nói với nhau kéo rối chính mình cũng sẽ được nghe những lời như thế. Hương Thiền tỏa khắp trong từng chương của kinh Pháp Cú, nhưng nhiều nhất ở các phần

sau đây: *Về Thiền định, đức Phật dạy*: Tu Du-già thì trí phát, bỏ Du-già thì tuệ tiêu. Biết rõ hay lẽ này thế nào là đắc thất, rồi nỗ lực thực hành, sẽ tăng trưởng thêm trí tuệ (282). Gìn giữ tay chân và ngôn ngữ, gìn giữ cái đầu cao, tâm mến thích thiền định, riêng ở một mình, thanh tịnh và tự biết đầy đủ, ấy là bậc Tỳ kheo (362). Này các Tỳ Kheo, hãy mau tu thiền định! Chớ buông lung, chớ mê hoặc theo dục ái. Đừng đợi đến khi nuốt hờn sắt nóng, mới ăn năn than thở (371). Ai nhập vào thiền định, an trụ chỗ ly trần, sự tu hành viên mãn, phiền não lậu dứt sạch, chứng cảnh giới tối cao, Ta gọi họ là Bà-la-môn (386). *Về tinh tấn Thiền định, đức Phật dạy*: Nhờ kiên nhẫn, dũng mãnh tu thiền định và giải thoát, kẻ trí được an ổn, chứng nhập Vô thượng Niết bàn (23). Sống trăm tuổi mà phá giới và buông lung, chẳng bằng sống chỉ một ngày mà trì giới, tu thiền định (110). Sống trăm tuổi mà thiếu trí huệ, không tu thiền, chẳng bằng sống chỉ một ngày mà đủ trí, tu thiền định (111). Sống trăm tuổi mà giải đãi không tinh tấn, chẳng bằng sống chỉ một ngày mà hăng hái tinh cần (112). Chớ nên phỉ báng, đừng làm náo hại, giữ giới luật tinh nghiêm, uống ăn có chừng mực, riêng ở chỗ tịch tịnh, siêng tu tập thiền định; ấy lời chư Phật dạy (185). Đệ tử Kiều Đáp Ma, phải luôn tự tỉnh giác, vô luận ngày hay đêm, thường ưa tu thiền quán (301). Ngồi một mình, nằm một mình, đi đứng một mình không buồn chán, một mình tự điều luyện, vui trong chốn rừng sâu (305). Chớ nên khinh điều mình đã chứng, chớ thềm muốn điều người khác đã chứng. Tỳ kheo nào chỉ lo thềm muốn điều người khác tu chứng, cuối cùng mình không chứng được tam-ma-địa (chánh định) (365). *Về Thiền định Và Trí Huệ, đức Phật dạy*: Không có trí huệ thì không có thiền định, không có thiền định thì không có trí tuệ. Người nào gồm đủ thiền định và trí tuệ thì gần đến Niết bàn (372). Tỳ kheo đi vào chỗ yên tĩnh thì tâm thường vắng lặng, quán xét theo Chánh pháp thì được thọ hưởng cái vui siêu nhân (373). Những Tỳ kheo tuy tuổi nhỏ mà siêng tu đúng giáo pháp Phật Đà, là ánh sáng chiếu soi thế gian, như mặt trăng ra khỏi mây mù (382). Ai nhập vào thiền định, an trụ chỗ ly trần, sự tu hành viên mãn, phiền não lậu dứt sạch, chứng cảnh giới tối cao, Ta gọi họ là Bà-la-môn (386). Mặt trời chiếu sáng ban ngày, mặt trăng chiếu sáng ban đêm, khí giới chiếu sáng dòng vua chúa, thiền định chiếu sáng kẻ tu hành, nhưng hào quang Phật chiếu sáng khắp thế gian (387). Sự hỗ tương liên hệ giữa Thiền và Trí là điểm đặc trưng của Phật giáo khác với các giáo phái khác bên Ấn Độ vào thời đức Phật. Trong đạo Phật, Thiền phải đưa

đến trí, phải mở ra cái thấy biết như thực; vì không có thứ Phật giáo trong sự trầm tư mặc tưởng suông. Và đó chính là lý do khiến cho đức Phật không thỏa mãn với giáo lý của các vị đạo sư của mình, cái học ấy, theo lời của đức Phật, "không đưa đến thắng trí, giác ngộ và Niết Bàn." An trụ trong hư vô kể ra cũng đủ thích thú, nhưng như vậy là rơi vào giấc ngủ sâu, mà đức Phật thì không có ý muốn ngủ cả đời mình trong mộng tưởng. Ngài phải quán chiếu vào cuộc sống, và vào chân tướng của vạn hữu. Theo đức Phật, trí tuệ Bát Nhã là phần chủ yếu của đạo lý, trí tuệ ấy phải phát ra từ Thiền định; Thiền mà không kết thành trí thì nhất định đó chẳng phải là của Phật giáo. Đành rằng Bát Nhã phải là "chiếc thuyền không," nhưng ngồi yên trong căn nhà trống rỗng không làm gì hết, là bị "không chướng" là mai một; một con mắt phải mở to ra để chiếu kiến một cách rõ ràng vào thực tại, vì chính cái thực tại ấy mới giải thoát chúng ta khỏi mọi phiền trước và chướng ngại của cuộc sống. Về *Quán tưởng, đức Phật dạy*: Đệ tử Kiều Đáp Ma, phải luôn tự tỉnh giác, vô luận ngày hay đêm, thường niệm tưởng Phật Đà (296). Đệ tử Kiều Đáp Ma, phải luôn tự tỉnh giác, vô luận ngày hay đêm, thường niệm tưởng Đạt Ma (297). Đệ tử Kiều Đáp Ma, phải luôn tự tỉnh giác, vô luận ngày hay đêm, thường niệm tưởng Tăng già (298). Đệ tử Kiều Đáp Ma, phải luôn tự tỉnh giác, vô luận ngày hay đêm, thường niệm tưởng sắc thân (299). Đệ tử Kiều Đáp Ma, phải luôn tự tỉnh giác, vô luận ngày hay đêm, thường vui điều bất sát (300). Đệ tử Kiều Đáp Ma, phải luôn tự tỉnh giác, vô luận ngày hay đêm, thường ưa tu thiền quán (301). Bên cạnh đó, hành giả tu Thiền nên nhớ rằng cái thấy sự vật "đúng như thực" có thể nói là một khía cạnh trí thức hoặc tâm linh của Giác ngộ, song hành giả đừng nên hiểu theo tinh thần tư biện. Tuy nhiên, sự Giác ngộ là sự chứng nghiệm đạt được thứ gì đó hơn hẳn việc chỉ đơn thuần là chiếu kiến vào thực tại. Thật vậy, nếu Giác ngộ chỉ vồn vện là cái thấy ấy, hoặc cái chiếu diệu ấy, ắt nó không soi sáng được nội tâm đến độ khử diệt được tất cả dục vọng và chứng đến tự do tự tại. Vì trực giác không sao đi sâu được vào mạch sống, không trấn an được sự ngờ vực, không đoạn tuyệt được tất cả phiền trước chấp trước, trừ khi nào ý thức được chuẩn bị chu đáo để nhận cái Tất cả trong hình tượng toàn diện cũng như trong thể tánh "như thị". Giác quan và ý thức thường tục của chúng ta quá dễ bị khuấy động và lệch xa con đường hiện thực chân lý. Vì thế mà kỹ luật tu tập trở nên rất cần thiết. Hành giả tu Thiền cũng nên luôn nhớ rằng chính

đức Phật cũng đã nhận lấy kỷ luật ấy dưới sự hướng dẫn của hai vị đạo sư thuộc phái Số Luận, và ngay cả sau ngày thành đạo, đức Phật vẫn đặt sự tham Thiền ấy làm phép thực tập cho các đồ đệ của mình. Chính ngài, khi thuận tiện, cũng thường hay lánh mình vào nơi cô tịch. Chắc chắn rằng đó không phải Ngài buông thả trong thú trầm tư hoặc sa đà theo ngoại cảnh phản chiếu trong gương tâm của Ngài. Mà đó chính là một phép tu tập tâm, cả đến đối với đức Phật, và cả đến sau khi Ngài đã thành đạo. Về phương diện này, đức Phật chỉ giản dị làm theo phép tu luyện của các nhà hiền triết và các bậc đạo sư Ấn Độ khác. Tuy nhiên, đức Phật không cho đó là tất cả. Ngài còn thấy ở kỷ luật tu tập một ý nghĩa thâm diệu hơn, đó là cốt đánh thức dậy một ý thức tâm linh siêu tuyệt nhất để hiểu được Pháp. Chắc chắn rằng nếu thiếu sự thức tỉnh rất ráo ấy thì việc hành Thiền, dầu cho có tinh tấn đến đâu đi nữa, vẫn thiếu hiệu lực viên thành trong cuộc sống đạo. Nên Pháp Cú 372 nói: "Không có trí huệ thì không có thiền định, không có thiền định thì không có trí tuệ. Người nào gồm đủ thiền định và trí tuệ thì gần đến Niết bàn."

Meditation in Buddhism

I. An Overview of Meditation:

Meditation is traced to a teaching the Buddha gave by silently holding a golden lotus. The general audience was perplexed, but the disciple Mahakasyapa understood the significance and smiled subtly. The implication of this is that the essence of the Dharma is beyond words. In Zen, that essence is transmitted from teacher to disciple in sudden moments, breakthroughs of understanding. The meaning Mahakasyapa understood was passed down in a lineage of 28 Indian Patriarchs to Bodhidharma. Bodhidharma, an Indian meditation master, strongly adhered to the Lankavatara Sutra, a Yogacara text. He went to China around 470 A.D., and began the Zen tradition there. It spread to Korea and Vietnam, and in the 12th century became popular in Japan. There are a number of different Zen lineages in China, Japan and Vietnam, each of it has its own practices and histories, but all see themselves as belonging to a tradition that began with Sakyamuni Buddha. Zen histories claim that the lineage began when the Buddha

passed on the essence of his awakened mind to his disciple Kasyapa, who in turn transmitted to his successor. The process continued through a series of twenty-eight Indian patriarchs to Bodhidharma, who transmitted it to China. All the early Indian missionaries and Chinese monks were meditation masters. Meditation was one of many practices the Buddha gave instruction in, ethics, generosity, patience, and wisdom were others, and the Ch'an tradition arose from some practitioners' wish to make meditation their focal point. An underlying principle in Zen is that all beings have Buddha nature, the seed of intrinsic Buddhahood. Some Zen masters express this by saying all beings are already Buddhas, but their minds are clouded over by disturbing attitudes and obscurations. Their job, then, is to perceive this Buddha nature and let it shine forth without hindrance. Because the fundamental requirement for Buddhahood, Buddha nature, is already within everyone, Zen stresses attaining enlightenment in this very lifetime. Zen masters do not teach about rebirth and karma in depth, although they accept them. According to Zen, there is no need to avoid the world by seeking nirvana elsewhere. This is because first, all beings have Buddha-nature already, and second, when they realize emptiness, they will see that cyclic existence and nirvana are not different. Zen is accurately aware of the limitations of language, and gears its practice to transcend it. Experience is stressed, not mere intellectual learning. Thus, associating with an experienced teacher is important. The Zen teacher's duty is to bring the students back to the reality existing in the present moment whenever their fanciful minds get involved in conceptual wanderings.

II. The Meanings of Meditation:

Zen is the way Japanese people pronounce the word "Ch'an" in Chinese; while "Ch'an" is a Chinese most equivalent word to the Sanskrit word "Dhyana," which means meditation. In Buddhism, meditation means to enter into meditating session. A school that developed in East Asia, which emphasized meditation aimed at a non-conceptual, direct understanding of reality. Its name is believed to derive from the Sanskrit term "Dhyana." Dhyana is a general term for meditation or a state of quietude or equanimity gained through relaxation. To meditate, to calm down, and to eliminate attachments,

the aversions, anger, jealousy and the ignorance that are in our heart so that we can achieve a transcendental wisdom which leads to enlightenment. It traces itself back to the Indian monk named Bodhidharma, who according to tradition traveled to China in the early sixth century. He is considered to be the twenty-eighth Indian and the first Chinese patriarch of the Zen tradition. The school's primary emphasis is on meditation, and some schools make use of enigmatic riddles called "kung-an," which are designed to defeat conceptual thinking and aid in direct realization of truth. At first, Zen practitioners were isolated men whose idea was to lead a life in harmony with everything in Nature, and to meditate for the attainment of peace or tranquility and the opening up of intuition. When Chao-chou was asked what Zen was, he answered, "It is cloudy today and I won't answer." To the same question, Yun-men's reply was, "That's it." On another occasion, Yun-men was not at all affirmative, for he said, "Not a word to be predicated." With these definitions given of Zen by the masters, in what relationship did they conceive of Zen as standing to the doctrine of Enlightenment taught in the Sutras? Did they conceive it after the manner of the Lankavatara or after that of the Prajna-paramita? No, Zen had to have its own way. 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. A Zen sect of Chinese Buddhism founded by the twenty-eighth Patriarch Bodhidharma. The aim of this sect is instantaneous Enlightenment and the direct pointing at the mind for the perception of Self-Nature and the attainment of Buddhahood.

III. Other Interpretations on Meditation:

According to Zen Master D. T. Suzuki in Zen Buddhism, if people ask me what Zen is like I will say that it is like learning the art of burglary. The son of a burglar saw his father growing older and

thought: "I must learn the trade." One night the father took the son to a big house, broke through the fence, entered the house, and opening one of the large chests, told the son to go in and pick out the clothing. As soon as he got into the lid was dropped and the lock securely applied. The father now came out to the courtyard, and loudly knocking at the door woke up the whole family, whereas he himself quietly slipped away by the former hole in the fence. The son who remained all the time in the chest securely confined... made a noise which sounded like the gnawing of a rat. The family told the maid to take a candle and examine the chest. When the lid was unlocked, out came the prisoner, who blew out the light, pushed away the maid, and fled. Noticing a well by the road, he picked up a large stone and threw it into the water. The pursuers all gathered around the well trying to find the burglar drowning himself in the dark hole... When the son told him all about his adventures the father remarked, "There you are, you have learned the art!" Also according to Zen Master D. T. Suzuki in *Zen Buddhism*, as to the opening of enlightenment (satori) all that Zen can do is to indicate the way and leave the rest all to one's own experience; that is to say, following up the indication and arriving at the goal, this is to be done by oneself and without another's help. With all that the master can do, he is helpless to make the disciple take hold of the thing unless the latter is inwardly fully prepared for it. Just as we cannot make a horse drink against his will, the taking hold of the ultimate reality is to be done by oneself. Just as the flower blooms out of its inner necessity, the looking into one's own nature must be the outcome of one's own inner overflowing. This is where Zen is so personal and subjective, in the sense of being inner and creative. Zen does not give us any intellectual assistance, nor does it waste time in arguing the point with us; but it merely suggests or indicates, not because it wants to be indefinite, but because that is really the only thing it can do for us.

Timothy Freke wrote in *The Wisdom of the Zen Masters*: "Zen is a direct experience of the way things are. Zen is a personal journey to enlightenment, at the end of which the seeker finds he is not a person and there was no journey. Zen is knowing the mind, without using thought. Zen is living one's life by letting it live itself. Zen is choosing to have no preferences. Zen is becoming extraordinary by being nothing special. To understand Zen is to embrace paradox, to find the

oneness that contains all opposites... We suffer from the illness of the illusion separateness. We believe that the world is full of discrete things, when in fact it is all one interconnected whole. We experience ourselves as conscious skin-bags living a transitory mortal life, when in fact we are the eternal mind of the universe. Separateness is the sickness and Zen is the cure." According to Zen Master Seung Shan in the *Compass of Zen*, a long time ago, Descartes said, "I think, therefore I am." This is where philosophy begins. But if you are not thinking, what? This is where Zen practice begins. According to Thomas Cleary in *Zen Essence*, the paradox of Zen freedom is that it is present and available, yet somehow elusive when deliberately sought. It responds to what Buman (17th century) called "seeking without seeking." Ying-an (a Rinzai disciple 866 A.D.) put this way: "Zen has nothing to grab on to. When people who study Zen don't see it, that is because they approach too eagerly."

IV. The Buddha's Teachings on Meditation & Contemplation in the Dharmapada Sutra:

Dharmapada Sutta includes verses on the basics of the Buddhist teaching, enjoying tremendous popularity in the countries of Theravada Buddhism. However, Dharmapada belongs to world literature and it is equally popular in Buddhist as well as non-Buddhist countries, as it contains ideas of universal appeal besides being a sutra of Buddhist teachings. It consists of 423 verses arranged according to topics into 26 chapters. The Dharmapada contains the Buddha's teachings or the essential principles of Buddhist philosophy and the Buddhist way of life, so it is learned by heart by young monks in Buddhist countries in South Asia. Zen practitioners should remember the Buddha's reminders in the Dharmapada. First, the Buddha emphasizes in the Dharmapada: "Abstain from all evil, accumulate what is good, and purify your mind." Second, one must follow the Middle Path, the Noble Eightfold Path of the Buddhas; one must also take refuge in the Three Jewels (Trinity). Third, the Dharmapada advises practitioners to avoid all kinds of ascetic practices of self-mortification. Fourth, the Dharmapada advises practitioners to concentrate in cultivating good conduct (sila), concentration (samadhi) and insight (prajna). Fifth, the Dharmapada advises practitioners not to look to the external attraction

of things, but to take a close look of their unpleasant aspects. Sixth, the Dharmapada always emphasizes that greed, ill-will and delusion are considered as dangerous as fire, and unless they are held under control, it is not possible to attain a happy life. Seventh, the Dharmapada emphasizes the principles that one makes of oneself, and that no one else can help one to rid oneself of impurity. Even the Buddhas and Bodhisattvas are of little help because they only serve as masters to guide you. Eighth, the Dharmapada recommends practitioners to live a life of peace and non-violence, for enmity can never be overcome by enmity, only kindness can overcome enmity. Ninth, the Dharmapada advises people to conquer anger by cool-headedness, evil by good, miserliness by generosity, and falsehood by truth. Tenth, the Dharmapada also enjoins practitioners not to speak harshly to others, as they in their turn are likely to do the same to us. Zen fragrance spread light all over in the Dhammapada Sutta, however, we can notice much in the following areas: *On Meditation, the Buddha taught:* From meditation arises wisdom. Lack of meditation wisdom is gone. One who knows this twofold road of gain and loss, will conduct himself to increase his wisdom (Dharmapada 282). He who controls his hands and legs; he who controls his speech; and in the highest, he who delights in meditation; he who is alone, serene and contented with himself. He is truly called a Bhikkhu (Dharmapada 362). Meditate monk! Meditate! Be not heedless. Do not let your mind whirl on sensual pleasures. Don't wait until you swallow a red-hot iron ball, then cry, "This is sorrow!" (Dharmapada 371). He who is meditative, stainless and secluded; he who has done his duty and is free from afflictions; he who has attained the highest goal, I call him a Brahmana (Dharmapada 386). *On diligent meditation, the Buddha taught:* Owing to perseverance and constant meditation, the wise men always realize the bond-free and strong powers to attain the highest happiness, the supreme Nirvana (23). To live a hundred years, immoral and uncontrolled, is no better than a single-day life of being moral and meditative (110). To live a hundred years without wisdom and control, is no better than a single-day life of being wise and meditative (111). To live a hundred years, idle and inactive, is no better than a single-day life of intense effort (112). Not to slander, not to harm, but to restrain oneself in accordance with the fundamental moral codes, to be

moderate in eating, to dwell in secluded abode, to meditate on higher thoughts, this is the teaching of the Buddhas (185). The disciples of Gotama are always awoken. Those who always contemplate delight in meditation by day and night (301). He who sits alone, sleeps alone, walks and stands alone, unwearied; he controls himself, will find joy in the forest (305). Let's not despise what one has received; nor should one envy the gain of others. A monk who envies the gain of others, does not attain the tranquility of meditation (365). *On Meditation and Prajna, the Buddha taught:* There is no concentration in one who lacks wisdom, nor is there wisdom in him who lacks concentration. He who has both concentration and wisdom is near Nirvana (372). A monk who has retired to a lonely place, who has calmed his mind, who perceives the doctrine clearly, experiences a joy transcending that of men (373). The Bhikkhu, though still young, ceaselessly devotes himself to the Buddha's Teaching, illumines this world like the moon escaped from a cloud (382). He who is meditative, stainless and secluded; he who has done his duty and is free from afflictions; he who has attained the highest goal, I call him a Brahmana (386). The sun shines in the day; at night shines the moon; the armor shines the warrior king; the Brahman is bright in his meditation. But the Buddha shines in glory ceaselessly day and night (387). This mutual dependence of meditation and wisdom is what distinguished Buddhism from the rest of the Indian teachings at the time of the Buddha. In Buddhism, meditation must issue in wisdom, must develop into seeing the world as it really is; for there is no Buddhism in meditation merely as such. And this was the reason why the Buddha got dissatisfied with the teaching of his teachers; it, to use the Buddha's own words, "did not lead to perfect insight, to supreme awakening, to Nirvana." To be abiding in the serenity of nothingness was enjoyable enough, but it was falling into a deep slumber, and the Buddha had no desire to sleep away his earthly life in a daydream. There must be a seeing into the life and soul of things. To him "Prajna" (wisdom) was the most essential part of his doctrine, and it had to grow out of dhyana, and the dhyana that did not terminate in "Prajna" was not at all Buddhistic. The boat was to be emptied indeed, but staying in an "empty house" and doing nothing is blankness and annihilation; an eye must open and see the truth fully and clearly, the truth that liberates life from its many bondages, and

encumbrances. *On Contemplation, the Buddha taught:* The disciples of Gotama are always well awake. Those who always contemplate the Enlightened One by day and night (Dharmapada 296). The disciples of Gotama are always well awake. Those who always contemplate the Dharma by day and night (Dharmapada 297). The disciples of Gotama are always awake. Those who always contemplate the Sangha by day and night (Dharmapada 298). The disciples of Gotama are always awake. Those who always contemplate the body by day and night (Dharmapada 299). The disciples of Gotama are always awakened. Those who always contemplate delight in harmlessness or compassion by day and night (Dharmapada 300). The disciples of Gotama are always awakened. Those who always contemplate delight in meditation by day and night (Dharmapada 301). Besides, Zen practitioners should always remember that viewing things "as they are" is, so to speak, the intellectual or noetic aspect of Enlightenment, though not in the sense of discursive understanding. However, Enlightenment is the realization thus attained is something more than simply seeing into the truth. If Enlightenment were just this seeing or having insight, it would not be so spiritually enlightening as to bring about a complete riddance of evil passions and the sense of perfect freedom. Intuitions could not go so penetratingly into the source of life and set all doubts at rest and sever all bonds of attachment unless one's consciousness were thoroughly prepared to take in the All in its wholeness as well as its suchness. Our senses and ordinary consciousness are only too apt to be disturbed and to turn away from the realization of truth. Mental discipline thus becomes indispensable. Zen practitioners should always remember that the Buddha had this discipline under his two Samkhya masters and that even after his Enlightenment he made it a rule for his disciples to train themselves in the dhyana exercises. He himself retired into solitude whenever he had the opportunities for it. This was not of course merely indulging in contemplation or in making the world reflect in the mirror of consciousness. It was a kind of spiritual training even for himself and even after Enlightenment. In this respect, the Buddha was simply following the practice of all other Indian sages and philosophers. This, however, was not all with him; he saw some deeper meaning in the discipline which was to awaken the highest spiritual sense for comprehending the Dharma. Indeed, without this ultimate awakening,

dhyana, however, exalting, was of no import to the perfection of Buddhist life. So we have in the Dharmapada 372: "There is no concentration in one who lacks wisdom, nor is there wisdom in him who lacks concentration. He who has both concentration and wisdom is near Nirvana."

Phụ Lục E

Appendix E

Thiền Tông

Hai trăm năm đầu của Thiền sản sinh kế tiếp sáu vị Tổ ở Trung Hoa. Thoạt tiên Thiền được truyền đến Trung Hoa bởi vị Tăng Ấn Độ tên Bồ Đề Đạt Ma (470-543), vào khoảng đầu thế kỷ thứ VI, và được truyền cho Huệ Khả, Tăng Xán, Đạo Tín, Hoàng Nhãn, và Huệ Năng. Suốt thời gian này Thiền vẫn giữ phong thái Ấn Độ uyên nguyên và giản dị, không có các yếu tố triết để và kỳ quặc như chúng ta thấy trong các thời gian sau này của lịch sử Thiền. Trong thời kỳ sơ khởi này Thiền có tính chất giản dị, có thể hiểu được, bộc trực và thực tiễn. Bởi vì thiếu một sự khảo chứng đáng tin cậy về việc tu tập Thiền trong thời kỳ sơ khởi này, chúng ta không hiểu rõ lắm cách thức đích xác mà Thiền đã được thực sự tu tập. Chúng ta có thể nói một cách quả quyết rằng trong thời kỳ này không có tu tập công án, không có các việc hét, đá, khóc, hoặc đánh như chúng ta thấy vào thời kỳ sau này. Theo Giáo sư Chang Chen-Chi trong tác phẩm "Thiền Đạo Tu Tập", có một vài việc xảy ra ở thời kỳ này. Thứ nhất, chắc chắn là phải có một số lời dạy bằng khẩu truyền nào đó được truyền qua sự kế tục từ Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma đến thời Lục Tổ Huệ Năng. Thứ nhì, chắc chắn những lời dạy này là những giáo lý thực tiễn và có thể áp dụng được, và có tính chất khác hẳn với các loại tu tập công án không thể hiểu được, đặc trưng với các thời sau này. Thứ ba, việc tu tập Thiền trong thời kỳ này chủ yếu là theo truyền thống Ấn Độ, phần lớn giống như giáo lý của Đại Thủ Ấn, được truyền từ Ấn Độ và Tây Tạng sang và được tu tập rộng rãi ở Trung Hoa kể từ thế kỷ thứ IX. Hiện nay, có lẽ tông Tào Động là tông phái độc nhất còn duy trì một số yếu tố Ấn Độ trong giáo lý của họ, và có lẽ là tông phái độc nhất mà chúng ta có thể tìm ra một vài tài liệu về việc tu tập Thiền của thời kỳ đầu này. Đến sau đời Lục Tổ Huệ Năng (638-713), khoảng đầu thế kỷ thứ VIII, Thiền đã lan rộng hầu như khắp cả xứ Trung Hoa và dần dần trở nên tông phái Phật giáo phổ thông nhất xứ này. Vào thế kỷ thứ IX, Thiền được chấp nhận và tu tập rộng rãi bởi cả tu sĩ lẫn cư sĩ thuộc mọi tầng lớp. Qua nỗ lực của Huệ Năng và các đệ tử của ngài, các phong cách và truyền thống độc đáo

của Thiền dần dần xuất hiện. Một số đệ tử xuất chúng của Huệ Năng, trong số đó, Nam Nhạc Hoài Nhượng (?-740), và Thanh Nguyên Hành Tư (?-775), có ảnh hưởng rất mạnh mẽ. Mỗi vị lại có một số đệ tử xuất sắc, là Mã Tổ Đạo Nhất (?-788) và Thạch Đầu Hy Thiên (700-790); và đến lượt các vị này, lại có một số đệ tử phi thường mà hoặc trực tiếp, hoặc gián tiếp, đã sáng lập ra năm phái Thiền chánh của thời đó, tức là Lâm Tế, Tào Động, Qui Ngưỡng, Vân Môn, và Pháp Nhãn. Theo thời gian tất cả năm phái chính này được củng cố thành hoặc là phái Tào Động hoặc là phái Lâm Tế. Vì thế Tào Động và Lâm Tế là các phái Thiền độc nhất ngày nay còn tồn tại. Tông phái Thiền có triết lý chính 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.

The Zen School

The first two hundred years of Zen produced in succession six Patriarchs in China. Ch'an was first introduced into China by the Indian monk, Bodhidharma, in the early part of the sixth century; then it was transmitted it to Hui-k'o, Seng-Ts'an (?-606), Tao-Hsin (580-651), Hung-Jen (601-674), Hui-neng (638-713). During this time Zen kept its plain and original Indian style without the introduction of any radical or bizarre elements such as are found later in its history. In this early period, Zen was unembellished, understandable, outspoken, and practical. But because of a lack of reliable documentation, we do not know very clearly the exact manner in which Zen was practiced. We can only say with assurance that there were no koan exercises, and no shouting, kicking, crying, or beating performances such as those found at later times. According to Professor Chen-Chi in "The Practice of Zen", several things, however, happened during this epoch. First,

certain verbal instructions concerning Zen practice must have been handed down through the succession from Bodhidharma to Hui Neng. Second, these instructions must have been practical and applicable teachings which were qualitatively different from the ungraspable koan-type exercises characteristic of later times. Third, Zen practice must have followed mainly the Indian tradition, largely identical with the teaching of Mahamudra, which was introduced from India into Tibet and has been widely practiced in that country since the ninth century. At present, the Tsao-Tung sect is perhaps the only Zen sect that still retains some Indian elements in its teaching, and is probably the only school which we may deduce some information about the original practice of Zen. After Hui-neng, around the beginning of the eighth century, Zen spread to almost every corner of China and gradually became the most popular school of Buddhism in that country. It was widely accepted and practiced by both monks and laymen from all walks of life. Through the efforts of Hui-neng and his disciples, the unique styles and traditions of Zen gradually emerged. There were several prominent disciples of Hui-neng, two of whom, Huai-jiang and Hsing-Ssu, were extremely influential. Each of them had one outstanding disciple, namely Ma-tsu and Shih-tou, respectively; and they, in turn, had several remarkable disciples who founded, either directly or indirectly, the five major Zen sects, i.e. Lin-chi, Tsao-tung, I-yang, Yun-men, and Fa-yen. As time went on all of these major sects were consolidated into either the Tsao-tung and Lin-chih sect. The Tsao-tung and Lin-chih are thus the only sects of Zen Buddhism extant today. The key theory of Zen 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.

Phụ Lục F
Appendix F

Thiền Bắc Tông

Hoàng Nhẫn là một đại Thiền sư và ngài có nhiều đệ tử ưu tú, nhưng Huệ Năng và Thần Tú vượt hẳn tất cả những đệ tử khác. Đây chính là thời điểm mà Thiền chia thành hai tông Nam và Bắc. Hiểu được Thần Tú và giáo pháp của ông khiến chúng ta nhận định rõ ràng hơn về giáo pháp của Huệ Năng. Nhưng không may, chúng ta có rất ít tài liệu và giáo pháp của Thần Tú, vì sự suy tàn của tông phái này kéo theo sự thất tán văn học của ngài. Ngày nay chỉ còn lưu lại thủ bản “Bắc Tông Ngũ Đạo,” không hoàn chỉnh, cũng không phải do chính Thần Tú viết, cốt yếu viết lại những yếu chỉ do môn đệ của Thần Tú nắm được với sự tham khảo ý kiến của thầy họ. Ở đây chữ “Đạo” hay “Đường” hay “Phương tiện” trong tiếng Phạn, không được dùng theo một nghĩa đặc biệt nào, năm đường là năm cách quy kết giáo pháp của Bắc Tông với kinh điển Đại Thừa. Bắc Tông dạy rằng tất cả chúng sanh đều có tính Bồ Đề, giống như bản tánh của cái gương phản chiếu ánh sáng. Khi phiền não dấy lên, gương không thấy được, giống như bị bụi phủ. Theo lời dạy của Thần Tú là phải chế ngự và diệt được vọng niệm thì chúng sẽ ngừng tác động. Khi ấy tâm nhân được sự chiếu sáng của tự tánh không còn bị che mờ nữa. Đây giống như người ta lau cái gương. Khi không còn bụi, gương chiếu sáng và không còn gì ngoài ánh sáng của nó. Thần Tú đã viết rõ trong bài kệ trình Tổ như sau:

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

Thiền Bắc Tông coi việc nghiên cứu và đi sâu về mặt trí tuệ vào các kinh điển thiên nhiên, nhất là kinh Lăng Già có tầm quan trọng rất lớn;

nó dạy rằng chỉ có thể đạt tới đại giác 'một cách tuần tự' hay tiệm ngộ, sau những bước tiến chậm chạp trên con đường thực hành thiền định. Trái với quan niệm này, thiền Nam tông khẳng định tính 'bất thân' (đốn ngộ) của thể nghiệm đại giác và tính hơn hẳn của việc hiểu bản tính thật một cách tức thì so với mọi tranh biện trí tuệ bằng những luận cứ duy lý. Thái độ của Thần Tú và các môn đệ của ngài tất nhiên dẫn đến phương pháp tính tọa. Họ dạy cách nhập định qua sự tập trung và làm sạch tâm bằng cách trụ nó trên một ý niệm duy nhất. Họ còn tuyên bố rằng nếu khởi sự niệm quán chiếu ngoại cảnh thì sự diệt niệm sẽ cho phép nhận thức nội giới.

The Northern Zen School

Hung-Jen was a great Zen Master, and had many capable followers, but Hui-Neng and Shen-Hsiu stood far above the rest. During that time Zen came to be divided into two schools, the Northern and Southern. When we understand Shen-Hsiu and what was taught by him, it will be easier to understand Hui-Neng. Unfortunately, however, we are not in possession of much of the teaching of Shen-Hsiu, for the fact that this School failed to prosper against its competitor led to the disappearance of its literature. The Teaching of the Five Means by the Northern School, one of the preserved writings of the Northern School, which is incomplete and imperfect in meaning, and not written by Shen-Hsiu. They were notes taken by his disciples of the Master's lectures. Here the word "Means" or method, upaya in Sanskrit, is not apparently used in any special sense, and the five means are five heads of reference to the Mahayana Sutras as to the teaching in the Northern School. The Northern School teaches that all beings are originally endowed with Enlightenment, just as it is the nature of a mirror to illuminate. When the passions veil the mirror it is invisible, as thought obscured with dust. If, according to the instructions of Shen-Hsiu, erroneous thoughts are subdued and annihilated, they cease to rise. The the mind is enlightened as to its own nature, leaving nothing unknown. It is like brushing the mirror. When there is no more dust the mirror shines out, leaving nothing unilluminated. Therefore, Shen-Hsiu,

the great Master of the Northern School, writes, in his gatha presented to the Fifth Patriarch:

“This body is the Bodhi tree
The mind is like a mirror bright;
Take heed to keep it always clean
And let not dust collect upon it.”

The Northern school (Mahayana Meditation) placed great value on the study and intellectual penetration of the scriptures of Buddhism, especially the Lankavatara Sutra, and held the view that enlightenment is reached 'gradually' through slow progress on the path of meditative training; the Southern stresses the 'suddenness' of the enlightenment experience and the primacy of direct insight into the true nature of existence over occupation with conceptual affirmations about this. This dust-wiping attitude of Shen-Hsiu and his followers inevitably leads to the quietistic method of meditation, and it was indeed the method which they recommended. They taught the entering into a samadhi by means of concentration, and the purifying of the mind by making it dwell on one thought. They further taught that by awakening of thoughts an objective world was illumined, and that when they were folded up an inner world was perceived.

Phụ Lục G ***Appendix G***

Thiền Nam Tông

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

Khi tới Hoàng Mai, ngài làm lễ ra mắt Ngũ Tổ. Ngũ tổ hỏi: “Ông từ đâu đến?” Huệ Năng đáp: “Từ Lãnh Nam đến.” Tổ hỏi: “Ông muốn cầu gì?” Huệ Năng đáp: “Chỉ cầu làm Phật chứ không cầu gì khác.” Tổ nói: “Người Lãnh 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 nhả 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 già gạo Huệ Năng. Nếu Tổ công bố vinh dự đặc pháp ấy lên e nguy hiểm đến tánh mạng người thọ pháp. Nên Tổ 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 cố đặc pháp vô thượng, và báo trước hậu vận của đạo Thiên 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 Thiên 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 gần đó, và nói với Huệ Minh: “Áo này là vật làm tin

của chư Tổ, há dùng sức mà tranh được sao? Muốn lấy thì cứ lấy đi!” Huệ Minh nắm áo cố dỡ lên, nhưng áo nặng như núi, ông bèn ngừng tay, bối rối, run sợ. Tổ hỏi: “Ông đến đây cầu gì? Cầu áo hay cầu Pháp?” Huệ Minh thưa: “Chẳng đến vì áo, chính vì Pháp đó.” Tổ nói: “Vậy nên tạm dứt tướng niệm, lành dữ thảy 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 đỗi đến toát mồ hôi, trào nước mắt, rồi cung kính đến gần Tổ chấp tay làm lễ, thưa: “Ngoài lời mật ý như trên còn có ý mật nào nữa không?” Tổ nói: “Điều tôi nói với ông tức chẳng phải là mật. Nếu ông tự soi trở lại sẽ thấy cái mật là ở nơi ông.” 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 'tương'), 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 tâm 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 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. 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 tố 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 Thiên Đốn Ngộ ứng hợp một cách tuyệt hảo nhất với nếp tâm lý và cảm nghĩ của người Trung Hoa. Thiên 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, thậm truyền trao phó chớ không được dấu kín chánh pháp. Nếu không phải là hàng đồng kiến đồng hành, ở trong pháp môn khác thì không được truyền trao, e làm tổn hại người kia, cứu cánh vô ích, sợ người ngu không hiểu, chệch pháp môn này rồi trăm kiếp ngàn đời đoạn chủng tánh Phật.”

The Southern Zen School

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.”

Phụ Lục H

Appendix H

Thiền Tông Nhật Bản

I. Tổng Quan Về Thiền Phái Nhật Bản:

Trong nhiều hình thức tu tập khác nhau của Phật giáo Nhật Bản, dường như Thiền quen thuộc với hầu hết dân chúng phương Tây, dù tính ra nó chỉ chiếm ít hơn một phần mười Phật tử Nhật Bản đương thời. Có lẽ chính phương diện nghệ thuật của Thiền đã thu hút những cảm xúc của người Tây phương, hoặc có lẽ tính trực tiếp rõ ràng và hài hước mà Thiền đã làm say mê một nền văn hóa mệt mỏi và sự phức tạp của tín ngưỡng. Một phần sự thu hút người Tây phương của Thiền nằm trong thể cách mà trong đó Thiền được biểu lộ như một phương tiện dễ hiểu và dễ truyền đạt nói về sự giác ngộ tối thượng, một phương tiện có ý nghĩa của vẻ đẹp và vô nghĩa, cùng lúc cảm thấy vừa khó chịu lẫn thích thú, như Alan Watts, một luận gia nổi tiếng Tây phương đã giải thích. Không còn nghi ngờ gì nữa, chính Thiền đã có một ảnh hưởng lớn lao trong nền văn hóa Nhật Bản: nền đạo đức và kỹ thuật của nó đã được các võ sĩ đạo và những người luyện tập võ thuật chấp nhận, sự giản dị của nó đã truyền cảm hứng cho nền thi ca Haiku, sự quyến rũ của nó với thiên nhiên và cái đẹp gây ra cảm hứng cho kiến trúc hội họa, sự thanh thản trầm lặng của nó được biểu lộ trong nghi lễ trà đạo và cái tinh thần của nó cũng được tồn tại trong nghệ thuật ca múa Noh. Mặc dù sự kiện này không có gì hơn đối với tinh thần của Thiền, và đối với Phật giáo Nhật Bản nhiều hơn Thiền. Phật giáo được người Triều Tiên truyền bá vào Nhật Bản vào thế kỷ thứ 6 sau Tây lịch và được giai cấp thống trị Nhật Bản hoan nghênh đón chào như một phương tiện làm ổn định và khai hóa xứ sở đã bị xâu xé bởi sự xung đột và hận thù truyền kiếp. Trong 5 thế kỷ tiếp theo sau đó, nó được tầng lớp quý tộc nâng cao và được hoàng gia bảo trợ, đáng kể nhất là trong suốt thời đại Nại Lương (710-784) khi hoàng đế Shomu xây dựng các quốc tự khắp xứ. Các tông phái vượt trội thời bấy giờ, trong đó có tông Thiên Thai, tất cả đều mang hình thức Đại Thừa Trung Hoa, dựa trên các truyền thống Ấn Độ. Ngược lại, Thiền tông từ Trung Hoa du nhập vào Nhật Bản từ thế kỷ thứ 12 được phát triển theo

phong cách đặc biệt của Nhật Bản, không giống như những tông phái Nhật Bản nổi bật khác, Thiền là một truyền thống tu viện, nó không đề cao kinh điển cũng như lòng mộ đạo, nhưng đặt nặng sự tu tập Thiền định và rèn luyện đạo đức. Danh từ Thiền xuất phát từ thuật ngữ Trung quốc “Ch’an,” từ này lại xuất phát từ tiếng Bắc Phạn “Dhyana” hay tiếng Nam Phạn “Jhana,” đều có nghĩa là “an định.” Thiền tông có nguồn gốc từ Tổ Bồ Đề Đạt Ma, người đã mang Thiền vào Trung Quốc. Ở Nhật Bản vào dịp đầu năm mới người ta bán những con búp bê “Bồ Đề Đạt Ma” màu đỏ chói rực rỡ, nhưng không có chân vì theo truyền thuyết thì Tổ ngồi diện bích trong một thời gian dài đến nỗi đôi chân của ngài bị thoái hóa. Người ta cũng nói rằng Bồ Đề Đạt Ma cắt hết lông mi như là một hình phạt cho sự buồn ngủ trong lúc hành thiền, và sau đó những cây trà mọc lên từ những phần cắt này. Có hai tông phái Thiền đặc biệt ở Nhật, cả hai đều bắt nguồn từ giáo thuyết của các vị sư có dòng truyền thừa từ Tổ Bồ Đề Đạt Ma và tối hậu là Đức Phật. Thiền Lâm Tế được ngài Eisai sáng lập vào thế kỷ thứ 12, nổi tiếng cho việc dùng công án. Tông phái Thiền thứ 2 là tông Tào Động, được Đạo Nguyên, một vị thầy vĩ đại, sáng lập, chủ trương một cuộc sống giản dị cho người xuất gia lẫn tại gia. Ngài Đạo Nguyên giảng dạy một phương pháp thiền gọi là “Tọa Thiền,” qua phương pháp này, người ta có thể dần dần đi đến sự giác ngộ, thay vì giác ngộ tức thì như sự giảng dạy của tông Lâm Tế. Đạo Nguyên là một trong những nhân vật tôn giáo nổi bật trong lịch sử Nhật Bản. Những tác phẩm triết học của ông là nền tảng cho tư tưởng Thiền, và tu viện do ông sáng lập, Eihei-ji, là trung tâm Thiền quan trọng cho đến ngày nay. Tông Tào Động tỏ ra kính trọng kinh điển và cuộc đời gương mẫu của Đức Phật lịch sử, Thích ca Mâu Ni. Nhấn mạnh đến hình thức trì giới, tự chế và các phương pháp tu tập thiền định. Trong hai tông Lâm Tế và Tào Động, có lẽ tông Tào Động là tông phái Thiền mang tính triết học và nghệ thuật hơn.

II. Lịch Sử Phát Triển Thiền Phái Nhật Bản:

Theo Giáo sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Thiền du nhập vào Nhật Bản bằng nhiều đợt: Trước tiên, đệ tử của Huyền Trang là Đạo Chiêu (Doshô 629-700), đến Trung Quốc vào năm 654, lần đầu tiên mang Thiền về truyền bá tại Thiền đường Gangôji ở Nara. Kế đến là Đạo Tuấn (Dosen), một vị luật sư Trung

Hoa, đến Nara năm 710 và truyền Bắc Tông. Ngài truyền pháp cho Hành Biểu (Giôhyô) năm 733 và Hành Biểu truyền cho Tối Trừng. Sau đó, một vị Thiền sư Nam tông là Nghĩa Không (Giku), là đệ tử của Diêm Quan Tề An (Enkwan Saian) đến Kyoto và giảng Thiền từ năm 851 đến 858 tại chùa Đàn Lâm Tự (Danrinji) do hoàng hậu của Ta Nga Thiên Hoàng (Danrin) lập nên. Ông thành công mỹ mãn trong công cuộc truyền bá giáo pháp của ông. Trong những trường hợp kể trên, sự truyền bá đều được triều đình ủng hộ nhưng không bền lâu. Vị thiền sư sau cùng phải thất vọng bỏ về Trung Quốc năm 858, để lại một thành tích là Lã Sanh Môn (Rashomon), Kyoto, ghi chứng một kỷ lục về sự truyền bá Thiền tại Nhật Bản.

III. Triết Lý Thiền Tông Nhật Bản:

Cốt lõi của Thiền tông được tóm lược như sau: “Cứ nhìn vào trong tâm thì sẽ thấy được Phật quả.” Tông phái này nhấn mạnh vào sự thiền định hay thiền quán mà chỉ riêng một điều này đã có thể dẫn đến giác ngộ. Thiền sư Dogen, một trong những hình ảnh tiêu biểu của Thiền tông Nhật Bản. Ông đã bắt đầu cuộc sống tu sĩ với sự tìm lời giải đáp cho câu hỏi: “Vì sao có nhiều vị Phật phải hành trì con đường giác ngộ cho mình như thế, trong khi tất cả chúng sanh đều đã sẵn có Phật quả nơi họ?” Không tìm được người nào ở Nhật Bản có thể giải đáp thỏa đáng cho mình, ông đã đi đến Trung Quốc để tìm sự soi sáng. Tại đây, ông đã được giác ngộ bởi một tu sĩ Phật giáo Thiền tông. Khi trở về Nhật Bản, ông truyền bá chủ thuyết: “Tất cả mọi người đều đã được giác ngộ. Về bản chất, họ là những vị Phật. Hành Thiền chính là một hành động của Phật.”

IV. Các Thiền Phái Nhật Bản:

Thứ Nhất Là Phái Chân Ngôn: Các giáo lý và phương pháp tu tập của phái này được đưa vào Nhật Bản từ Trung Quốc bởi Kukai (hay Hoàng Pháp Đại Sư vì ông được biết qua danh hiệu này nhiều hơn) vào thế kỷ thứ IX. Pháp môn tu hành của phái Chân Ngôn xoay quanh ba phương thức quán tưởng: mạn đà la, mật chú, và thủ ấn. *Thứ Nhì Là Phái Lâm Tế:* Giáo lý phái Lâm Tế được Vinh Tây Minh Am (1141-1215) thiết lập vững chắc ở Nhật. Phái Lâm Tế đặc biệt mạnh ở Kyoto, nơi có nhiều chùa và tự viện hàng đầu của phái này. *Thứ Ba Là Phái Hoàng Bá:* Thiền phái này được Ấn Nguyên đại sư đưa vào Nhật

Bản năm 1654. Tổ đình phái này xây theo kiểu Trung Quốc là chùa Mampuku gần Kyoto. Phái Hoàng Bá là thiền phái ít có ảnh hưởng nhất ngày nay tại Nhật Bản. *Thứ Tư Là Phái Tào Động*: Tào Động, một trong hai thiền phái có thế lực hơn cả ở Nhật Bản, phái kia là Lâm Tế. Có nhiều thuyết nói về nguồn gốc của cái tên “Tào Động.” Một cho rằng đây là chữ đầu của tên của hai vị thiền sư Động Sơn Lương Giới và Tào Sơn Bốn Tịch. Thuyết khác cho rằng chữ Tào chỉ Lục Tổ, vì ngài cũng được biết qua tên Tào Khê Huệ Năng.

Japanese Zen Sects

I. An Overview of the Japanese Zen Sects:

Of the many different forms of Buddhism practiced in Japan, Zen seems to be the most familiar to a Western people, even though it accounts for fewer than ten percent of contemporary Japanese Buddhists. Perhaps it is the “artistic” side of Zen that has appealed to Western sensibilities, or perhaps it is its apparent directness and humor that have enchanted a culture weary of religious complexity. Part of the West’s fascination with Zen lies in the manner in which it was presented as an intelligible and communicable way to talk about supreme enlightenment, a way that has a sense of beauty and nonsense, at once exasperating and delightful, as Alan Watts (1915-1973), an important Western commentator, has explained. There is no doubt that Zen has had a great influence on Japanese culture: its ethics and technique were adopted by Samurai warriors and by practitioners of the martial arts, its simplicity inspired Haiku poetry, its appeal to nature and beauty inspired architecture and drawing, its serenity found expression in the tea ceremony and its spirit is preserved also in the Noh theater. However, there is more to Zen than this, and more to Buddhism in Japan than Zen. Introduced to Japan in the 6th century A.D. by the Koreans, Buddhism was welcomed by the Japanese ruling class as a means of stabilizing and civilizing the country that was torn by strife and feud. For the next five centuries, it was predominantly the preserve of the aristocracy and enjoyed increasing royal patronage, notably during the Nara period (710-840), when the emperor Shomu built national temples throughout the country. The dominant Buddhist

sects during this time, which included Tendai, were all forms of Chinese Mahayana, based on Indian traditions. On the other hand, Zen which entered Japan from China in the 12th century, is characteristically Japanese in its evolved form. Unlike other prominent schools of Japanese Buddhism, Zen is a monastic tradition: it extols neither sutras nor devotion but emphasizes meditational and ethical discipline. The name Zen is derived from the Chinese word “Ch’an,” which in turn is derived from the Sanskrit “Dhyana” (in Pali, Jhana), meaning meditational absorption. Zen traces its origins to the monk Bodhidharma (in Japanese, Daruma), who later carried the tradition to China. Bright red Bodhidharma dolls are sold in Japan every new year, but having no legs because, according to legend, Bodhidharma sat so long in meditation that his leg fell off. It is also said that Bodhidharma cut off his own eyelashes as a penalty for falling asleep while meditating, and that tea plants later grew from these clippings. There are two distinct schools of Zen in Japan, both of which originated from the teaching of monks whose lineages have been traced to Bodhidharma and, ultimately, to the Buddha himself. Rinzai Zen, founded by Eisai (1141-1215) at the end of the 12th century, is best known for its use of the koan (see Koan). The second form of Zen, Soto Zen, was founded by the great master Dogen (1200-1253). Advocating a simple life for both monks and laity. Dogen taught a form of meditation called “Zazen” (sitting meditation), through which enlightenment could be attained gradually, instead of in an instant, as taught by the Rinzai school. Dogen is one of the most prominent religious figures in Japanese history. His philosophical writings are fundamental to Zen thought, and the monastery he founded, Eihei-ji, is an important Zen center to this day. Soto Zen shows reverence for sutras and for the exemplary life of the historical Buddha, Siddhartha Gautama. Stressing discipline, self-control and meditative practices. Soto Zen is perhaps the more “philosophical” and artistic of the two Zen schools.

II. The History of the Development of Japanese Zen Sects:

According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Zen was introduced to Japan several times: First, Hsuan-Tsang’s pupil, Dosho, who went to China in 654 A.D., introduced and

taught Zen for the first time in the Zen Hall of Gangôji, Nara. Next, Tao-Hsuan, a Chinese Vinaya (discipline) master, came to Nara in 710 A.D. and taught the Zen of the Northern School. He transmitted it to Giôhyô in 733 A.D., who in turn taught it to Saicho (Dengyô Daishi). Later on, a special Zen instructor of the Southern School, Giku, a pupil of Ch'i-An, came to Kyoto and taught Zen from 851 to 858 A.D. in Danrinji Temple built by the Empress Danrin. He was successful in his teaching. In all the above cases the propagation was assisted by the Court but did not continue long. The last-mentioned teacher went home disappointed in 858 A.D., leaving a monument at Rashomon, Kyoto, inscribed: "A record of the propagation of Zen in Japan."

III. Japanese Zen Philosophy:

The essence of Zen Buddhism is summed up as follows: "Look into the mind and you will find Buddhahood," this sect lays great stress on meditation or contemplation which alone can lead one to enlightenment. Zen master Dogen, one of the most important and representative features of Zen Buddhism. Dogen started his monastic life as a monk seeking an answer to the question: "Why did so many Buddhas practise the way of self-enlightenment, although all living beings, by their very nature, already had Buddhahood in them." As nobody in Japan could satisfy him with a convincing answer, he went to China to seek light. There he attained enlightenment under the instruction of a Zen Buddhist monk. On his return to Japan he propagated the following doctrine: "All human beings have already been enlightened. They are Buddhas by nature. The practice of meditation is nothing but the Buddha's act itself."

IV. Japanese Zen Sects:

First, the Shingon Zen Sect: The doctrines and practices of this sect were brought from China to Japan in the ninth century by Kukai (or Kobo-daishi, as he is more popularly known). Shingon discipline and practice revolve around three meditational devices: the mandala, the mantra, and the mudra. *Second, the Lin-Chi Zen Sect:* The teachings of Lin-Chi sect were firmly established in Japan by Fisai Myoan (1141-1215). The Lin-Chi sect is particularly strong in Kyoto, where many of its head temples and monasteries are located. *Third, the Huang-Po Zen*

Sect: This Zen sect was introduced into Japan from China in 1654 by Zen master Yin-Yuan. Its head temple built in the Chinese style, is Mampukuji, near Kyoto. Huang-Po sect is the least influential of the Zen sects in present-day Japan. *Fourth, the Ts'ao-Tung Zen Sect:* Ts'ao-Tung, one of the two dominant Zen sects in Japan, the other being the Lin-Chi. There are several theories as to the origin of the names of Ts'ao-Tung. One is that it stems from the first character in the names of two masters in China, Tung-Shan-Liang-Chih and Ts'ao-Shan-Pen-Chi. Another theory is that the Ts'ao refers to the Sixth Patriarch, who was also known in Japan as Ts'ao-Tzi-Hui-Neng.

Phụ Lục I ***Appendix I***

Thiền Tông Trung Hoa

I. Tổng Quan Về Các Tông Phái Thiền Ở Trung Hoa:

Thiền tông, Phật Tâm tông, hay Vô Môn tông, được Tổ Bồ Đề Đạt Ma, Tổ thứ 28 ở Ấn Độ, mang vào Trung Quốc. Thiền được coi như là một trường phái quan trọng của Phật giáo. Tổ Bồ Đề Đạt Ma đến Trung Hoa vào khoảng năm 470 và trở thành người sáng lập ra phái Mật Tông và Thiền Tông ở đây. Người ta nói ngài đã hành thiền trước một bức tường của Thiếu Lâm tự trong chín năm. Những đệ tử của Bồ Đề Đạt Ma hoạt động mạnh mẽ ở mọi nơi và đã hoàn toàn chiến thắng các tôn giáo bản địa để rồi cuối cùng Thiền tông được đánh giá rất cao ở Trung Quốc. Sáu vị Tổ nổi tiếng đầu tiên của Thiền Tông Trung Hoa bao gồm Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma, Nhị Tổ Huệ Khả, Tam Tổ Tăng Xán, Tứ Tổ Đạo Tín, Ngũ Tổ Hoàng Nhẫn, và Lục Tổ Huệ Năng.

II. Triết Lý Thiền Tông Trung Hoa:

Theo triết lý chính của Thiền tông, nhìn vào nội tâm, chứ không phải nhìn ra bên ngoài, là cách duy nhất để đạt đến sự giác ngộ mà trong tâm trí con người thì cũng giống như là Phật quả vậy. Hệ tư tưởng này chú trọng vào ‘trực cảm,’ với một đặc điểm là không có ngôn từ nào để tự diễn đạt, không có một phương thức nào để tự giải thích, không có sự chứng minh dài dòng nào về chân lý riêng của mình một cách thuyết phục. Nếu có sự diễn đạt thì chỉ diễn đạt bằng ký hiệu và hình ảnh. Qua một thời gian, hệ tư tưởng này đã phát triển triết lý trực cảm của nó đến một mức độ khiến nó vẫn còn là một triết lý độc đáo cho đến ngày nay. Theo Giáo sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Thiền tông nặng về triết lý nhưng không phải là một nền triết học theo nghĩa hạn hẹp của nó. Đây là một học phái có chất tôn giáo hơn tất cả mọi học phái Phật giáo, nhưng lại không phải là một tôn giáo theo nghĩa thông thường của danh từ này. Thiền tông không có kinh điển Phật nào, cũng không trì giữ một luật nghi nào do Phật đặc chế ra. Nếu như không kinh, không luật, thì không một học

phái nào có thể ra về Phật giáo. Tuy nhiên, theo ý nghĩa của Thiên, ai mà còn chấp trước vào danh ngôn hay luật lệ thì không bao giờ có thể thấu đáo hoàn toàn ý nghĩa chân thật của người nói. Lý tưởng hay chân lý mà Đức Phật chứng ngộ chắc chắn khác hẳn với những gì mà Ngài đã giảng dạy, bởi vì giáo thuyết nhất thiết bị ước định bởi ngôn từ mà Ngài dùng, bởi thính chúng mà Ngài giáo hóa, và bởi hoàn cảnh xảy ra cho người nói và người nghe. Cái mà Thiên nhắm đến là lý tưởng của Phật, minh nhiên và không bị ước định. Học phái này còn được gọi là “Phật Tâm Tông.” Phật tâm vốn cũng chỉ là tâm người thường. Chỉ cần nhìn thẳng vào tâm địa đó là có thể đưa hành giả đến giác ngộ viên mãn. Nhưng bằng cách nào? Chủ ý chung của Phật pháp là để hành giả tự thấy đúng và tự đi đúng.

III. Sáu Vị Tổ Đầu Tiên Của Thiên Tông Trung Hoa:

Sáu tổ dòng Thiên Trung Hoa. Nhứt Tổ Bồ Đề Đạt Ma, người sáng lập dòng Thiên trung Hoa. Nhị Tổ Huệ Khả, Tam Tổ Tăng Xán, Tứ Tổ Đạo Tín, Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn. Lục Tổ Huệ Năng, vị tổ thứ sáu, người đã nhận y bát từ ngũ tổ Hoằng Nhẫn, hoằng hóa về phương nam, nên còn gọi là dòng thiên phương nam.

Zen Schools in China

I. An Overview of the Chinese Zen Sects:

The Ch'an (Zen), meditative or intuitional, sect usually said to have been established in China by Bodhidharma, the twenty-eighth patriarch, who brought the tradition of the Buddha-mind from India. Ch'an is considered as an important school of Buddhism. Bodhidharma came to China about 470 A.D. and became the founder of esoteric and Zen schools there. It is said that he had practised meditation against the wall of the Shao-Lin-Tzu monastery for nine years. The followers of Bodhidharma were active everywhere, and were completely victorious over the native religions with the result that the teachings of Zen have come to be highly respected everywhere in China.

II. Chinese Philosophical Zen:

According to the Zen sect, the key theory of Zen, to look inwards and not to look outwards, is the only way to achieve enlightenment, which to the human mind is ultimately the same as Buddhahood. In this system, the emphasis is upon 'intuition,' its peculiarity being that it has no words in which to express itself, no method to reason itself out, no extended demonstration of its own truth in a logically convincing manner. If it expresses itself at all, it does so in symbols and images. In the course of time this system developed its philosophy of intuition to such a degree that it remains unique to this day. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Zen has much philosophy, but is not a philosophy in the strict sense of the term. It is the most religious school of all and yet not a religion in the ordinary sense of the word. It has no scripture of the Buddha, nor does it hold any discipline of the Buddha. Without a sutra (discourse) or a vinaya (Discipline) text, no school or sect would seem to be Buddhist. However, according to the ideas of Zen, those who cling to words, letters or rules can never fully comprehend the speaker's true idea. The ideal or truth conceived by the Buddha should be different from those taught by him because the teaching was necessarily conditioned by the language he used, by the hearers whom he was addressing, and by the environment in which the speaker and hearers were placed. What Zen aims at is the Buddha's ideal, pure and unconditioned. The school is otherwise called 'the School of the Buddha's Mind.' The Buddha's mind is after all a human mind. An introspection of the human mind alone can bring aspirant to a perfect enlightenment. But how? The general purport of Buddhism is to let one see rightly and walk rightly.

III. First Six Zen Patriarchs in Chinese Zen Schools:

Bodhidharma, the First Patriarch in China, the founder of the Chinese Zen (see Bồ Đề Đạt Ma), the Second Patriarch Hue-Ke, from 468 to 543 AD (see Huệ Khả), the Third Patriarch Seng Tsan, who passed away in around 606 AD (see Tăng Xán), the fourth Patriarch Tao Hsin, from 580 to 651 (see Đạo Tín), the fifth Patriarch Hung-Jen, from 601 to 675 (see Hoàng Nhẫn), and the Sixth Patriarch Hui-Neng, who received the transmission from Hung-Jen (fifth patriarch). Hui

Neng propagated Zen in the Southern part of China; therefore, his lineage is called the southern school of Zen.

Phụ Lục J ***Appendix J***

Thiền Tông Việt Nam

I. Tổng Quan Về Các Dòng Thiền Tại Việt Nam:

Phật giáo có lẽ đã được đưa vào Việt Nam bằng đường biển hồi đầu thế kỷ thứ nhất. Người ta tin rằng trong ba trung tâm Phật giáo cổ đại ở Đông Á là Lạc Dương, Bành Thành và Luy Lâu thì trung tâm Luy Lâu ở Giao Chỉ là trung tâm Phật giáo đầu tiên được thành lập dưới triều Hán vào khoảng thế kỷ thứ nhất sau Tây lịch. Thời đó Luy Lâu là thủ phủ của Giao Chỉ, lúc bấy giờ là thuộc địa của Trung Hoa. Vì Luy Lâu nằm giữa con đường giao thương Ấn Hoa, nên thời đó các nhà sư tiên phong Ấn Độ trước khi đến Trung Hoa họ đều ghé lại Luy Lâu. Vì thế mà Luy Lâu đã trở thành một điểm thuận tiện và hưng thịnh cho các đoàn truyền giáo tiên phong từ Ấn Độ đến lưu trú, truyền bá giáo lý nhà Phật trước khi các vị tiếp tục cuộc hành trình đi về phương Bắc. Cũng chính vì thế mà Tăng Đoàn Luy Lâu được thành lập trước cả Lạc Dương và Bành Thành. Vào thời đó trung tâm Luy Lâu có trên 20 ngôi chùa và 500 Tăng sĩ. Chính ra Khương Tăng Hội là vị Thiền sư Việt Nam đầu tiên; tuy nhiên, thiền phái Việt Nam chỉ bắt đầu được thành lập từ thời Thiền sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi vào thế kỷ thứ VI mà thôi.

II. Các Dòng Thiền Ở Việt Nam:

Thứ Nhất Là Dòng Thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi: Vào khoảng thế kỷ thứ hai thì tại Giao Chỉ đã có những vị Tăng nổi tiếng, điển hình là ngài Khương Tăng Hội. Tuy nhiên, Phật giáo Việt Nam chưa được phát triển mạnh cho mãi đến năm 580 khi Thiền sư Tỳ Ni Đa Lưu Chi, một vị sư Ấn Độ, là đệ tử của Tam Tổ Tăng Xán, trước khi dòng Thiền Trung Hoa bị chia làm hai, Bắc và Nam tông, đã đến Việt Nam và sáng lập dòng Thiền Tỳ Ni Đa Lưu Chi. Tổ truyền của dòng Thiền đầu tiên này chấm dứt sau khi tổ thứ 28 của nó thị tịch vào năm 1216. Tuy nhiên, ảnh hưởng của nó còn rất mạnh ở phía Bắc. *Thứ Nhì Là Dòng Thiền Vô Ngôn Thông:* Dòng Thiền thứ hai tại Việt Nam được phát khởi bởi một nhà sư Trung Hoa tên là Vô Ngôn Thông, một đệ tử của Thiền sư Bách

Trượng Hoài Hải. Tổ truyền của dòng Thiền này chấm dứt vào thế kỷ thứ 13, dù dòng Thiền này vẫn tồn tại. Mặc dù hai dòng Thiền này không còn tồn tại như những dòng truyền thừa, nhưng chính hai dòng Thiền này đã đặt nền móng vững chắc cho Phật giáo Việt Nam. *Thứ Ba Là Dòng Thiền Thảo Đường*: Dòng Thiền thứ ba là dòng Thảo Đường, được khai sáng bởi Thiền sư Thảo Đường, đệ tử của Đức Sơn Tuyên Giám. Dòng Thiền Trúc Lâm do sơ Tổ Trần Nhân Tông khai sáng. Phái Lâm Tế được truyền thẳng từ Trung Hoa từ tổ Lâm Tế. Phái Tào Động được truyền thẳng từ Thiền phái của Lục Tổ ở Tào Khê, Trung Quốc. Dưới thời nhà Đinh (969-981), vua Đinh Tiên Hoàng đã đặt ra Tăng Già Việt Nam được nhà vua bảo trợ và bổ nhiệm những vị sư nổi tiếng vào các chức vụ trong triều, những chức vụ mà trước kia đều do các học giả Khổng Nho đảm nhiệm. Dưới thời nhà Tiền Lê (981-1009), bộ Đại Tạng bằng Hán văn đầu tiên đã được thỉnh về từ Trung Quốc, làm căn bản giáo điển cho Phật giáo Việt Nam. Thời nhà Lý là thời hoàng kim của nền tự chủ Việt Nam. Năm 1069, vua Lý Thánh Tông phát động chiến dịch Nam tiến chống lại Chiêm Thành, trong chiến dịch này trong số hàng trăm ngàn tù binh bắt được, có một tù binh rất đặc biệt được đưa về kinh đô Thăng Long, một nhà sư Trung Hoa tên Thảo Đường. Với sự hỗ trợ mạnh mẽ của vua Lý Thánh Tông, dòng Thiền Thảo Đường đã được khai sáng. Ngoài ra, hầu hết những tông phái Phật giáo Trung Hoa đều được truyền bá và tồn tại tại Việt Nam. *Thứ Tư Là Thiền Phái Trúc Lâm Yên Tử*: Thiền Phái Trúc Lâm Yên Tử. Đây là một trong những thiền phái tiên khởi của Việt Nam, được vua Trần Nhân Tông, vị vua thứ ba dưới thời nhà Trần sáng lập. Thiền phái này khởi nguồn từ Thiền phái Lâm Tế từ Trung Hoa, và có lẽ đây là thiền phái riêng biệt đầu tiên của Thiền Tông Việt Nam. Tuy nhiên, thiền phái này chỉ tồn tại được đến đời vị tổ thứ ba là ngài Huyền Quang. Theo lịch sử Việt Nam, Phật giáo đời Trần, tức Phật giáo Trúc Lâm, do Trúc Lâm Đầu Đà Trần Nhân Tông lãnh đạo đã trở thành một hệ thống tư tưởng triết lý Phật giáo gắn chặt với dân tộc. Phong trào Phật giáo nhập thế do Trúc Lâm Trần Nhân Tông đã được toàn dân tham gia. Đạo và tục không còn ranh giới như ở triều nhà Lý nữa. Người đứng đầu trong Giáo hội có lúc là một Thiền sư, có lúc lại là một vị Thái Thượng Hoàng (vua cha làm cố vấn cho vị vua kế nhiệm). Đặc biệt đời nhà Trần, các vua hầu như truyền ngôi lại rất sớm để làm Tăng sĩ, tuy vẫn giữ vai trò chánh trong triều đình bằng ngôi

Thái Thượng Hoàng. Như vua Trần Thái Tông làm Thái Thượng Hoàng 20 năm, vua Trần Nhân Tông, vị vua từng đánh bại cuộc xâm lăng của quân Nguyên, xuất gia năm 1299, là Sơ Tổ Thiền phái Trúc Lâm Yên Tử. Ông đã chọn đỉnh Yên Tử làm nơi vừa tu hành mà cũng vừa có thể quan sát thế trận khi quân giặc xâm lăng từ phương Bắc tràn qua. Trong những thập niên gần đây, thiền sư Thích Thanh Từ đã cố gắng phục hưng lại trường phái này. Ông đã xây Thiền Viện Trúc Lâm Yên Tử ở Đà Lạt, miền trung Việt Nam. Và trong những năm gần đây ông đã du hành ra miền Bắc, đến tận Núi Trúc Lâm với những nỗ lực hàng đầu là phục hưng lại ngôi chùa nguyên thủy mang tên Trúc Lâm Yên Tử.

III. Vai Trò Của Các Thiền Sư Ở Việt Nam Dưới Hai Triều Đại Lý Trần:

So sánh với các vua nhà Đinh và nhà Lê thì các vua hai triều Lý Trần tiến xa hơn rất nhiều về phương diện học thức. Sự sùng bái đạo Phật của các vua đời Lý Trần cũng có tính cách tâm linh và trí thức hơn. Họ đều có học Phật và thường mời các Thiền sư đến để đàm luận về giáo lý. Trong triều đã xuất hiện nhiều học giả, trong số này có nhiều người do các Thiền sư đào tạo. Lúc đầu các Thiền sư đã mở những cuộc vận động gây ý thức quốc gia, các ngài đã sử dụng những môn học như phong thủy và sách truyền trong cuộc vận động ấy, đã trực tiếp thiết lập kế hoạch, thảo văn thư, tiếp ngoại giao đoàn, và ngay cả bàn luận về những vấn đề quân sự. Nhưng về sau này, sau khi triều đình đã có đủ người làm những việc này, các Thiền sư chỉ đóng góp về mặt dẫn dắt tinh thần và cố vấn quốc sự chứ không trực tiếp làm quốc sự. Họ cũng không làm quan và không thảo chiếu dụ hay văn thư của triều đình. Tuy thế, trong khi làm việc tất cả các Thiền sư vẫn luôn giữ phong cách xuất thế của mình và ngay sau khi xong việc thì họ liền rút trở về chùa. Triết lý hành động của Thiền sư Vạn Hạnh tiêu biểu cho thái độ chung của các Thiền sư: "Làm thì làm vì đất nước, nhưng không mắc kẹt vào công việc, không nương tựa vào danh thế, địa vị, mà cuối cùng họ trở về tu hành để đạt được sự giải thoát trong Phật Đạo." Dưới thời nhà Trần, Phật giáo đã đạt đến đỉnh cao nhất và đi sâu vào chính sự qua những vị vua và triều thần của họ. Các vị vua lúc đã trở thành những Tăng sĩ hay lúc đang trị vì cũng đã uyên thâm Phật học. Các vua luôn được sự cố vấn của các Tăng sĩ Quốc sư trong mọi việc triều

chánh. Theo Đại Việt Sử Ký Toàn Thư, Phật giáo đời Trần, tức Phật giáo Trúc Lâm, một Thiền phái đặc biệt phát triển do vua Trần Nhân Tông sáng lập đã trở thành một hệ thống tư tưởng triết lý Phật giáo gắn chặt với dân tộc. Mặc dầu các Thiền sư đời Trần không trực tiếp đóng góp vào sự nghiệp chính trị, nhưng Phật giáo đã là một yếu tố liên kết nhân tâm quan trọng. Tinh thần Phật giáo khiến cho các nhà chính trị đời Trần áp dụng những chính sách bình dị, thân dân và dân chủ. Thật vậy, chính vua Trần Nhân Tông đã sử dụng được tiềm năng của Phật giáo để phục vụ chính trị. Sự kiện xuất gia của nhà vua, cũng như những năm hành đạo trong dân gian của ngài đã khiến cho Thiền phái Trúc Lâm trở thành mạnh mẽ trong việc yểm trợ cho triều đình. Điều đáng ghi nhận ở đây là những vị vua đời Trần muốn sử dụng tiềm lực Phật giáo để liên kết nhân tâm, nhưng không phải vì vậy mà họ giả danh Tăng sĩ. Kỳ thật, họ là những Phật tử chân chánh và có ý nguyện phụng sự đạo Phật cùng với sự phụng sự quốc gia và triều đại của họ.

The Vietnamese Zen Sects

I. An Overview of the Vietnamese Zen Sects:

Buddhism may have been introduced to Vietnam by sea as early as the first century. It is believed that among the three ancient Buddhist centers in East Asia, Lo-Yang, Peng-Ch'eng, and Luy-Lau, Luy Lau center in Giao Chi (Tongkin) was then the first to be founded under the Han Dynasty, around the early first century A.D. Luy Lau at that time was the capital of Giao Chi, which was then a Chinese colony, was on the main trade route between India and China, so before landing in China, most pioneer Indian monks landed in Tongkin. Therefore, Luy Lau became a favorable and prosperous resort for Indian pioneer missionaries to stay and preach the Buddha's Teachings before continuing their journey to the North. And therefore, the Order Buddhism of Luy Lau was founded even before the ones in Lo-Yang and Peng-Ch'eng. At that time, Luy Lau had more than 20 temples and 500 monks. Hjiang-Jing-Hui was the first Vietnamese Zen master; however, Vietnamese Zen sects only developed at the time of Zen master Vinitaruci in the sixth century.

II. Vietnamese Zen Sects:

First, Vinitaruci Zen Sect: By the second century, Tongkin already had several famous monks, especially Sanghapala. However, Vietnamese Buddhism had not developed until 580 when Vinitaruci, an Indian monk, a disciple of the Third Patriarch Seng-Ts'an, long before its split into northern and southern schools. The first lineage of Vietnamese Zen Masters ended with the death of its twenty-eighth patriarch in 1216, however, its influence continued to be prominent in the north (see *Tỳ Ni Đa Lưu Chi*). *Second, Wu-Yun-T'ung Zen Sect:* The second Zen lineage in Vietnam was initiated by the Chinese monk named Wu-Yun-T'ung, a disciple of Pai-Zhang. This lineage of Zen Masters also died out in the thirteenth century, though the school itself survives. Although the first two lineages of Zen did not survive as lineages, they did lay the solid foundations for future Vietnamese Buddhism. *Third, Ts'ao-Tang Zen Sect:* The third branch was founded by Tsao-T'ang, a disciple of Te-Shan. Trúc Lâm Zen sect was founded by the first patriarch. Lin Chi Zen sect was transmitted directly from China from Lin Chi Patriarch. T'ao-T'ung Zen sect was transmitted directly from T'ao-Tsi, China. In the Đinh dynasty (969-981), king Đinh Tiên Hoàng established a State-sponsored Vietnamese Sangha and initiated the practice of appointing eminent monks to advisory positions at court, offices formerly filled exclusively by Confucian scholars. In the Early Lê dynasty (981-1009), the first complete Chinese Tripitaka was imported from China, establishing the scriptural basis of Vietnamese Buddhism. The Lý dynasty spanned the golden age of Vietnamese independence. In 1069, the Lý dynasty's campaign of southward expansion against Champa reached its farthest extent, the seventeenth parallel. In the course of this campaign, a very significant prisoner of war was brought to Thăng Long Capital from captured Champa territory. This prisoner was the Chinese monk Ts'ao-Tang. With the strong support of king Lý Thánh Tông (1054-1072), Ts'ao-Tang established the Ts'ao-Tang Zen lineage (see Thảo Đường). Besides, most of Chinese Buddhist sects were propagated and survived in Vietnam. *Fourth, Trúc Lâm Zen Sect:* Bamboo Grove Zen school. This is one of the earliest Ch'an schools in Vietnam. It was founded by King Trần Nhân Tông, the third king of the Trần dynasty (1226-1400). It originated from Lin-Chi tradition from China, and probably the first

distinctively Vietnamese Zen tradition. However, it only survived as a distinguishable lineage until the death of its third patriarch, Huyền Quang. According to history, Tran's Buddhism, or the Truc Lam (Bamboo Forest) Buddhism, which was a special Zen sect developed by King Tran Nhan Tong, became a Buddhist ideology being attached to the people. The mass Buddhist Movement, built by the king, was participated in by all the people. In a different way in the Ly Dynasty, the monk's lives and the people's lives were spiritually and temporarily linked together in the Tran Dynasty. A head of a Buddhist Congregation was sometime a Zen master, and at other times a king's father. Especially, in these dynasties the kings were likely to hand over the throne to their sons very early in order that they could become a monk. However, they still held a key position of leadership in the imperial court. King Tran Nhan Tong who won against the Yuan invaders, became a monk in 1299. He was the founder of the Bamboo Forest Zen Sect. He chose the position on top of Mount Yen Tu for his cultivation, but also at the same time from there he could have a good view of battlefield whenever northern invaders came. In recent decades, Zen master Thích Thanh Từ has tried to revive the school. He built a big Zen Center named “Trúc Lâm Yên Tử Zen Monastery” in Dalat, South central Vietnam. And in recent years, he traveled to Mount Truc Lam in North Vietnam, with the forefront efforts to restore the original “Truc Lam Yen Tu” Temple.

III. Roles of Vietnamese Zen Masters Under Two Dynasties of Ly-Tran:

Compared with the kings of Dinh and Le dynasties, kings of Ly and Tran dynasties were more advanced in studying. Their devotion to Buddhism was more spiritual and more intellectual. They all studied Buddhist doctrines and usually discussed the doctrines with the Zen masters. In the imperial court there appeared scholars, among them many were trained by Zen masters. In the beginning of the dynasty, the Zen masters organized campaigns to awaken people's national consciousness by employing geomancy and the sibylline utterance of prophets. They directly made plans, compiled imperial documents, received diplomatic delegations, and even discussed military strategy. But later once the imperial court had been established, the Sangha only

held moral leading positions and held positions of advisors in the nation's affairs such as economic and political strategies. They did not take on diplomatic posts or compiled royal documents. Nevertheless, while helping with nation's affairs, all Zen masters still kept their monk character. After working at the Palace, they went back to the pagoda. The philosophy of their conduct was similar to that of Zen master Van Hanh: "To work for the sake of the nation, but never became attached to their work nor strove to become famous. Finally, they turned back to cultivating to attain emancipation in the the Buddhist Way." In the Tran Dynasty, Buddhism reached the pinnacle and entered into the details of nations; affairs through the kings and their staff. The kings, who became monks or were reigning were all profound students of Buddhist doctrines. The kings were always given advice on ruling over the nation by National Teachers or Zen masters. According to "A Complete History of the Great Viet", the Tran's Buddhism, the Truc Lam (Bamboo Forest) Buddhism, which was a special Zen Sect founded by King Tran Nhan Tong, became a Buddhist ideology being attached to the people. Zen masters in the Tran Dynasty did not directly take part in politics, but Buddhism was an important factor that linked people's minds. The Buddhist spirit made kings employed a golden means to govern the nation. As a matter of fact, it was King Tran Nhan Tong that employed the potential of Buddhism to serve politics. His entering monkhood and his years of proselytizing all over the country made the Truc Lam Zen Sect strong and it became a religious force to support the imperial court. It should be noted that although the kings in the Tran Dynasty employed Buddhist potential to link up people's minds they were never in disguise. In fact, they were genuine monks and Buddhists. They only wished to devote their abilities to Buddhism as well as to the nation and their reign.

Phụ Lục K
Appendix K

Mục Đích Thiền Quán
Trong Phật Giáo

“Zen” là lối phát âm của Nhật Bản của danh từ Ch’an của Trung Hoa, mà từ này lại là lối phát âm theo từ Dhyana của Phạn ngữ có nghĩa là “thiền quán.” Điểm đặc biệt của công phu tu tập đạt đến giác ngộ của Đức Phật là quán chiếu nội tâm. Vì lý do này mà nhiều người tin rằng rằng họ thiền quán để thành Phật. Vâng, họ đúng. Mục tiêu cuối cùng của bất cứ người con Phật nào cũng là thành Phật; tuy nhiên, thiền tự nó không làm cho bất cứ chúng sanh nào thành Phật. Thiền là phương pháp thâm cứu và quán tưởng, hay là phương pháp giữ cho tâm yên tĩnh, phương pháp tự tỉnh thức để thấy rằng chân tánh chính là Phật tánh chứ không là gì khác hơn. Tuy nhiên, truyền thống tư duy của Phật giáo không đơn giản như vậy. Truyền thống tư duy của Phật giáo khác với truyền thống tư duy của các tôn giáo khác vì Phật giáo coi thiền định không thôi tự nó chưa đủ. Chúng ta có thể nói, với Phật giáo, thiền định tựa như mình mài một con dao. Chúng ta mài dao với mục đích để cắt vật gì đó một cách dễ dàng. Cũng như vậy, qua thiền định chúng ta mài dũa tâm mình cho một mục đích nhất định, trong trường hợp tu theo Phật, mục đích này là trí tuệ. Trí tuệ có thể xóa tan vô minh và cắt đứt khổ đau phiền não. Trong những giờ phút trước khi đạt được đại ngộ, chính Đức Phật đã thực hành cách quán chiếu nội tại trong suốt bốn mươi chín ngày, cho đến lúc Ngài đột nhiên đạt được sự giác ngộ và trở thành Phật. Khi Ngài quay lại với chính Ngài, Ngài tìm thấy chân tánh của mình, hay Phật tánh. Nói cách khác, Ngài thấy được chân lý và đã thành Phật. Đó là mục tiêu tối thượng của ‘Thiền’. Thiền theo Phật giáo khác hẳn thiền của những tôn giáo khác. Đa số các tôn giáo khác đặt một thượng đế tối cao trên con người, từ đó con người phải lắng lòng cầu nguyện và thờ lạy đáng thượng đế, với quan niệm cho rằng sự thật phải đến từ bên ngoài. Trong khi đó, thiền Phật giáo quan niệm sự thật không phải đến từ bên ngoài, mà từ bên trong. Sự thật nằm ngay trong tự tánh của chúng ta chứ không phải nơi nào khác. Thiền tập là cố

sống làm sao cho tâm được bất động trong thế giới liên tục biến động này. Thiền tập là cố sống như nước, chứ không như sóng trào hay bọt nổi. Nước thì bất động, vô tác và vô vi; trong khi các đợt sóng sinh rồi diệt, bọt nổi rồi tan. Hành giả nên luôn nhớ tâm mình như một dòng suối bất tận của các niệm, thiền tập là tập nhìn vào tâm một cách liên tục, và cứ sống như nước, bình đẳng cuốn trôi hết tất cả những gì vào dòng suối đang chảy này. Theo Phật giáo, mỗi chúng sanh đều có Phật tánh, và trở thành Phật chỉ là quay vào chính mình để tìm lại cái Phật tánh này mà thôi. Phật tánh này luôn sẵn có ở trong và luôn chiếu sáng. Giống như mặt trời và mặt trăng, luôn luôn chiếu sáng, nhưng khi bị mây che phủ, chúng ta không thấy được ánh nắng hay ánh trăng. Mục đích của người tu thiền là loại trừ những đám mây, vì khi mây tan thì chúng ta lại thấy nắng thấy trăng. Tương tự, chúng ta luôn có sẵn Phật tánh bên trong, nhưng khi tham dục, chấp trước và phiền não che phủ, Phật tánh không hiển hiện được. Trong Phật giáo, thiền làm công việc của một ngọn đuốc đem lại ánh sáng cho một cái tâm u tối. Giả như chúng ta đang ở trong một căn phòng tối tăm với một ngọn đuốc trong tay. Nếu ngọn đuốc quá mờ, hay nếu ngọn đuốc bị gió lay, hay nếu tay chúng ta không nắm vững ngọn đuốc, chúng ta sẽ không thấy được cái gì rõ ràng cả. Tương tự như vậy, nếu chúng ta không thiền đúng cách, chúng ta sẽ không bao giờ có thể đạt được trí tuệ có thể xuyên thấu được sự tăm tối của vô minh để nhìn thấy bản chất thật sự của cuộc sống và cuối cùng đi đến chỗ đoạn tận được khổ đau và phiền não. Rõ ràng cốt lõi của đạo Phật hay cốt lõi của Thiền là tu tập bằng trí tuệ, chứ không bằng cách đui tu mù luyện. Nếu mục đích tu thiền của chúng ta nhằm đạt được thần thông hay xuất hồn, vân vân, là chúng ta không phải tu theo Phật. Tu thiền trong Phật giáo chúng ta phải thấy được cái thật tánh và phải sống với nó. Vì vậy, Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng thiền chỉ là một phương tiện, một trong những phương tiện hay nhất để đạt được trí huệ trong đạo Phật. Hơn nữa, nhờ đạt được trí tuệ mà người ta có thể thấy được đúng sai và có thể tránh được ham mê cực độ những dục lạc giác quan hoặc hành hạ thân xác đến độ thái quá.

The Purposes of Contemplative Meditation in Buddhism

Zen is the Japanese pronunciation of the Chinese word “Ch’an” which in turn is the Chinese pronunciation of the Sanskrit technical term Dhyana, meaning meditative meditation. The distinctive characteristic of the Buddha’s practice at the time of his enlightenment was his inner search. For this reason, many people believe that they meditate to become a Buddha. Yes, they’re right. The final goal of any Buddhist is becoming a Buddha; however, meditation itself will not turn any beings to a Buddha. Zen is the method of meditation and contemplation, the method of keeping the mind calm and quiet, the method of self-realization to discover that the Buddha-nature is nothing other than the true nature. However, the contemplative traditions of Buddhism are not simple like that. What distinguishes Buddhism from the contemplative traditions of other religions is the fact that, for Buddhism, meditation by itself is not enough. We might say that, for Buddhism, meditation is like sharpening a knife. We sharpen a knife for a purpose, let’s say, in order to cut something easily. Similarly, by means of meditation, we sharpen the mind for a definite purpose, in the case of cultivation in Buddhism, the purpose is wisdom. The wisdom that’s able us to eliminate ignorance and to cut off sufferings and afflictions. Before the moment of ‘Enlightenment’, the Buddha practiced the inward way for forty-nine days until suddenly He experienced enlightenment and became the Buddha. By turning inward upon Himself, he discovered His true nature. In other words, He saw the truth or Buddha-nature and became a Buddha. This is the ultimate aim of Zen. Zen in Buddhism differs from meditation in other religions. Most other religions place a supreme God above man and then ask that man should pray to God and worship Him, implying that reality is to be sought externally. While Zen in Buddhism holds that reality is to be gotten hold of, not externally, but inwardly. Zen practice means trying to have a mind unmoved while living in this continuously moving world. Zen practice means trying to be like the water, not like waves or bubbles. The water is unmoved, uncreated and unconditioned while the waves rise and fall, and the bubbles form and pop endlessly. Zen

practitioners should always remember that our mind is like an endless stream of thoughts, Zen practice means to try to watch the mind continuously, and be like water, which equally flows all things thrown into that stream. According to Buddhism, every living being has within himself the Buddha-nature, and to become a Buddha is simply to turn inward to discover this Buddha-nature. This Buddha-nature is always present within, and eternally shining. It is like the sun and the moon. The sun and the moon continually shine and give forth light, but when the clouds cover them, we cannot see the sunlight or the moonlight. The goal of any Zen practitioner is to eliminate the clouds, for when the clouds fly away, we can see the light again. In the same way, human beings always have within ourselves the Buddha-nature, but when our desires, attachments and afflictions cover it up, it does not appear. In Buddhism, meditation functions the job of a torch which gives light to a dark mind. Suppose we are in a dark room with a torch in hand. If the light of the torch is too dim, or if the flame of the torch is disturbed by drafts of air, or if the hand holding the torch is unsteady, it's impossible to see anything clearly. Similarly, if we don't meditate correctly, we can't never obtain the wisdom that can penetrate the darkness of ignorance and see into the real nature of existence, and eventually cut off all sufferings and afflictions. It is obvious that the essentials of Buddhism or Zen focus on the practice with wisdom, not on ignorance. If our purpose to practice Zen is to gain supernatural powers, i.e., to release our soul from our body, and so forth, we are not practicing Zen Buddhism. To cultivate Zen in Buddhism, we have to realize our true nature and live in it. Therefore, sincere Buddhists should always remember that meditation is only a means, one of the best means to obtain wisdom in Buddhism. Furthermore, owing to obtaining the wisdom, one can see right from wrong and be able to avoid the extremes of indulgence in pleasures of senses and tormenting the body.

Phụ Lục L
Appendix L

Thiền Tâm Thể Tướng Dụng

Thể Tướng Dụng là ba thứ lớn trong Khởi Tín Luận. Theo Bốn Thể Học Phật giáo, người ta phân biệt ba khái niệm: thể hay bản thể, tướng hay hình dáng, và dụng hay tác động. Thể tương đương với khái niệm về thể chất của hiện hữu, tướng chỉ về hình tướng, và dụng chỉ về năng lực hoạt động. Các triết gia Phật giáo cho rằng mọi thực tại có thể phân tách thành ba khái niệm như trên. Nhưng đôi khi khái niệm tướng bị hút mất trong khái niệm thể. Không có dụng thì không có vật nào hết, nhưng dụng không thể động dụng được nếu không có gì chuyển dụng. Nên theo các triết gia Phật giáo, thể và dụng là hai khái niệm không thể tách rời nhau trong việc nhận thức vũ trụ. Phật giáo và tâm lý học hiện đại đều cho chúng ta biết rằng "Tâm" của chúng ta có nhiều giai tầng, một số được lưu ý đặc biệt trong phạm vi tâm lý học, và một số thì được lưu ý đặc biệt trong các phạm vi của triết học và tôn giáo. Tuy nhiên, Thiền không lưu tâm đến những phạm vi dị biệt này, mà Thiền chỉ lưu ý đến việc thâm nhập vào Thể, hoặc cái tâm điểm tận cùng của Tâm, vì Thiền chủ trương rằng một khi nắm được cái tâm điểm này, tất cả những thứ khác trở nên không quan trọng. Trong Thiền, dụng của Tâm là cái bề mặt thể hiện và hoạt động. Dụng Tâm bao hàm những tác năng tinh thần hoạt động của cả tám thức, cả những chức vụ trí năng lẫn tình cảm, trừu tượng và tượng trưng như là yêu, ghét, dục vọng, lý trí, tưởng tượng, ký ức, vân vân. Dụng Tâm là cái phương diện hiển nhiên mà ai trong chúng ta cũng đã từng trực tiếp thể nghiệm. Tướng Tâm hay bản chất của Tâm là phương diện bên trong của Tâm, hay tầng trong của Tâm. Bản chất của Tâm này là gì? Trong Thiền, bản chất của Tâm là "Tự Thức". Tự thức có nghĩa là ý thức được những sự biến hiện của ý thức, hoặc ý thức được những ấn tượng nhận được hay những hình ảnh do ý thức nắm bắt được. Ý thức được sự biến hiện này là một kinh nghiệm tuyệt đối, thuần túy trong đó không có chủ thể "năng tri" hoặc khách thể "sở tri", năng tri và sở tri đã hợp nhất vào một thực thể của cảm thức thuần túy. Trong cái "cảm thức thuần túy" này không có chỗ cho sự lưỡng phân của nhị nguyên luận. Tự thức

thuần túy thì thật sự và thực nghiệm có tính chất bất nhị, như các hiền triết Phật giáo đã chứng thực cách đây nhiều thế kỷ. Tự thức hay bản chất của Tâm không phải là tác năng của tri thức, mà là chính tri thức trong hình thức chân thật nhất của nó. Khi một người khám phá ra cái tự thức này, người ấy thấy cả con người của mình thay đổi. Trong khi dẫn thân vào một hành động nào đó, người ấy cảm thấy như thể mình đang vượt qua chính hành động đó, người ấy vẫn nói chuyện và đi lại, nhưng cảm thấy cái nói và cái đi lại của mình không giống như trước, bây giờ người ấy đi với một tâm thức mở rộng. Người ấy thực sự biết rằng chính là mình đang làm cái công việc đi; người dẫn đạo cái đi chính là mình, mình đang ngồi giữa tâm kiểm soát tất cả hành động của mình một cách tự nhiên. Người ấy đi trong ý thức sáng sủa và với tâm linh chiếu diệu. Nói cách khác, người đã thực hiện tự thức, cảm thấy mình không còn là tên đầy tớ ngoan ngoãn của xung lực mù quáng, mà là chủ của chính mình. Lúc ấy, người đó cảm thấy rằng những người bình thường, mê mờ không biết gì đến cái ý thức chiếu diệu, bầm sinh của họ, bước trên đường như những thầy ma biết đi không hơn không kém! Cuối cùng, "Thể Tâm" hay cái tâm điểm nội tại nhất của tâm. Trong Thiền, thể của Tâm là cái không như chiếu diệu. Một Thiền gia đã ngộ không những chỉ biết cái phương diện chiếu diệu của ý thức, mà quan trọng hơn hết còn biết cả cái phương diện không của tâm. Chiếu diệu mà còn chấp trước bị Thiền khinh thị là "tử thủy", còn chiếu diệu mà không chấp trước, hoặc cái Tính Không Chiếu Diệu thì được Thiền ca ngợi là "đại nhân sinh". Bài kệ mà Thần Tú viết để bày tỏ kiến thức về Thiền của mình lên cho Ngũ Tổ chứng tỏ Thần Tú chỉ biết cái phương diện chiếu diệu, chứ không biết cái không của tâm. Khi cái "tâm như đài gương sáng" của ông đứng đối lại với cái "xưa nay không một vật" của Huệ Năng, nó trở nên vô vị một cách thảm thương đến nỗi nó làm ông thua trong cuộc tranh chức "Lục Tổ Thiền." Câu "xưa nay không một vật" của Huệ Năng biểu thị hiển nhiên cái "Thể của Tâm" cũng như cái cốt tủy thâm sâu nhất của Thiền. Chính nhờ cái kiến thức sâu xa này mà Huệ Năng đã trở thành Lục Tổ Thiền Tông.

Three Great Fundamentals of Substance-Characteristics-Function

Substance, characteristics, function, the three great fundamentals in the Awakening of Faith. In Buddhist ontology three conceptions are distinguished: substance of body, appearance, and function or activity. Body corresponds to the idea of mass or being, appearance to that of form, and function to that of force. Every reality is regarded by Buddhist philosophers as analysable into these three notions. Sometimes, however, the second conception, 'appearance', is absorbed in that of 'being' or 'body'. Without functioning no objects exist, but functioning cannot take place without something functions. The two ideas, according to Buddhist philosophers, are thus inseparable for our understanding of the universe. Buddhism and modern psychology both tell us that the mind has many aspects, of which some are of special interest to the field of psychology, and some to the fields of philosophy and religion. Zen, however, is interested not in these different fields, but only in penetrating to the Essence, or the innermost core of the mind, for it holds that once this core is grasped, all else will become relatively insignificant, and crystal clear. In Zen, the function of the mind is the outer layer, is the manifesting and active facet. The function of the mind includes the active mental functions of all the eight consciousnesses, both notice and emotional, abstract and symbolic, such as love, hate, desire, reason, fantasy, memory, and so forth. The function of the mind is the obvious aspect, of which every human being has had direct experience. The inner layer (aspect) of the mind means the "form" or "nature". What is the nature of the mind? In Zen, the nature of the mind is self-awareness. To be self-awareness means to be aware of the results of the play of consciousness, or to be conscious of the impression received or the images captured by the consciousnesses. To be conscious of this play is an absolute, pure experience, in which there is no subject "knower" or object "known", the knower and the known having coalesced into one entity of "pure feeling". In this "pure feeling" there is no room for the dichotomy of dualism. Pure self-awareness is intrinsically and experientially nondualistic, as the Buddhist sages have testified over many centuries.

Self-awareness or the nature of the mind is not the function of knowing, but the knowing itself in its most intrinsic form. He who discovers this self-awareness, finds his whole being changed. While engaged in any activity, he feels as though he were transcending the activity; he talks and walks, but he feels that his talking and walking is not the same as before; he now walks with an opened mind. He actually knows that it is he who is doing the walking; the director, himself, is sitting right in the centre of his mind, controlling all his actions with spontaneity. He walks in bright awareness and with illumined spirit. In other words, the man who realizes self-awareness feels that he is no more the obedient servant of blind impulse, but is his own master. He then senses that ordinary people, blind to their innate, bright awareness, tread the streets like walking corpses! Finally, the "Essence" or the innermost core of the mind. In Zen, the Essence of mind is the Illuminating-Void Suchness. An enlightened Zen Buddhist not only knows the illuminating aspect of the consciousness but, most important of all, he also knows the void aspect of the mind. Illumination with attachment is decried by Zen as "dead water", but illumination without attachment, or the Illuminating-Voidness, is praised as "the great life." The stanza which Shen-hsiu wrote to demonstrate his understanding of Zen to the Fifth Patriarch showed that he knew only the illuminating, not the void, aspect of the mind. When his mirror-like bright consciousness came up against Hui-neng's "From the beginning not a thing exists!" it became so pitifully insignificant that it made him lose the race for the title of the "Sixth Patriarch of Zen". Hui-neng's "From the beginning not a thing exists!" expresses unmistakably the Essence of Mind as well as the innermost core of Zen. It was because of this deep understanding that Hui-neng became the Sixth Patriarch of Zen.

Phụ Lục M ***Appendix M***

Thiền Tập

I. Tổng Quan Về Tu Tập Thiền:

Tập Thiền là tu hành bằng cách thực tập thiền hay sự thực hành thiền định. Tu tập Thiền không phải là một vấn đề mà các học giả không được truyền thụ có thể đương đầu chỉ bằng trí thức hoặc bác học thuần túy. Chỉ có những người đã có kinh nghiệm tự thân mới có thể bàn luận về chủ đề này một cách mật thiết và đáng tin cậy được. Vì thế, nếu không nghe theo lời chỉ dẫn của các Thiền sư đã đạt đạo, không suy nghiệm về những kinh nghiệm về cuộc đời tu hành của họ với đầy những tường thuật về kinh nghiệm thực sự đạt được trong suốt những cuộc tranh đấu trong Thiền của họ, quả thật là không thể nào tu tập Thiền đúng cách được. Các pháp ngữ và tự truyện của những thiền sư đã chứng tỏ, trong suốt những thế kỷ đã qua, là những tài liệu vô giá cho người học Thiền, và những tài liệu đó đã được chấp nhận và quý trọng bởi tất cả những người tìm kiếm Thiền khắp nơi trên thế giới như là các hướng đạo và bạn lữ vô song trên cuộc hành trình tiến đến giác ngộ.

II. Mục Đích Của Việc Hành Thiền:

Thiền không phải 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. Phật tử tu tập Thiền định để huấn luyện tâm và kỷ luật tự giác bằng cách nhìn vào chính mình. Tu tập thiền định là tìm cách hiểu rõ bản chất của tâm và sử dụng nó một cách hữu hiệu trong cuộc sống hằng ngày, vì tâm là chìa khóa của

hạnh phúc, mà cũng là chìa khóa của khổ đau phiền não. Tu tập thiền định trong cuộc sống hằng ngày là giải thoát tinh thần ra khỏi những trói buộc của tư tưởng cũng như những nhiễm ô loạn động để thấy được chân lý. Tu tập thiền định là con đường trực tiếp nhất để đạt tới đại giác. Theo Charlotte Joko Beck trong quyển 'Không Có Gì Đặc Biệt Cả', đôi khi tu tập Thiền được gọi là một phương cách biến đổi. Tuy nhiên, nhiều người bắt đầu tu Thiền với mục đích đạt được nhiều thứ hơn. "Tôi muốn được hạnh phúc hơn", "Tôi muốn bớt lo âu." Chúng ta hy vọng Thiền có thể mang lại cho chúng ta những cảm giác đó. Nhưng nếu chúng ta biến đổi, cuộc sống của chúng ta sẽ được nâng lên trên một nền tảng hoàn toàn mới. Lúc đó chúng ta có cảm tưởng rằng mọi thứ đều có thể xảy ra, một bụi hoa hồng có thể trở thành một cây hoa huệ, một người thô lỗ tàn bạo và nóng nảy có thể trở thành một người dịu dàng. Khoa giải phẫu thẩm mỹ cũng không làm được điều đó. Một sự biến đổi thật sự ám chỉ rằng ngay cả mục tiêu của cái "tôi" khao khát hạnh phúc ấy cũng biến đổi. Chẳng hạn, giả thử tôi tự xem mình như là một con người trầm uất hay luôn lo sợ bất cứ thứ gì. Sự biến đổi không chỉ nhằm vào việc điều trị cái mà tôi nói là trầm uất thôi; nó có nghĩa là cái "tôi", toàn bộ cá nhân tôi, toàn bộ hội chứng mà tôi gọi là "tôi" cũng phải được biến đổi. Quan điểm này rất khác với cách nghĩ của đa số người học Thiền. Chúng ta không thích tiếp cận tu tập theo cách này bởi vì nó có nghĩa rằng để cho chúng ta thật sự sung sướng, chúng ta phải sẵn sàng là bất cứ thứ gì. Chúng ta phải mở lòng ra để biến đổi theo hướng mà cuộc sống muốn chúng ta hướng theo. Chúng ta nghĩ rằng chúng ta sắp trở nên những phiên bản mới của hiện trạng chúng ta đang là lúc này. Tuy nhiên, sự biến đổi thật sự có nghĩa là rất có thể trong giai đoạn kế tiếp chúng ta trở thành một kẻ cùng khổ. Theo Thiền Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyên trong quyển Thiền Định Chỉ Nam, Thiền không giải thích. Thiền không phân tích. Đơn giản, Thiền chỉ cho chúng ta thấy cái tâm của mình để mình có thể thức tỉnh và trở thành Phật. Cách đây đã lâu, có người đã hỏi một vị Đại thiền sư: "Để đạt đến tự ngã, có khó lắm không?" "Có, khó lắm đó," vị thiền sư đáp. Sau đó, một vị Tăng khác lại hỏi cũng vị thiền sư ấy: "Để đạt đến tự ngã, có dễ không?" "Có, rất dễ," vị thiền sư đáp. Và về sau này khi có người hỏi: "Việc tu Thiền là thế nào? Khó hay dễ?" Vị thiền sư trả lời: "Khi bạn uống nước, chính bạn là người biết nước nóng hay lạnh." Charlotte Joko Beck viết trong quyển 'Không Có Gì Đặc Biệt': "Tập

trung vào cái được gọi là 'Thiền Tập' là không cần thiết. Nếu từ sáng đến tối chúng ta chỉ toàn tâm toàn ý lo hết việc này đến việc khác, mà không có những suy tư như là 'Tôi cũng giỏi làm việc này đó chứ' hay 'Rằng tôi có thể chu toàn hết mọi việc không phải là tuyệt vời lắm sao?' như thế là đủ rồi."

III. Tư Thế Và Sự Sẵn Sàng Trong Thiền Tập:

Khi một người muốn tu tập thiền, người ấy phải rút lui vào một căn phòng yên tĩnh trong đó có chuẩn bị sẵn một chiếc đệm dày để ngồi, quần áo và dây nịt cũng phải được nới lỏng ra sao cho thoải mái trên thân thể. Rồi người ấy ngồi xuống trong tư thế tương đối đúng với chuẩn mực (của một hành giả tu thiền). Có nghĩa là ngồi kiết già bằng cách ngồi xếp bằng với chân phải đặt lên đùi trái và chân trái đặt lên đùi phải. Đôi khi tư thế bán già cũng được chấp nhận, trong trường hợp này thì chỉ cần ngồi xếp bằng và để chân trái lên đùi phải. Kế tiếp là đặt bàn tay phải lên chân trái với lòng bàn tay ngửa lên rồi đặt bàn tay trái lên tay phải, trong khi hai ngón tay cái chạm nhau trên lòng bàn tay. Lúc này hành giả nâng toàn thân lên một cách nhẹ nhàng và im lặng, xoay phần trên của thân một cách liên tục sang bên trái rồi sang bên phải, rồi di chuyển phần trên thân về phía sau rồi về phía trước, cho đến khi có một tư thế ngồi thẳng. Hành giả không nên quá nghiêng qua trái hay phải, chúi về phía trước hay ngã về phía sau nhiều quá; xương sống phải thẳng đứng với đầu, vai, lưng và hông bên này phải chống đỡ hông bên kia một cách chính xác như một ngôi tháp. Nhưng hành giả phải nên cẩn thận, không nên ngồi quá thẳng hay quá cứng nhắc, bởi vì như vậy người ấy sẽ cảm thấy khó chịu rất mau. Điểm chính yếu cho người ngồi thiền là phải giữ sao cho tai và vai, lỗ mũi và lỗ rún cùng nằm trên một mặt phẳng dọc, lưỡi cong lên, đầu lưỡi tựa lên đóc giọng (khẩu cái), môi và răng khép kín. Hai mắt mở hé để tránh buồn ngủ. Khi thiền tiến bộ và trí huệ của sự tu tập này cũng sẽ phát triển rõ rệt. Các bậc thiền sư ngày trước luôn luôn giữ mắt hé mở. Khi tư thế vững chắc và hơi thở điều hòa, hành giả mới có thể bắt đầu có thái độ khoan thai. Hành giả không nên quan tâm đến những niệm thiện ác. Người ấy phải tập trung vào công án, tức là nghĩ về cái bất khả tư nghì bằng cách vượt qua phạm vi của tư tưởng. Khi việc tu tập đã được giữ một cách kiên trì trong một khoảng thời gian đủ lâu, các vọng niệm sẽ không còn quấy nhiễu và hành giả sẽ đạt được trạng thái

nhất tính, tuy nhiên chúng ta không thể hiểu được trạng thái này bằng khái niệm được.

IV. Cấp Độ Và Phương Cách Tu Tập Thiền Thời Đức Phật:

Trong thời đức Phật tu tập Thiền gồm có ba cấp và mỗi cấp có bốn cách: *Từ 1 Đến 4 Là Tứ Thiền Sắc Giới*: Sắc Giới Thiền lấy Sắc Giới Thiền làm đối tượng. Sắc giới, đệ nhị giới trong tam giới. Sắc giới là một trong tam giới theo truyền thống vũ trụ học Phật giáo. Sắc giới được xem như là pháp giới cao hơn thế giới trong đó con người sanh sống, hay dục giới. Theo Phật giáo thì sắc giới thiền lấy sắc giới Thiền làm đối tượng. Cảnh giới bên trên Dục giới gồm Tứ Thiền Thiền. Đây là cõi của thiên thần bậc thấp (Chúng sanh trong cõi này không có dâm dục và thực dục, chỉ có thân thân thể vật chất tốt đẹp thù thắng, cõi nước cung điện nguy nga. Tóm lại trong cõi này tham dục vật chất không ngừng tự thạnh, nhưng chưa giải thoát hết các mối phiền trước của vật chất vi tế. Y cứ theo tính thần tu dưỡng cao cấp, cõi này chia làm tứ thiền thiên). Tứ Thiền Thiền bao gồm: Cõi trời thứ nhất nơi không còn vị giác hay khứu giác, không cần thực phẩm, nhưng vẫn còn bốn giác quan còn lại (Nhãn, Nhĩ, Thân, Ý). Chúng sanh trong cõi sơ thiền không còn sắc dục; tuy nhiên, họ vẫn còn những ham muốn khác. Đây là cõi hỷ lạc xa lìa cảnh gây tội tạo nghiệp. Sơ thiền thiên gồm một thế giới, một vệ tinh, một núi Tu Di, và sáu cõi trời dục giới. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về bậc Sơ Thiền như sau: “Ông A Nan! Ba bậc thăng lưu trong sơ thiền, tất cả khổ não không thể bức bách. Dù chẳng phải chính tu tam ma địa, trong tâm thanh tịnh, các mê lậu chẳng động.” Cõi trời thứ nhì tương đương với tiểu thiên thế giới. Chư thiên trên cõi trời này hoàn toàn ngưng bật năm giác quan đầu, chỉ còn lại “ý.” Đây là cõi hỷ lạc Tam ma địa. Nhị thiền thiên gấp một ngàn lần thế giới của sơ thiền thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về Nhị Thiền Thiên như sau: “Ông A Nan! Ba bậc thăng lưu trong cõi Nhị Thiền, tất cả lo âu không thể bức bách họ. Dù chẳng phải chính tu tam ma địa, trong tâm thanh tịnh đã dẹp tất cả hoặc lậu thô thiển.” Cõi trời thứ ba tương đương với trung thiên thế giới. Chư thiên trên cõi này vẫn còn giác quan “ý” nhưng chỉ thọ nhận lạc thụ và xả thụ mà thôi. Đây là cõi kỳ lạc và ngưng bật mọi tư tưởng. Tam thiền thiên gấp một ngàn lần các thế giới ở nhị thiền thiên. Trong Kinh Thủ Lăng

Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về Tam Thiên Thiên như sau: “Ông A Nan! Ba bậc thăng lưu trong Tam Thiên Thiên đó, đầy đủ đại tùy thuận, thân tâm yên lành, được vô lượng vui vẻ. Dù chẳng phải chính được tam ma địa, trong tâm an lành, hoan hỷ gồm đủ.” Cõi trời thứ tư, tương đương với đại thiên thế giới. Chư thiên trên cõi này vẫn còn “ý.” Đây là cõi thanh tịnh và xả bỏ mọi tư tưởng (chỉ có xả thụ mà thôi). Tứ thiên thiên gấp một ngàn lần các thế giới ở tam thiên thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về Tứ Thiên Thiên như sau: “Ông A Nan! Bốn bậc thăng lưu trong Tứ Thiên Thiên, tất cả trong đời các cảnh khổ và vui không thể lay động. Dù chẳng phải thật là chỗ vô vi bất động, có tâm sở đắc. Công dụng thuần thực. Trong một hoại kiếp, sơ thiên thiên sẽ bị hủy diệt 56 lần bởi lửa, nhị thiên thiên bảy lần bởi nước, tam thiên thiên một lần bởi gió, tứ thiên thiên không bị ảnh hưởng; tuy nhiên, khi thiên mệnh đến (ngày tận thế) thì tứ thiên thiên cũng sẽ bị hủy diệt, nhưng hãy còn lâu lắm. *Từ 5 Đến 8 Là Tứ Thiên Vô Sắc Giới*: Vô Sắc Giới Thiên lấy Vô sắc Giới Thiên làm đối tượng. Theo truyền thuyết, Đức Phật tu tập Vô sắc thiên với Arada Kalama, một nhà tu khổ hạnh đã đạt được trạng thái Thức Vô Biên; và với Udraka Ramaputra, một nhà tu khổ hạnh khác đã đạt được trạng thái cao nhất là Phi tưởng phi phi tưởng xứ định. Cuối cùng Đức Phật đã vượt qua các thầy mình, và, không còn gì để học hỏi nữa, Ngài tự dẫn bước trên con đường của mình, mặc cho những lời yêu cầu nồng hậu của hai nhà tu khổ hạnh kia, mời Ngài ở lại để dạy cho các đồ đệ của họ. Tứ Thiên Vô Sắc Giới bao gồm không vô biên (sự vô hạn của không gian), thức vô biên (sự vô hạn của nhận thức), vô sở hữu (hư vô), phi tưởng phi phi tưởng xứ (bên kia hữu thức và vô thức). *Từ 9 Đến 12 Là Tứ Vô Lượng Thiên*: Vô lượng thiên hoàn toàn giống như thiên của hệ thống Du Già. Vấn đề bên nào vay mượn bên nào, chúng ta không thể nói được. Cả hai đều mang chất Phật giáo. Từ quan điểm của người bình thường, loại thiên này phổ cập hơn bất cứ loại thiên nào trong Phật giáo, vì giáo pháp “Tứ Vô Lượng Tâm” luôn được nhiều Phật tử thuần thành khắp nơi tu tập từ thời khởi thủy của Phật giáo đến nay. Tứ Vô Lượng Tâm được dùng để tu tập thiện tưởng và thiện ý đối với tất cả chúng sanh mọi loài. Vô lượng thiên của Đại Thừa hoàn toàn giống như thiên của hệ thống Du Già. Vấn đề bên nào vay mượn bên nào, chúng ta không thể nói được. Cả hai đều mang chất Phật giáo. Tứ Vô Lượng Tâm bao gồm từ, bi, hỷ, xả.

Mục tiêu thiền định trên bốn đức hạnh này có hai phần: thứ nhất là tu tập bi tâm đối với tất cả chúng sinh, và thứ nhì là giảm bớt giữa mình và người khác, những thứ đã gây ra quá nhiều nỗi bất hạnh cho thế gian này. Loại thiền định này được các Phật tử, đặc biệt là những người tại gia, xem là nền tảng và sự chuẩn bị cho tất cả các lối thiền định khác. Ở Tây Tạng, những bài kệ về "Tứ Vô Lượng Tâm" này được tụng niệm và quán chiếu trước khi thiền tập bắt đầu. Không có sự chuẩn bị tâm linh mang đến nhờ sự tu tập thiện ý và sùng mộ, thì bất cứ loại thiền định nào cũng khó mà mang lại kết quả thiện lành, đã vậy thường thì nó còn có thể đưa hành giả đi lạc đường. Những hành giả không thể đạt được giác ngộ sau một thời kỳ tu thiền lâu dài thường thấy khiếm khuyết trong sự chuẩn bị và lòng sùng mộ của họ. Khi ấy họ nên quay trở về tu tập lại những pháp căn bản như "Tứ Vô Lượng Tâm", "Bồ Tát Nguyện", cầu nguyện, lễ bái, vân vân, để trừ bỏ khiếm khuyết của mình trong phạm vi này. Do đó, thiền định sùng mộ và thiện ý là nền tảng của các loại thiền khác; và những ai nghiêm nghị nỗ lực giác ngộ không bao giờ được quên chuyện này.

V. Thiền Tập Theo Kinh Duy Ma Cật:

Tu tập thiền định trong cuộc sống hằng ngày là thanh tịnh thân tâm ngay trong những giây phút hiện tại như Đức Phật dạy: "Tâm Thanh Tịnh-Phật Độ Thanh Tịnh". Tu tập thiền định trong cuộc sống hằng ngày là điều phục vọng tâm ngay trong những giây phút hiện tại. Theo dòng thiền Phật giáo, để điều phục vọng tâm, chúng ta phải không bỏ gì vào trong đó (vô tâm). Theo Kinh Duy Ma Cật, Đức Phật nhắc Bồ Tát Bảo Tích về Tịnh Tâm Tịnh Độ như sau: "Bảo Tích! Bồ Tát tùy chỗ trực tâm mà hay phát hạnh; tùy chỗ phát hạnh mà được thâm tâm; tùy chỗ thâm tâm mà ý được điều phục; tùy chỗ ý được điều phục mà làm được như lời nói; tùy chỗ làm được như lời nói mà hay hồi hướng; tùy chỗ hồi hướng mà có phương tiện; tùy chỗ có phương tiện mà thành tựu chúng sanh, tùy chỗ thành tựu chúng sanh mà cõi Phật được thanh tịnh; tùy chỗ cõi Phật thanh tịnh mà nói Pháp thanh tịnh; tùy chỗ nói Pháp thanh tịnh mà trí huệ được thanh tịnh; tùy chỗ trí huệ thanh tịnh mà tâm thanh tịnh; tùy chỗ tâm thanh tịnh mà tất cả công đức đều thanh tịnh. Cho nên, này Bảo Bảo Tích! Bồ Tát muốn được cõi Phật thanh tịnh, nên làm cho tâm thanh tịnh; tùy chỗ Tâm thanh tịnh mà cõi Phật được thanh tịnh." Lúc cư sĩ Duy Ma Cật lâm bệnh; vắng mệnh

Phật, Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát đến thăm cư sĩ. Văn Thù hỏi: “Cư sĩ! Bồ Tát có bệnh phải điều phục tâm mình như thế nào?” Duy Ma Cật đáp: “Bồ Tát có bệnh phải nghĩ thế này: ‘Ta nay bệnh đây đều từ các món phiền não, điên đảo, vọng tưởng đời trước sanh ra, là pháp không thật có, lấy ai chịu bệnh đó. Vì sao? Vì tứ đại hòa hợp giả gọi là thân, mà tứ đại không chủ, thân cũng không ngã. Lại nữa, bệnh này khởi ra đều do chấp ngã, vì thế ở nơi ngã không nên sanh lòng chấp đắm.’” Duy Ma Cật lại nói tiếp: “Bây giờ đã biết gốc bệnh, trừ ngay ngã tưởng và chúng sanh tưởng, phải khởi pháp tưởng. Nên nghĩ rằng: ‘Thân này chỉ do các pháp hiệp thành, khởi chỉ là pháp khởi, diệt chỉ là pháp diệt. Lại các pháp ấy đều không biết nhau, khi khởi không nói nó khởi, khi diệt không nói nó diệt?’ Bồ Tát có bệnh muốn diệt trừ pháp tưởng phải nghĩ rằng: ‘Pháp tưởng này cũng là điên đảo, điên đảo tức là bệnh lớn, ta nên xa lìa nó.’ Thế nào là xa lìa? Lìa ngã và ngã sở. Thế nào là lìa ngã và ngã sở? Là lìa hai pháp. Thế nào là lìa hai pháp? Là không nghĩ các pháp trong , ngoài, mà thực hành theo bình đẳng. Sao gọi là bình đẳng? Là ngã bình đẳng, Niết Bàn bình đẳng. Vì sao? Ngã và Niết Bàn hai pháp này đều không. Do đâu mà không? Vì do vắng tự nên không. Như thế, hai pháp không có tánh quyết định. Nếu đặng nghĩa bình đẳng đó, thì không có bệnh chi khác, chỉ còn có bệnh KHÔNG, mà bệnh KHÔNG cũng không nữa.’ Vị Bồ Tát có bệnh dùng tâm không thọ mà thọ các món thọ, nếu chưa đầy đủ Phật pháp cũng không diệt thọ mà thủ chứng. Dù thân có khổ, nên nghĩ đến chúng sanh trong ác thú mà khởi tâm đại bi. Ta đã điều phục được tâm ta, cũng nên điều phục cho tất cả chúng sanh. Chỉ trừ bệnh chấp mà không trừ pháp, dạy cho dứt trừ gốc bệnh. Sao gọi là gốc bệnh? Nghĩa là có phan duyên, do có phan duyên mà thành gốc bệnh. Phan duyên nơi đâu? Ở trong ba cõi. Làm thế nào đoạn phan duyên? Dùng vô sở đắc; nếu vô sở đắc thì không có phan duyên. Sao gọi là vô sở đắc? Nghĩa là ly hai món chấp. Sao gọi là hai món chấp? Nghĩa là chấp trong và chấp ngoài; ly cả hai đó là vô sở đắc. Duy Ma Cật lại nói tiếp: “Ngài Văn Thù Sư Lợi! Đó là Bồ Tát có bệnh, điều phục tâm mình để đoạn các khổ như già, bệnh, chết là Bồ Đề của Bồ Tát. Nếu không như thế thì chỗ tu hành của mình không được trí tuệ thiện lợi. Ví như người chiến thắng kẻ oán tặc mới là dũng, còn vị nào trừ cả già, bệnh, chết như thế mới gọi là Bồ Tát. Bồ Tát có bệnh nên nghĩ thêm thế này: ‘Như bệnh của ta đây, không phải là thật, không phải có; bệnh của chúng sanh cũng không phải thật, không phải

có.’ Khi quán sát như thế, đối với chúng sanh nếu có khởi lòng đại bi ái kiến thì phải bỏ ngay. Vì sao? Bồ Tát phải dứt trừ khách trần phiền não mà khởi đại bi, chớ đại bi ái kiến đối với sanh tử có tâm nhàm chán, nếu lìa được ái kiến thì không có tâm nhàm chán, sanh ra nơi nào không bị ái kiến che đậy, không còn bị sự ràng buộc, lại nói pháp cởi mở sự ràng buộc cho chúng sanh nữa. Như Phật nói: ‘Nếu mình bị trói mà lại đi mở trói cho người khác, không thể được; nếu mình không bị trói mới mở trói cho người khác được.’ Duy Ma Cật kết luận: “Ngài Văn Thù Sư Lợi! Bồ Tát có bệnh nên điều phục tâm mình như thế, mà không trụ trong đó, cũng không trụ nơi tâm không điều phục. Vì sao? Nếu trụ nơi tâm không điều phục là pháp của phàm phu, nếu trụ nơi tâm điều phục là pháp của Thanh Văn, cho nên Bồ Tát không trụ nơi tâm điều phục hay không điều phục, lìa hai pháp ấy là hạnh Bồ Tát. Ở trong sanh tử mà không bị nhiễm ô, ở nơi Niết Bàn mà không diệt độ hẳn là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh phàm phu, không phải hạnh Hiền Thánh là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh nhơ, không phải hạnh sạch là hạnh Bồ Tát. Tuy vượt khỏi hạnh ma mà hiện các việc hàng phục ma là hạnh Bồ Tát. Cầu nhứt thiết trí, không cầu sai thời là hạnh Bồ Tát. Dù quán sát các pháp không sanh mà không vào chánh vị (chơn như) là hạnh Bồ Tát. Quán mười hai duyên khởi mà vào các tà kiến là hạnh Bồ Tát. Nhiếp độ tất cả chúng sanh mà không mê đắm chấp trước là hạnh Bồ Tát. Ưa xa lìa mà không nương theo sự dứt đoạn thân tâm là hạnh Bồ Tát. Tuy ở trong ba cõi mà không hoại pháp tánh là hạnh Bồ Tát. Tuy quán ‘Không’ mà gieo trồng các cội công đức là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô tướng mà cứu độ chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô tác mà quyền hiện thọ thân là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô khởi mà khởi tất cả các hạnh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành sáu pháp Ba la mật mà biết khắp các tâm, tâm sở của chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành sáu phép thần thông mà không dứt hết lậu hoặc phiền não là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ vô lượng tâm mà không tham đắm sanh về cõi Phạm thế (Phạm Thiên) là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành thiên định, giải thoát tam muội, mà không theo thiên định thọ sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ niệm xứ mà không hoàn toàn lìa hẳn thân, thọ, tâm, pháp là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ chánh cần mà không rời thân tâm tinh tấn là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ như ý túc mà đặng thần thông tự tại là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành ngũ căn mà phân biệt rành rẽ các căn lợi độn của chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù

thực hành ngũ lực mà ưa cầu thập lực của Phật là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành bảy pháp giác chi mà phân biệt rõ trí tuệ của Phật là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành bát chánh đạo mà ưa tu vô lượng Phật đạo là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành các pháp chỉ quán trợ đạo mà trọn không thiên hẳn nơi tịch diệt (Niết Bàn) là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành các pháp bất sanh bất diệt, mà dùng tướng hảo trang nghiêm thân mình là hạnh Bồ Tát. Dù hiện oai nghi theo Thanh Văn, Duyên Giác mà không rời Phật pháp là hạnh Bồ Tát. Dù tùy theo tướng hoàn toàn thanh tịnh của các pháp mà tùy theo chỗ sở ứng hiện thân là hạnh Bồ Tát. Dù quán sát cõi nước của chư Phật trọn vắng lặng như hư không mà hiện ra rất nhiều cõi Phật thanh tịnh là hạnh Bồ Tát. Dù chứng đặng quả Phật, chuyển Pháp Luân, nhập Niết Bàn mà không bỏ đạo Bồ Tát là hạnh Bồ Tát vậy.”

VI. Pháp Môn Công Truyền Và Bí Truyền Của Thiền Tông Sau Tổ Bồ Đề Đạt Ma:

Từ thời Tổ Bồ Đề Đạt Ma đến thời thiền sư Tông Cảo Đại Huệ, Thiền truyền dạy cho môn đồ bằng cách quán tâm mình trong tĩnh lặng. Thiền sư Tông Cảo là người đi tiên phong trong việc sử dụng thoại đầu. Nghĩa là từ thế kỷ thứ mười một trở về sau này, pháp môn của tông Lâm Tế bắt tâm của các môn đồ phải tìm cách giải quyết một vấn đề không thể giải quyết được mà chúng ta gọi là tham công án hay thoại đầu. Chúng ta có thể xem pháp môn của Thiền từ thế kỷ thứ mười một trở về trước là hiển nhiên hay công truyền, trong khi pháp môn của Thiền từ thế kỷ thứ mười một trở về sau là ẩn mật hay bí truyền. So với pháp môn công truyền thì pháp môn bí truyền rắc rối hơn nhiều, vì lối tham thoại đầu hay công án hoàn toàn vượt ra ngoài tầm của kẻ sơ học. Người ấy bị xô đẩy một cách cốt ý vào bóng tối tuyệt đối cho đến khi ánh sáng bất ngờ đến được với y.

VII. Thiền Trước Thời Công Án:

Thiền sư Viên Ngộ Khắc Cần Phật Quả là một cao Tăng đời nhà Tống, và là tác giả bộ sách Bích Nham Lục nổi danh trong Thiền Giới về công án. Ít lâu sau đó, Thiền sư Đại Huệ là một trong những môn đồ lớn của Viên Ngộ, người đã đóng góp to lớn vào việc hoàn chỉnh phương pháp công án thiền. Ngài là một tay cự phách tán dương sự giác ngộ, một trong những lời tán dương của ngài là: “Thiền không có ngôn

ngữ. Hễ có chứng ngộ là có tất cả.” Từ đó những chứng cứ hùng hồn của ngài đối với sự chứng ngộ, như đã thấy, đều xuất phát từ kinh nghiệm riêng tư của mình. Trước đây, ngài đã sửa soạn đầy đủ để viết một bộ luận chống lại Thiền tông, trong đó nhằm tước bỏ những điều mà các Thiền gia gán ghép cho Thiền. Tuy nhiên, sau khi hỏi đạo với Thầy mình là Thiền sư Viên Ngộ, tất cả những quyết định trước kia đều bị sụp đổ, khiến ngài trở thành một biện giả hăng say nhất của kinh nghiệm Thiền. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Thiền Học Nhập Môn," trong thời đại chưa có hệ thống công án, Thiền có lẽ khá tự nhiên và thuần túy, nhưng chỉ có một số người lợi căn mới có thể lãnh hội được tinh thần Thiền. Giả sử bạn sống vào thời điểm đó, bạn sẽ làm gì khi bị lặc vai một cách thô bạo? Nếu bạn được gọi là "cần thủ quyết" (que cứt khô) thì bạn sẽ làm gì? Hoặc bạn chỉ đơn giản được yêu cầu chuyển cái tọa cụ cho sư phụ nhưng lại bị sư phụ lấy tọa cụ đánh thì bạn phải làm sao? Nếu bạn lập chí kiên định tham cứu chỗ sâu sắc của Thiền và tin chắc "tính hợp lý" của Thiền, thế thì sau nhiều năm tọa thiền có lẽ bạn sẽ tỉnh ngộ; nhưng ở thời đại của chúng ta hôm nay, những loại thí dụ như vậy chắc là hiếm có. Chúng ta bị xao lãng với mọi thứ công việc nên chúng ta không thể tự bước lên con đường thần bí của Thiền. Vào thời đầu nhà Đường ở Trung Hoa, con người còn tương đối đơn thuần, niềm tin cũng khá kiên định, không có nhiều tri kiến tính toán chắp chịt cho lắm. Như tình trạng này, trong bản chất của sự việc, không kéo dài được lâu. Muốn duy trì sức sống của Thiền, cần phải có huyền cơ khéo léo để người ta dễ dàng đến với Thiền và làm cho Thiền phổ cập hơn; nên sự tu tập công án đã được thành lập cho lợi ích của những thế hệ đang lên và sắp tới. Mặc dầu Thiền không phổ cập như Tịnh Độ Chân Tông và Thiền Chúa giáo, nhưng pháp mạch của Thiền có thể truyền thừa không gián đoạn trong nhiều thế kỷ, theo quan điểm của tôi, chủ yếu là nhờ hệ thống công án. Thiền học bắt nguồn từ Trung Hoa, nhưng Thiền ấy không còn theo hình thức thuần túy nữa. Pháp mạch của Thiền tông dung hợp với Tịnh Độ tông, pháp môn nhấn mạnh đến niệm Phật. Tại Nhật Bản, Thiền vẫn còn sức hấp dẫn và thuyết phục mạnh mẽ, cũng có thể được xem là nguyên tố chính thống của Phật giáo. Vì thế chúng ta có lý do để tin tưởng rằng đó là do sự kết hợp giữa sự tu Thiền và tham công án. Chắc chắn rằng hệ thống này là do con người đặt ra, và nó tiềm tàng rất nhiều cạm bẫy rất nguy hiểm, nhưng nếu chúng ta sử dụng Thiền một cách đúng nghĩa

thì sẽ được tồn tại lâu dài. Các vị đệ tử theo đuổi công án với những bậc thầy ưu tú thì có khả năng thể nghiệm Thiền và được khai ngộ. Hệ thống hóa Thiền bắt đầu vào thời Ngũ Đại, nghĩa là vào khoảng thế kỷ thứ mười sau Tây lịch ở Trung Hoa; nhưng sự hoàn thành của hệ thống này phải nhờ đến tài năng của Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc, người sống dưới thời Đức Xuyên. Dầu người ta có chống lại sự lạm dụng công án như thế nào đi nữa, rốt cuộc chính công án đã làm cho Thiền không bị hoàn toàn đoạn diệt. Hãy xem tình hình Thiền Trung Hoa, cho tới ngày nay nó chỉ còn trên danh từ; và để ý đến khuynh hướng chung cho thấy trong lối tu tập của hàng đệ tử tông Tào Động ở Nhật Bản ngày nay. Chúng ta không thể phủ nhận phái Tào Động có nhiều điểm tốt, cần phải được nghiên cứu kỹ lưỡng, nhưng xét về sự sống của Thiền thì có lẽ tông Lâm Tế sống động hơn với sự sử dụng hệ thống công án. Người ta có thể nói: "Nếu Thiền đúng như những gì ông nói thì nó sẽ vượt xa phạm vi hiểu biết thuộc về trí tuệ, thế thì Thiền không cần bất cứ hệ thống nào, sự thật thì nó không thể có bất cứ hệ thống nào, bởi vì chính khái niệm 'hệ thống' đã là trí tuệ rồi. Để hoàn toàn tương hợp thì Thiền phải là một thể nghiệm tuyệt đối đơn thuần, quét sạch mọi tiến trình của hệ thống hay tu hành. Công án phải là một cục thịt dư, là thứ không cần thiết, thậm chí là một thứ mâu thuẫn." Về mặt lý thuyết mà nói, hay là xét theo quan điểm mang tính tuyệt đối thì điều này hoàn toàn chính xác. Do đó, ngay khi người ta dứt khoát thẳng thừng, Thiền không công nhận công án, cũng chẳng biết có cách nói lòng vòng quanh co nào cả. Chỉ cần một cây gậy, một chiếc quạt, hay một chữ mà thôi! Ngay khi bạn nói "Thiền được gọi là cây gậy," hay "Tôi nghe được một âm thanh" hoặc là "Tôi nhìn thấy cái nắm tay," thì Thiền đã tựa như chim bay không để lại dấu vết. Thiền cũng giống như tia chớp, trong Thiền không có không gian hay thời gian để người ta suy nghĩ. Chỉ khi nào chúng ta bàn luận về hành giả của Thiền hay pháp môn phương tiện thì chúng ta mới đề cập đến công án hay hệ thống.

Practices of Meditation

I. An Overview of Zen Practice:

The practice of religion through the mystic trance. Zen practice is not a subject that uninitiated scholars can deal with competently

through intellection or formal pedantry. Only those who have had the self-experience can discuss this topic with authoritative intimacy. Therefore, it would be impossible to practice correct methods of Zen if one would not follow the advice of the accomplished Zen Masters, not to reflect on their life-stories; stories that abound with accounts of the actual experience gained during their struggles in Zen. The discourses and autobiographies of these Masters have proved, in past centuries, to be invaluable documents for Zen students, and they are accepted and cherished by all Zen seekers from all over the world as infallible guides and companions on the journey towards Enlightenment.

II. The Purposes of Meditation Practices:

Meditation is not 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 call '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. Buddhists practise meditation for mind-training and self-discipline by looking within ourselves. To meditate is to try to understand the nature of the mind and to use it effectively in daily life. The mind is the key to happiness, and also the key to sufferings. To practice meditation daily will help free the mind from bondage to any thought-fetters, defilements, as well as distractions in daily life, in order to see the truth—See Tứ Diệu Đế, and Bát Chánh Đạo. Practicing meditation is the most direct way to reach enlightenment. According to Charlotte Joko Beck in 'Nothing Special', Zen practice is sometimes called the way of transformation. Many who enter Zen practice, however, are merely seeking incremental change: "I want to be happier." "I want to be less anxious." We hope that Zen practice will bring us these feelings. But if we are transformed, our life shifts to an entirely new basis. It's as if anything can happen, a rosebush transformed into a lily, or a person with a rough, abrasive nature and bad temper transformed into a gentle person. Cosmetic surgery won't do it. True transformation

implies that even the aim of the "I" that wants to be happy is transformed. For example, suppose I see myself as a person who is basically depressed or fearful or whatever. Transformation isn't merely that I deal with what I call my depression; it means that the "I," the whole individual, the whole syndrome that I call "I," is transformed. This is a very different view of practice than is held by most Zen students. We don't like to approach practice in this way because it means that if we want to genuinely joyful, we have to be willing to be anything. We have to be open to the transformation that life wants us to go through... We think we're going to be wonderful new versions of who we are now. Yet true transformation means that maybe the next step is to be a bag lady. According to Zen Master in *The Compass of Zen*, Zen does not explain anything. Zen does not analyze anything. It merely points back directly to our mind so that we can wake up and become Buddha. A long time ago, someone once asked a great Zen master, "Is attaining our true self very difficult?" The Zen master replied, "Yah, very difficult!" Later someone else asked the same Zen master, "Is attaining our true self very easy?" The Zen master replied, "Yah, very easy!" Someone later asked him, "How is Zen practice? Very difficult or easy?" The Zen master replied, "When you drink water, you understand by yourself whether it is hot or cold." Charlotte Joko Beck wrote in *Nothing Special*: "Focusing on something called 'Zen practice' is not necessary. If from morning to night we just took care of one thing after another, thoroughly and completely and without accompanying thoughts, such as 'I'm a good person for doing this' or 'Isn't it wonderful, that I can take care of everything?,' then that would be sufficient."

III. The Postures and Readiness in Meditation Practices:

When a man wishes to practice meditation, let him retire into a quiet room where he prepares a thickly wadded cushion for his seat, with his dress and belt loosely adjusted about his body. He then assumes his relatively proper posture. That is to say, he sits with his legs fully crossed by placing the right foot over the the left thigh and the left foot over the right thigh. Sometimes the half-cross-legged posture is permitted, in which case simply let the left leg rest over the right thigh. Next, he places the right hand over the left leg with its palm

up over this rest left hand, while the thumbs press against each other over the palm. He now raised the whole body slowly and quietly, turns the upper body repeatedly to the left and to the right, then moves the upper body backward and forward, until the proper seat and straight posture is assured. He will take care not to lean too much on one side, either left or right, forward or backward; his spinal column stands erect with his head, shoulders, back, and loins each properly supporting the others like a stupa (or a chaitya). But he is advised to be cautious not to sit too upright or rigidly, for he will then begin to feel uneasy before long. The main point for the sitter is to have his ears and shoulders, nose and navel stand to each other in one vertical plane, while his tongue rests against his upper palate and his lips and teeth are firmly closed. Let his eyes be slightly opened in order to avoid falling asleep. When meditation advances the wisdom of this practice will grow apparent. Great masters of meditation from old days have their eyes kept open. When this position is steadied and the breathing regular the sitter may now assume a somewhat relaxed attitude. Let him not be concerned with ideas good or bad. Let him concentrate himself on the koan, which is to think the unthinkable by going beyond the realm of thought. When the exercise is kept up persistently for a sufficient space of time, disturbing thoughts will naturally cease to assert themselves and there will prevail a state of oneness, which is however not to be understood conceptually.

IV. Grades and Ways of Zen Practice During the Time of the Buddha:

During the time of the Buddha, to practice meditation consists of three grades and each grade has four kinds, to make the total of twelve ways. *From 1 to 4, Rupadhatu (skt)*: The four form-realm-meditations have the form-heaven as their objective. 'Rupa-dhatu' is one of the three worlds (triloka) of traditional Buddhist cosmology. This realm is considered to be higher than the one in which human beings live, i.e., the desire realm or kama-dhatu. According to Buddhism, the four form-realm-meditations have the form-heaven as their objective. The realm of form or matter. It is above the lust world. It is represented in the Brahmlokas (tứ thiên thiên). The four form-realm-meditations comprise of: The first region, as large as the whole universe. The

inhabitants in this region are without gustatory (tasting) or olfactory (smelling) organs, not needing food, but possess the other four of the six organs. Heaven beings in this Heaven are free from all sexual desires; nevertheless, they still have other desires. This is the ground of joy of separation from production. The first dhyana has one world with one moon, one meru, four continents and six devalokas. In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the Pathamajjhanabhumi as follows: “Ananda! Those who flow to these three superior levels in the Pathamajjhanabhumi (first dhyana) will not be oppressed by any suffering or affliction. Although they have not developed proper samadhi, their minds are pure to the point that they are not moved by outflows.” The second region, equal to a small chilio cosmos. The inhabitants in this region have ceased to require the five physical organs, possessing only the organ of mind. This is the ground of joy of production of samadhi. The second dhyana has one thousand times the worlds of the first. In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the Dutiyajjhanabhumi as follows: “Ananda! Those who flow to these three superior levels in the second dhyana will not be oppressed by worries or vexations. Although they have not developed proper samadhi, their minds are pure to the point that they have subdued their coarser outflows.” The third region, equal to a middling chiliocosmos. The inhabitants in this region still have the organ of mind are receptive of great joy. This is the ground of wonderful bliss and cessation of thought. The third has one thousand times the worlds of the second. In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the third dhyana as follows: “Ananda! Those who flow to these three superior levels in the third dhyana will be replete with great compliance. Their bodies and minds are at peace, and they obtain limitless bliss. Although they have not obtained proper samadhi, the joy within the tranquility of their minds is total.” The fourth region, equal to a great chiliocosmos. The inhabitants in this region still have mind. This is the ground of purity and renunciation of thought. The fourth dhyana has one thousand times those of the third. In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the fourth dhyana as follows: “Ananda! Those who flow to these four superior levels in the fourth dhyana will not be moved by any suffering or bliss in any world. Although this is not the unconditioned or the true

ground of non-moving, because they still have the thought of obtaining something, their functioning is nonetheless quite advanced.” Within a kalpa of destruction, the first is destroyed fifty-six times by fire, the second seven by water, the third once by wind, the fourth corresponding to a state of “absolute indifference” remains “untouched” by all the other evolutions; however, when fate comes to an end, then the fourth dhyana may come to an end too, but not sooner.

From 5 to 8, Arupadhatu (skt): Four formless-realm-meditations have the formless heaven as their objective. It is a well-known fact that in the Buddha’s career he practiced the formless dhyana with Arada Kalama, and ascetic who attained the mental state of boundless consciousness, and Udraka Ramaputra, another ascetic who reached the highest stage of being neither conscious nor unconscious. Finally, the would-be Buddha surpassed his teachers and, having found no more to learn from them, went his own way in spite of their eager requests to stay and train their respective pupils. Four states of formlessness (four formless jhanas) comprise of: infinite space (the stage of limitlessness of space), infinite consciousness (the stage of limitlessness of consciousness), nothingness (the stage of nothingness), and the sphere of neither-perception-nor-non-perception (the stage of beyond awareness and non-awareness).

From 9 to 12, Apramana-dhyana (skt): The measureless-meditations are exactly identical with those of the Yoga system. Which one is indebted to the other we cannot say. Both look quite Buddhistic. From ordinary people's point of view, this type of meditation is more popular than any other types of meditation in Buddhism, for the teaching of "Four Immeasurable Minds" has always been practiced by a lot of devoted Buddhists from the beginning of Buddhism till this day. The "Four Immeasurable Minds" are used to cultivate devotional thinking and good will towards all beings. The measureless-meditations of Mahayana are exactly identical with those of the Yoga system. Which one is indebted to the other we cannot say. Both look quite Buddhistic. These Four Unlimited Thoughts include friendliness, compassion, sympathetic joy, and even-mindedness. The aim of meditating upon these virtues is twofold: first, to cultivate compassion towards all beings, and second, to reduce those barriers between oneself and others that have contributed so much to the misfortunes of this world. This meditation is regarded by Buddhists,

especially laypeople, as the foundation of and preparation for all other meditations. In Tibet the stanzas of these "Four Unlimited Thoughts" are recited and contemplated upon before any meditation practice takes place. Without the spiritual preparedness that is brought about by the cultivation of good will and devotion, any type of meditation can hardly bear wholesome fruit, and instead may often lead one astray. Practitioners who were unable to gain enlightenment after a prolonged period of meditation often found that their preparatory work in the devotional and spiritual field was insufficient. Then they would turn back to practice the groundwork such as the "Four Unlimited Thoughts" the "Bodhisattva's Vows," prayers, prostrations, etc., to remove their deficiency in this field. The devotional and good-will type of meditation is, therefore, the foundation of all others; and it should never be neglected by those who are serious in striving for Enlightenment.

V. Meditation Practices in the Vimalakirti Sutra:

To practice meditation daily will help purify both the body and the mind at this very moment of life as the Buddha taught: "Pure Minds-Pure Lands." To practice meditation daily will help tame the deluded mind at this very moment of life. According to the Buddhist Zen, to tame the deluded mind we must not have any thing in it (take the mind of non-existence or the empty mind). According to the Vimalakirti Sutra, the Buddha reminded Ratna-rasi Bodhisattva: "Ratna-rasi! Because of his straightforward mind, a Bodhisattva can act straightforwardly; because of his straightforward deeds he realizes the profound mind; because of his profound mind his thoughts are kept under control; because of his controlled thoughts his acts accord with the Dharma (he has heard); because of his deeds in accord with the Dharma he can dedicate his merits to the benefit of others; because of this dedication he can make use of expedient methods (upaya); because of his expedient methods he can bring living beings to perfection; because he can bring them to perfection his Buddha land is pure; because of his pure Buddha land his preaching of the Dharma is pure; because of his pure preaching his wisdom is pure; because of his pure wisdom his mind is pure, and because of his pure mind all his merits are pure. Therefore, Ratna-rasi, if a Bodhisattva wants to win

the pure land he should purify his mind, and because of his pure mind the Buddha land is pure.” When Upasaka Vimalakirti was sick; obeying the Buddha’s command, Manjusri Bodhisattva called on Vimalakirti to enquire after his health. Manjusri asked: “How does a sick Bodhisattva control his mind?” Vimalakirti replied: “A sick Bodhisattva should think thus: ‘My illness comes from inverted thoughts and troubles (klesa) during my previous lives but it has no real nature of its own. Therefore, who is suffering from it? Why is it so? Because when the four elements unite to form a body, the former are ownerless and the latter is egoless. Moreover, my illness comes from my clinging to an ego; hence I should wipe out this clinging.’” Vimalakirti added: “Now that he knows the source of his illness, he should forsake the concept of an ego and a living being. He should think of things (dharma) thus: ‘A body is created by the union of all sorts of dharmas (elements) which alone rise and all, without knowing one another and without announcing their rise and fall.’ In order to wipe out the concept of things (dharmas) a sick Bodhisattva should think thus: ‘This notion of dharma is also an inversion which is my great calamity. So I should keep from it.’ What is to be kept from? From both subject and object. What does this keeping from subject and object mean? It means keeping from dualities. What does this keeping from dualities mean? It means not thinking of inner and outer dharmas (i.e. contraries) by the practice of impartiality. What is impartiality? It means equality (of all contraries e.g.) ego and nirvana. Why is it so? Because both ego and nirvana are void. Why are both void? Because they exist only by names which have no independent nature of their own. “When you achieve this equality you are free from all illnesses but there remains the conception of voidness which also is an illusion and should be wiped out as well.” A sick Bodhisattva should free himself from the conception of sensation (vedana) when experiencing any one of its three states (which are painful, pleasurable and neither painful nor pleasurable feeling). Before his full development into Buddhahood (that is before delivering all living beings in his own mind) he should not wipe out vedana for his own benefit with a view to attaining nirvana for himself only. Knowing that the body is subject to suffering he should think of living beings in the lower realms of existence and give rise to compassion (for them). Since he has

succeeded in controlling his false views, he should guide all living beings to bring theirs under control as well. He should uproot theirs (inherent) illnesses without (trying to) wipe out non-existence dharmas (externals for sense data). For he should teach them how to cut off the origin of illness. What is the origin of illness? It is their clinging which causes their illness. What are the objects of their clinging? They are the three realms (of desire, form and beyond form). By what means should they cut off their clinging? By means (of the doctrine that) nothing whatsoever can be found, and (that) if nothing can be found there will be no clinging. What is meant by 'nothing can be found? It means (that) apart from dual views (There is nothing else that can be had). What are dual views? They are inner and outer views beyond which there is nothing." Vimalakirti added: "Manjusri, this is how a sick Bodhisattva should control his mind. Top wipe out suffering from old age, illness and death is the Bodhisattva's bodhi (enlightened practice). If he fails to do so his practice lacks wisdom and is unprofitable. For instance, a Bodhisattva is (called) courageous if he overcomes hatred; if in addition he wipes out (the concept of) old age, illness and death he is a true Bodhisattva. A sick Bodhisattva should again reflect: Since my illness is neither real nor existing, the illnesses of all living beings are also unreal and non-existent. But while so thinking if he develops a great compassion derived from his love for living beings and from his attachment to this false view, he should (immediately) keep from these feelings. Why is it so? Because a Bodhisattva should wipe out all external causes of troubles (klesa) while developing great compassion. For (this) love and (these) wrong views result from hate of birth and death. If he can keep from this love and these wrong views he will be free from hatred, and wherever he may be reborn he will not be hindered by love and wrong views. His next life will be free from obstructions and he will be able to expound the Dharma to all living beings and free them from bondage. As the Buddha has said, there is no such thing as untying others when one is still held in bondage for it is possible to untie others only after one is free from bonds." Vimalakirti concluded: "Manjusri, a sick Bodhisattva should thus control his mind while dwelling in neither the (state of) controlled mind nor its opposite, that of uncontrolled mind. For if he dwells in (the state of) uncontrolled mind, this is stupidity and if he dwells in (that of)

controlled mind, this is the sravaka stage. Hence a Bodhisattva should not dwell in either and so keep from both; this is the practice of the Bodhisattva stage. When staying in the realm of birth and death he keeps from its impurity, and when dwelling in nirvana he keeps from (its condition of) extinction of reincarnation and escape from suffering; this is the practice of the Bodhisattva stage. That which is neither worldly nor saintly is Bodhisattva development (into Buddhahood). That which is neither impure nor pure is Bodhisattva practice. Although he is beyond the demonic state he appears (in the world) to overcome demons; this is Bodhisattva conduct. In his quest of all knowledge (sarvajna) he does not seek it at an inappropriate moment; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into the uncreated he does not achieve Buddhahood; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into nidana (or the twelve links in the chain of existence) he enters all states of perverse views (to save living beings); this is Bodhisattva conduct. Although he helps all living beings he does not give rise to clinging; this is Bodhisattva conduct. Although he keeps from the phenomenal he does not lean on the voidness of body and mind; this is Bodhisattva conduct. Although he passes through the three worlds (of desire, form and beyond form) he does not injure the Dharmata; this is the Bodhisattva conduct. Although he realizes the voidness (of thing) he sows the seeds of all merits; this is Bodhisattva conduct. Although he dwells in formlessness he continues delivering living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he refrains from (creative) activities he appears in his physical body; this is Bodhisattva conduct. Although he keeps (all thoughts) from rising he performs all good deeds; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the six perfections (paramitas) he knows all the mental states of living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he possesses the six supernatural powers he refrains from putting an end to all worldly streams; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four infinite states of mind, he does not wish to be reborn in the Brahma heavens, this is Bodhisattva conduct. Although he practices meditation, serenity (dhyana), liberation and samadhi, he does not avail himself of these to be reborn in dhyana heavens; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four states of mindfulness he does not keep for ever from the karma of body and mind; this is Bodhisattva conduct. Although he

practices the four right efforts he persists in physical and mental zeal and devotion; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four Hinayana steps to supernatural powers he will continue doing so until he achieves all Mahayana supernatural powers; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the five spiritual faculties of the sravaka stage he discerns the sharp and dull potentialities of living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the five powers of the sravaka stage he strives to achieve the ten powers of the Buddha; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the seven Hinayana degrees of enlightenment he discerns the Buddha's all-wisdom (sarvajna); this is Bodhisattva conduct. Although he practices the eightfold noble truth (of Hinayana) he delights in treading the Buddha's boundless path; this is Bodhisattva conduct. Although he practices samathavipasyana which contributes to the realization of bodhi (enlightenment) he keeps from slipping into nirvana; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the doctrine of not creating and not annihilating things (dharma) he still embellishes his body with the excellent physical marks of the Buddha; this is Bodhisattva conduct. Although he appears as a sravaka or a pratyeka-buddha, he does not stray from the Buddha Dharma; this is Bodhisattva conduct. Although he has realized ultimate purity he appears in bodily form to do his work of salvation; this is Bodhisattva conduct. Although he sees into all Buddha lands which are permanently still like space, he causes them to appear in their purity and cleanness; this is Bodhisattva conduct. Although he has reached the Buddha stage which enables him to turn the wheel of the Law (to preach the Dharma) and to enter the state of nirvana, he does not forsake the Bodhisattva path; this is bodhisattva conduct."

VI. The Exoteric and Esoteric Methods of Zen After Bodhidharma:

From the time of Bodhidharma till the time of Zen master Tsung-kaio Ta-hui, approach to Zen practice is to teach the student how to observe his mind in tranquility. Zen master Tsung-kaio Ta-hui was the pioneer in the koan exercise. That is to say from the eleventh century, 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. We

can consider the approach of Zen before the eleventh century as overt or exoteric, while the approach of Zen after the eleventh century as covert or esoteric one. The approach of covert or esoteric one is much more complicated compared to that of the overt or exoteric one, for the covert or esoteric approach or 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.

VII. Zen Before the System of Koan:

Zen master Yuan-wu Ke-Ch'in-Fo-Kuo was one of the famous monks in the Sung Dynasty and the author of a Zen text book known as the 'Pi-Yen-Lu' on the system of koans. Soon later, Zen master Ta-Hui, one of Yuan-Wu's chief disciples, played a major role in shaping koan practice. He was a great advocate of 'satori,' and one of his favorite sayings was: "Zen has no words; when you have 'satori' you have everything." Hence his strong arguments for it, which came, as has already been shown, from his own experience. Until then, he was quite ready to write a treatise against Zen in which he planned to disclaim everything accredited to Zen by its followers. His interview with his master Yuan-Wu, however, rushed all his former determination, making him come out as a most intense advocate of the Zen experience. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "An Introduction to Zen Buddhism (p.80)," when there was as yet no system of koan, Zen was more natural and purer perhaps, but it was only the few elect who could get into the spirit of it. Supposing you had lived in those days, what would you do if you were roughly shaken by the shoulder? How would you take it if you were called a dry dirt-scraper? Or if you were simply requested to hand the cushion over there, and, when you had handed it to the master, to be struck with it? If you had a determination to fathom the depths of Zen as strong as steel, and a faith in the "reasonableness" of Zen which was as firm as the earth, you, after many years of meditation, might succeed in mastering Zen; but such examples are rare in our modern days. We are so distracted with all kinds of business that we are unable to walk all by ourselves into the labyrinthine passageway of Zen. In the early days of the T'ang dynasty people were more simple-hearted and believing, their minds were not crammed with intellectual biases. But this state of

affairs could not, in the nature of things, last very long. In order to maintain the vitality of Zen it was necessary to find some device whereby Zen could be made more approachable and to that extent more popular; the koan exercise had to be established for the benefit of the rising generations and also for the coming ones. Though it is in the being of Zen that it can never be a popular religion in the sense that Shin Buddhism or Christianity is, yet the fact that it has kept up its line of transmission unbroken for so many centuries is, in my view, principally due to the system of koan. In China, where Zen originated, it no longer exists in its pure form; the line of transmission is no more, so transfused is it with the Pure Land practice of invoking the Buddha-name. It is only in Japan that Zen is still virile and still finds its orthodox exponents; and there is every reason to believe that this is due to the system of reviewing the koans in connection with the practice of "zazen". There is no doubt that this system is largely artificial and harbors grave pitfalls, but the life of Zen runs through it when it is properly handled. To those who pursue it judiciously under a really competent master, Zen experience is possible and a state of enlightenment will surely come. The systematizing of Zen began as early as the Five Dynasties in China, that is, in the tenth century; but its completion was due to the genius of Hakuin (1683-1768) who lived in the Tokugawa era. Whatever one may say against the abuses of the koan, it was the koan that saved Japanese Zen from total annihilation. Consider how Chinese Zen is faring these days; so far as we can gather it is more or less a mere name; and again notice the general tendency shown in the practice of Zen by adherents of the Soto school in present-day Japan. We cannot deny that there are many good points in Soto, which ought to be carefully studied, but as to the living of Zen there is perhaps greater activity in the Rinzai, which employs the koan system. One may say: "If Zen is really so far beyond the intellectual ken as you claim it to be, there ought not to be any system in it; in fact, there could not be any, for the very conception of a system is intellectual. To be thorough consistent, Zen should remain a simple absolute experience excluding all that savours of process or system or discipline. The koan must be an excrescence, a superfluity, indeed a contradiction." Theoretically, or rather from the absolute point of view, this is quite correct. Therefore, when Zen is asserted "straightforwardly" it

recognizes no koan and knows of no round-about way of proclaiming itself. Just a stick, a fan, or a word! Even when you say, "It is a stick," or "I hear a sound," or "I see the fist," Zen is no more there. It is like a flash of lightning, there is no room, no time, in Zen even for a thought to be conceived. We speak of a koan or a system only when we come to the practical or conventional side of it.

Phụ Lục N
Appendix N

Thử Nghiệm Thiên

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

người tuổi trẻ Triệu Châu lúc 18 tuổi trong cuộc vấn đáp với ông. Một hôm, Triệu Châu hỏi Nam Tuyền: "Thế nào là Đạo?" Nam Tuyền đáp: "Bình thường tâm thị đạo." Triệu Châu lại hỏi: "Con có thể tự mình đến thẳng đó hay không?" Nam Tuyền nói: "Nghĩ đến là đã đi ngược lại với sự tu tập của chính mình." Triệu Châu tiếp: "Nếu không nghĩ đến thì làm sao biết đó là Đạo?" Nam Tuyền nói: "Đạo không thuộc chuyện biết hay không biết. Biết là ảo vọng, không biết là sự trống không. Nếu quả thật ông đến được Đạo, bấy giờ cũng như thái hử, trống không bao la. Làm sao có thể bàn luận phải trái được?" Với những lời này, Triệu Châu liền ngộ. Thiền sư Nam Tuyền muốn nói gì với người trẻ Triệu Châu trong cuộc đối thoại này? Ngài thật sự muốn nói cái tồn tại tĩnh lặng, tự tin, và chân thành của chính bạn là chân lý của Thiền. Thiền hoàn toàn thực tiễn bởi vì nó hiển bày cuộc sống một cách trực tiếp, mà không cần bàn luận đến linh hồn hay bất cứ thứ gì can dự vào quấy rầy cuộc sống bình thường. Ý tưởng về Thiền là nắm bắt cuộc sống trong dòng chảy của nó. Trong Thiền hoàn toàn chẳng có điều gì phi thường hay thần bí cả. Bất cứ chuyện gì bạn làm trong đời sống như đọc một quyển sách, nhìn những trẻ chơi đùa, hay ngắm mây bay đi khuất trong khu rừng lân cận, vân vân, ngay trong tất cả sự việc này bạn đều đang tu tập Thiền, đều đang trải nghiệm cuộc sống Thiền. Không cần thảo luận bằng lời, cũng không cần phải giải thích chi cả. Bạn có thể chẳng biết tại sao, và không cần thiết phải giải thích tại sao, nhưng bạn thấy kìa khi mặt trời vừa nhô lên là toàn thể thế giới này nhảy múa với sự hoan hỷ và lúc ấy mọi người đều tràn đầy niềm hạnh phúc trong tim mình. Nếu Thiền có thể nhận thức được, thì chúng ta phải nắm bắt nó ngay tại chỗ này.

Zen Experience

It is impossible to comprehend Zen through the channel of intellectual point of view. In fact, it is not fair to Zen to treat it thus philosophically. Zen is primarily and ultimately a discipline and an experience, which is independent on no explanation; for an explanation wastes time and energy and is never to the point. Zen experience is something realizable by going through a certain process of training such as efforts of serene-reflection meditation or practicing Zen

through the koan exercise. Zen is not like other forms of mysticism, entirely left to the sporadic nature or capriciousness of luck for its experience. Zen always attempts to take hold of life in its act of living; to stop the flow of life and to look into it is not the business of Zen. Zen practitioners should always remember that in Zen, Enlightenment is attained in the midst of activities of life and not by suppressing them, as some may imagine. Zen practitioners should always remember that all that you see is a misunderstanding and a twisted view of the thing. When Zen wants you to taste the sweetness of real sugar, it will put the required article right into your mouth and no further words are said. The Lankavatara Sutra taught about pointing a finger at the moon, or to indicate the hare in the moon; the finger represents the sutras, the moon represents their truth. The followers of Zen would say "A finger is needed to point at the moon." But what a calamity it would be if one took the finger for the moon! This seems improbable, but how many times we are committing this form of error we do not know. Ignorance alone often saves us from being disturbed in our self-complacency. The business of a writer on Zen, however, cannot go beyond the pointing at the moon, as this is the only means permitted to him in the circumstances; and everything that is within his power will be done to make the subject in hand as thoroughly comprehensible as it is capable of being so made. When Zen is metaphysically treated, the reader may get somewhat discouraged about its being at all intelligible, since most people are not generally addicted to speculation or introspection. In the example 19 of the Wu-Men-Kuan, regarding the incident that led to the enlightenment of the eighteen-year-old Chao-chou in a mondo (questions and answers) with him (master Nan-Ch'uan). One day, Chao-chou (778-897) asked Nan Chuan, "What is the Way?" Nan Ch'uan replied, "The ordinary mind is the Way." Chao-chou asked, "Should I try to direct myself toward it?" Nan-ch'uan said, "If you try to direct yourself you betray your own practice." Chao-chou asked, "How can I know the Tao if I don't direct myself?" Nan-ch'uan said, "The Tao is not subject to knowing or not knowing. Knowing is delusion; not knowing is blankness. If you truly reach the genuine Tao, you will find it as vast boundless as outer space. How can this be discussed at the level of affirmation and negation?" With these words, Chao-chou had sudden realization. What does Zen master Nan-ch'uan want to tell the

young man Chao-chou in this dialogue? He really wants to say a quiet, self-confident, and trustful existence of your own is the truth of Zen. Zen is pre-eminently practical because it appeals directly to life, not even making reference to a soul or to anything that interferes with or disturbs the ordinary course of living. The idea of Zen is to catch life as it flows. There is nothing extraordinary or mysterious about Zen. Anything you do in life such as reading a book, seeing the children playing, or seeing the clouds blown away beyond the neighboring woods, etc., in all these you are practicing Zen, you are living Zen. No wordy discussion is necessary, nor any explanation. You may not know why, and there is no need of explaining, but when the sun rises the whole world dances with joy and everybody's heart is filled with bliss. If Zen is at all conceivable, it must be taken hold right here.

Phụ Lục O *Appendix O*

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 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 phứt 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. 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 trẻo 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 tướng. Nếu kinh nghiệm của hành giả đã tương ứng với chân lý, người ấy thực chứng ngoài tâm không có cảnh. Thế thì người ấy còn tìm thấy tướng gì do cái tâm chiếu ra nữa đây? Thứ ba là tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp Thân, thấy được thân khinh an, cảm giác hoàn toàn tự tại trong mọi hoạt động và hoàn cảnh, chẳng có gì trở ngại được. Điều này, tuy nhiên, chỉ là dấu hiệu của giai đoạn hành giả tương hội với Đạo. Chỉ là hành động của tứ đại hoà hợp với thân vật lý, tạm thời và bất ngờ, chứ không phải là trạng

thái tuyệt đối hay thường hằng. Khi những ai chưa biết mà đạt được trạng thái này, thì họ cho rằng nó là đại giác, bèn gạt bỏ nghi tình, không chịu tham cứu sâu sắc hơn nữa. Cho dầu ở mức độ nào đó có thể họ nhập được phần nào chân lý, nhưng họ không thực chứng rằng mệnh căn chưa đoạn. Vì vậy, thứ mà họ đạt được hãy còn nằm trong khuôn khổ của cái dụng của lý luận thức tâm (lấy thức tâm ra mà so đo). Toàn thân họ là bệnh, không phải là Thiền. Họ không nhập lý sâu và chuyển thân quá sớm. Dầu họ có thể hiểu biết sâu sắc, nhưng không thể áp dụng được những hiểu biết này. Dầu họ có "hoạt cú" cũng vẫn cứ phải nuôi dưỡng ôm ấp nó ở nơi bờ nước, hay trong rừng rậm. Nhất là không được vội muốn làm bậc Thiền sư, hoặc mê mờ tự tôn tự đại. Thứ tư là nên biết rằng khi mới dụng tâm, phát khởi được nghi tình, cái nghi tình kết tại một khối. Cứ để cái nghi tình tự khai mở, mới được thụ dụng. Không vậy, chỉ mới kiến giải phần nào về lý, bèn buông bỏ nghi tình. Lúc ấy quả là chết cũng không được, quả là muốn thấu triệt nghi tình cũng không được. Như thế chỉ có danh là tham Thiền chứ có cái thực của sự tham Thiền, rốt cuộc một đời luống qua. Chỉ muốn thông tay vào chợ triền, có hại gì mà không tham vấn các bậc thiện tri thức! Các bậc thiện tri thức ấy là các y vương vĩ đại có thể chữa được các bệnh nặng. Họ cũng là các bậc đại thí chủ, có thể bố thí theo ý nguyện của tha nhân. Nhất là không được sanh ý tưởng tự mãn không chịu đi tham vấn các bậc thiện tri thức. Nên biết rằng không chịu tham vấn là vì chấp kỷ kiến. Các bệnh nặng trong Thiền chẳng bệnh nào nặng hơn bệnh này. Thứ năm là hành giả tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp Thân, thấy được toàn thể cõi đất ánh sáng rực rỡ, không một tơ hào chướng ngại, bèn muốn ôm giữ trạng thái ấy, không chịu buông tay, 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 đầu 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." (Khắp cả pháp giới thành cơm cả, tha hồ chúi mũi vào và ăn cho no). Như vậy, nếu ở giai đoạn này mà hành giả không thể làm được điều này (không chúi mũi vào và ăn cho no), thì cũng như kẻ ngồi cạnh 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 tỏ trí huệ này bằng cách sau khi Ngộ rồi bèn đi tham vấn các bậc Thiền sư để tự cải thiện mình nhiều hơn. Hành giả nào bám víu vào sự thực chứng của mình và không chịu đi tham vấn các bậc Thiền sư, những người có thể nhổ đinh gỡ chốt cho mình, là người tự lừa dối chính mình. Thứ bảy là hành giả tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp Thân, người ấy nhìn núi không còn là núi, thấy sông chẳng còn là sông. Toàn thể cõi đất bỗng đầy đủ chẳng còn thiếu thứ gì. Nhưng vừa chợt nảy sinh một cái tâm phân biệt, trước mặt liền như có chướng ngại, ngăn che thân tâm. Khi người ấy muốn thực hiện Pháp Thân của mình cũng không được, phá cũng không thấu qua được. Có khi đề khởi thì nó như có, mà khi phóng hạ nó lại như không. Tôi gọi đó là người mở miệng ra thở chẳng được, mà động thân cất bước cũng chẳng xong. Chính vào lúc anh ta chẳng làm gì được cho mình. Khi anh ta đạt đến

trạng thái đó, toàn thân là bệnh, chứ không phải là Thiền. Cái điểm mà người xưa dụng tâm thuần nhất, khi phát khởi được nghi tình, nhìn núi không là núi, thấy sông chẳng là sông, chẳng sanh tâm phân biệt, chẳng móng khởi niệm nào khác. Khăng khăng kiên định sẵn tới, và rồi bất thành linh phá vỡ được khối nghi, toàn thân đều là mắt; nhìn núi là núi như cũ, thấy sông là sông như trước. Sơn hà đại địa từ nơi nào tới? Thực tình, không có thứ gì từng hiện hữu. Hành giả đạt đến cảnh giới này rồi, phải đi đến tham vấn với các bậc Thiền sư. Nếu không chịu tham vấn với các bậc Thiền sư ắt lại lạc đường nữa vì trong con đường 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 huyền, tướng được tạo ra bởi cái nháy mắt. Người ấy toàn thân là bệnh, chứ không phải là Thiền. Một người thật sự đã thâm nhập chân lý phải cảm thấy như vậy:

"Thế giới khoáng nhất tượng,
Cổ kính khoáng nhất tượng.
Hoành thân đương vũ trụ
Cầu kỳ căn trần khí giới
Liều bất khả đắc."

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

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

cái bệnh nguy hiểm nhất. Chỉ như thế hành giả sẽ biết được gốc của loại bệnh này. Ngay cả tất cả mọi người trong đại địa này đều tham Thiền, chẳng một ai được miễn trừ và không bị Pháp Thân bệnh này. Dĩ nhiên, chỉ trừ những người mù và ngu si. Thứ chín là hành giả tham Thiền mà khởi được nghi tình, tương ứng với Pháp Thân, Trên đó hành giả suy tư về những lời nói của các Thiền sư xưa đã nói:

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

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

biệt cũng không phải không dị biệt, mà chúng hỗ tương liên hệ khiến cho nếu không có cái này thì không thể hiểu được cái kia." Thật vậy, nếu 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

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. 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 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 P
Appendix P

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 lạng lẽ chun lỗ rào ra về. Người trong nhà náo động lên, đốt đèn đi tìm khắp nơi, nhưng không thấy gì, nghĩ rằng những tên trộm đã đi mất. Khổ cho người con bây giờ đang nằm trong rương khóa chặt, trong lòng oán trách người cha nhẫn tâm hại mình. Anh ta chết điếng cả người, bỗng dưng nghĩ ra một ý nghĩ hay loé lên trong đầu. Anh ta bèn cào nhẹ bên hông rương làm như tiếng chuột gặm cây. Người nhà bảo chị ở đốt đèn coi lại cái rương. Chị ở vừa đưa chìa khóa mở rương ra là người tù từ trong ấy phóng ra, thổi tắt đèn, xô ngã chị người ở, và chạy thoát ra ngoài. Sau đó người nhà rầm rộ đuổi theo. Thấy bên đường có một cái giếng nước, người con bèn rình 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 thần trở về nhà. Anh ta hết lời trách móc người cha đã nhẫn tâm hại anh suýt lâm nạn. Người cha nói: "Khoan giận cha đã, con ơi, trước hết hãy thuật lại cho cha nghe con thoát thân bằng cách nào?" Người con vừa kể xong những bước phiêu lưu của mình thì người cha phá lên cười và nói: "Tốt quá! Tốt quá! Con tôi đã trở thành nhà nghề rồi!" Qua đây, chúng ta thấy trong Thiền, hành giả phải có một cái nhìn mới phóng vào sự vật, một cái nhìn hoàn

toàn vượt ngoài phạm vi của tình thức. Đúng ra, cái nhìn mới này mở ra trong khi Khả Chân đi đến chỗ cùng lý tuyệt tình. Sư đã vượt ra khỏi giới hạn mà bấy lâu nay Sư luôn có cảm tưởng như bị trời buộc cơ hồ không sao thoát ra được. Thật vậy, đa số hành giả tu Thiền chúng ta đều dừng lại ở giới hạn ấy, chúng ta đã quá dễ dãi để cả quyết rằng chúng ta không thể đi xa hơn. Nhưng với sự trợ giúp của một ai đó có được một cái thấy nội tâm chiếu diệu hơn phóng qua bức màn điên đảo và mâu thuẫn này, sẽ giúp chúng ta bất 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 mẻ. Dường như rõ ràng là người con vẫn ở trong khung cảnh khách quan ấy, nhưng bên trong người con cảm thấy một cách chủ quan như mình tươi trẻ lại, như mình vừa mới tái sinh.

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.

Phụ Lục Q

Appendix Q

Thiền Quán Và Cuộc Sống Hằng Ngày

I. Sự Hội Nhập Thiền Quán Vào Đời Sống Hằng Ngày:

Thường thì người ta tin rằng thiền quán là cái gì rất xa rời với những thực tại tầm thường của cuộc sống. Họ nghĩ rằng muốn tu tập thiền quán họ phải từ bỏ cuộc đời, rút lui khỏi những sinh hoạt thường nhật và tự sống ẩn dật trong những vùng rừng núi xa xăm. Ý nghĩ này không hoàn toàn sai, vì tâm của chúng ta như một bầu khí hoang. Muốn cho cái tâm khí hoang này được thuần thực, chúng ta cần phải có một nơi yên tĩnh để công phu tu tập mà không bị quấy nhiễu. Tuy nhiên, thiền quán không chỉ nhấn mạnh vào việc tọa thiền, mà thiền nhấn mạnh vào mọi sinh hoạt trên đời này. Nếu chúng ta không thể hòa nhập thiền vào những trạng huống của cuộc sống hằng ngày thì thiền quán là vô dụng. Theo Tông Tào Động, sự hội nhập của Thiền với đời sống hằng ngày phải là nỗ lực chính yếu của mọi hành giả. Tu tập thiền quán không chỉ hạn chế trong những lúc tọa thiền. Nếu chúng ta tinh tấn tu đạo thì chúng ta sẽ thấy rằng ngày nào cũng là ngày tốt. Phật tử thuần thành nên luôn lợi dụng những sinh hoạt hằng ngày cho việc tu Đạo vì Đức Phật luôn nhấn mạnh rằng giác ngộ không phải chỉ đạt được trong khi ngồi thiền, mà là trong bất cứ hoạt động nào từ đi, đứng, nằm, ngồi. Hơn nữa, không ai có thể ngồi thiền hai mươi bốn tiếng đồng hồ trong một ngày cả. Đôi khi chúng ta phải làm việc, ngồi, hay nghỉ ngơi. Phật tử thuần thành nên thực tập thiền quán trong mọi sinh hoạt, luôn điều phục tâm mình, luôn chú ý vào việc mình đang làm mà thôi. Nên nhớ rằng bất cứ lúc nào cũng có thể là lúc của giác ngộ.

II. Thiền Quán Thực Sự Đi Vào Cuộc Sống Hằng Ngày:

Càng đi chúng ta càng khám phá ra rằng triết lý Thiền quán trong cuộc sống hằng ngày quan trọng hơn tất cả những thứ khác. Trong trường hợp mà khoa học không cung ứng một giải đáp thỏa đáng, thì chúng ta phải trông cậy vào phương pháp tư duy của Thiền để soi tỏ

vào bất cứ vấn đề nào được nêu ra. Trước tiên, hành giả phải tìm thấy con đường rồi bắt đầu đi trên đó. Mỗi bước tiến nhờ vào tư duy sẽ đưa người vượt qua lớp sóng của nhân sinh, tiến lần đến cõi hư không của thiên giới và cuối cùng đạt đến giác ngộ viên mãn như Đức Phật. Quán là con mắt trực thị và đồng thời là bước chân trên con đường chân thực. Thiền định và quán là thấu kính trong đó những đối tượng bên ngoài bị hội tụ để rồi phân tán và khắc ấn tượng lên mặt của những âm bản bên trong. Sự tập trung vào thấu kính này chính là định (samadhi) và định càng sâu thì giác ngộ càng mau chóng. Những gì khắc đậm hơn vào lớp phim âm bản là huệ (prajna) và là căn bản của những hoạt động trí thức. Qua ánh sáng trí huệ rọi ra bên ngoài, hành giả nhìn và thấy lại cái ngoại giới sai biệt lần nữa rồi theo đó mà hành sự thích nghi vào cuộc sống thực tế. Charlotte Joko Beck viết trong quyển 'Thiền Trong Đời Sống Hằng Ngày': Khi tu tập, chúng ta hầu như đoạn tuyệt với cuộc sống bình thường, và diễn tiến của quá trình này đổi thay tùy theo từng người. Đối với một số người, tùy theo cơ duyên và hoàn cảnh riêng, quá trình này diễn ra một cách êm ả và sự giải thoát sẽ đến chậm. Đối với một số người khác, quá trình này diễn ra một cách dồn dập, theo từng đợt sóng cảm xúc. Như một con đập bị vỡ. Chúng ta sợ bị tràn ngập. Cứ như thể chúng ta đã dựng lên một bức tường ngăn cách chúng ta với đại dương, và khi đập vỡ, nước lại nhập với nước, giải thoát nhẹ nhõm, vì nước có thể cùng cuộn cuộn trôi đi với mọi dòng chảy trong bao la của đại dương.

III. Tâm Luôn Định Vào Sự Tư Duy Tĩnh Mặc:

Khi định tâm vào tư duy tịnh mặc, những sinh hoạt hằng ngày đều được giữ có chừng mực. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, có một quá trình riêng biệt nơi Thiền tông. Khi định tâm vào tư duy tịnh mặc, một 'công án' được đặt ra cho hành giả để trải nghiệm khả năng tiến bộ đến tổ ngộ. Khi nhận một công án, hành giả bắt đầu tĩnh tọa nơi thiền đường. Ngồi thoải mái, chân kiết già, thân ngay ngắn và thẳng lưng, tay kiết thiền ấn, mắt mở nửa chừng. Đây gọi là tọa thiền, có thể kéo dài trong nhiều ngày đêm. Những sinh hoạt hằng ngày như ở, ăn, ngủ, tắm, vân vân đều được giữ có chừng mực. Im lặng được tuyệt đối tuân giữ; tức là khi tọa thiền, thọ thực hay tẩy trần, không ai được nói lời nào cũng như không gây ra tiếng động nào. Thỉnh thoảng có xảy ra cuộc đối thoại gọi là 'vấn đáp'

giữa hành giả và thiền sư được mệnh danh là tu học thiền hay ‘vân thủy,’ hành giả nêu những thắc mắc và vị thiền sư trả lời hoặc bằng ẩn dụ hay quát mắng. Khi hành giả đã sẵn sàng để giải quyết vấn đề, ông ta đến viếng sư phụ nơi phương trượng, trình bày những gì đã thấu hiểu và xin được giải quyết công án. Nếu thiền sư đắc ý, ngài sẽ nhận cho là đắc đạo; nếu không, hành giả lại tiếp tục thiền quán thêm nữa.

Khi định tâm vào tư duy tịnh mặc, bạn sẽ nắm được cái "Vô". Bạn chứng được cái chân tâm bình an, vốn hằng hữu và luôn cùng bạn đồng hành. Maurine Stuart viết trong quyển 'Âm Thanh Vi Tế': Nhiều người nói với tôi: "Đến Thiền đường, ngồi trong bình an, tĩnh lặng, thật tuyệt, nhưng khi về đến nhà, chúng tôi phải làm gì?" Đây là một bài trắc nghiệm quan trọng, một công án lớn cho mỗi người chúng ta. Chúng ta phải xử sự thế nào với cuộc sống hằng ngày? Chúng ta thường nghĩ: "Tôi có bao nhiêu đam mê, bao nhiêu lo âu, bao nhiêu điều xảy ra trong cuộc sống, làm sao tôi giữ tâm thức được bình an?" Thiền sư Đạo Nguyên Hy Huyền nói rằng ở đâu có nhiều đất sét, Phật càng to hơn. Đại sư muốn ví đất sét với những đam mê trần tục. Hoa sen mọc lên ở đâu? Từ trong bùn. Nếu ai đó nói với tôi: "Tôi không bao giờ nổi cáu, tôi không bao giờ ganh tỵ," tôi sẽ nghĩ: "Có thật không?" Chúng ta luôn vướng những cảm xúc như thế và chính những cảm xúc đó nuôi dưỡng công phu tu tập của chúng ta. Vì vậy, tôi xin các bạn đừng nghĩ rằng mình phải giữ tuyệt đối thanh thản, bình tâm, luôn luôn không vướng mắc bất cứ thứ gì. Điều này là không thể. Nó không phải là khả năng con người của chúng ta. Nhưng nhờ tu tập, khi cảm xúc mạnh như cơn giận nổ ra, khi người bạn bùng lên cơn thịnh nộ, chính là vào lúc đó, bạn nắm được cái "Vô". Bạn chứng được cái chân tâm bình an, vốn hằng hữu và luôn cùng bạn đồng hành.

IV. Mọi Khoảnh Khắc Đều Phải Được Tu Tập:

Với mọi khoảnh khắc đều được tu tập trong đời sống, chúng ta sẽ có nhiều cơ hội hơn để thấy sự vật như chúng là. Theo Charlotte Joko Beck trong quyển 'Thiền Trong Đời Sống Hằng Ngày', việc tu tập thông minh chỉ dựa vào một điều duy nhất: cái sợ từ trong căn bản của sự hiện hữu của con người, nỗi lo sợ về việc "Tôi không tồn tại". Và tất nhiên là tôi không tồn tại, nhưng đó là điều sau cùng mà tôi muốn biết. Tôi vô thường trong hình hài của con người, bề ngoài có vẻ bền vững nhưng thật ra đang thay đổi một cách nhanh chóng. Tôi sợ phải

thấy cái tôi đích thực: một trường năng lượng đang thay đổi một cách liên tục. Tôi không muốn như vậy. Vì vậy, tu tập chân chính là tập trung vào nỗi sợ hãi này. Cái sợ có nhiều dạng khác nhau như suy nghĩ, tự biện, phân tích, và tưởng tượng mộng mơ. Với tất cả những động thái đó chúng ta tạo ra một lớp mây phủ nhằm giữ cho chúng ta an toàn trong cái tu tập vờ vĩnh. Tu tập chân chính không là sự an toàn, nó là tất cả mọi thứ trừ sự an toàn. Nhưng chúng ta không thích điều đó, vì thế chúng ta bị ám ảnh với những nỗ lực nóng sốt nhằm đạt được phiên bản của giấc mơ riêng của chúng ta. Việc tu tập mê muội như vậy tự nó chỉ là một đám mây mù khác ngăn cách giữa chúng ta và thực tại. Điều quan trọng duy nhất là phải thấy sự vật không bằng quan điểm chủ quan: thấy sự vật như chúng là. Khi rào cản cá nhân được gỡ bỏ, tại sao chúng ta cần phải đặt cho nó cái tên gì nữa? Chỉ cần chúng ta sống cuộc sống của mình. Và khi chết đi, chỉ cần chết. Không có vấn đề gì nữa.

V. Mỗi Khoảnh Khắc Đều Là Cơ Hội Để Cho Chúng Ta Trải Nghiệm Cái Gì Đó:

Khi việc tu tập Thiền chân chính vẫn được thực hiện trong sinh hoạt hằng ngày của chúng ta, mỗi khoảnh khắc đều là cơ hội để cho chúng ta trải nghiệm cái gì đó, để cho chúng ta mở đôi mắt ra để thấy rõ hơn. Maurine Stuart viết trong quyển Âm Thanh Vi Tế: "Không có thứ gì thiêng liêng; mà cũng không có thứ gì không phải là sự tu tập tâm linh. Bạch Ẩn Huệ Hạc, vị đại Thiền sư vào thế kỷ thứ XVIII ở Nhật Bản, người đã phục hồi sức sống cho Thiền Tông Nhật Bản, đã lên tiếng cảnh báo chống lại việc tin rằng Thiền tông đòi hỏi phải quyết liệt từ bỏ mọi lo toan của thế gian. Việc tu tập Thiền chân chính vẫn được thực hiện trong sinh hoạt hằng ngày của chúng ta. Khi nấu ăn, chúng ta nhập sâu vào tam muội nấu ăn. Khi dọn dẹp sạch sẽ, chúng ta nhập sâu vào tam muội dọn dẹp sạch sẽ. Tình trạng tam muội này không phải là một sự trống rỗng, một trạng thái sững sờ, một trạng thái tâm hững hờ. Nó là trạng thái hiện tại sống động và tỉnh thức thâm sâu, và lẽ dĩ nhiên là nó có thể mang lại hồng phúc. Chúng ta có thể có được trạng thái tỉnh thức thâm sâu đến độ có thể nghe được tiếng tro tàn của cây nhang đang rơi. Mỗi một sinh hoạt của chúng ta, khi được toàn tâm toàn ý hoàn thành, không dằn vặt hay so đo, đều là cơ hội để cho chúng ta trải nghiệm cái gì đó, để cho chúng ta mở đôi mắt

ra để thấy rõ hơn. Khi chúng ta buông bỏ sự chấp ngã với vạn vật, chúng ta sẽ tìm thấy có điều gì đó tuyệt vời, điều gì đó luôn hiện diện, mà chúng ta chưa bao giờ không có nó."

VI. Thiên Quán Trong Đời Sống Sẽ Giúp Chúng Ta Kinh Nghiệm Được Tự Thân:

Chúng ta có thể quan sát diễn tiến của sự việc, nhưng không thể quan sát kinh nghiệm; chỉ có Thiên quán trong đời sống sẽ giúp chúng ta kinh nghiệm được tự thân. Charlotte Joko Beck viết trong quyển 'Thiền Trong Đời Sống Hằng Ngày': Chúng ta có thể quan sát diễn tiến của sự việc, nhưng không thể quan sát kinh nghiệm. Vào lúc chúng ta quan sát một sự kiện, nó đã là quá khứ, nhưng kinh nghiệm không bao giờ là quá khứ. Vì vậy kinh sách nói rằng chúng ta không thể chạm vào nó, trông thấy nó, nghe thấy nó, suy nghĩ về nó, vì vào giây phút chúng ta dự định làm như thế, đã hình thành một khoảng thời gian và khoảng cách (sự pháp giới, thế giới hiện tượng). Khi tôi quan sát cánh tay của tôi đưa lên, nó không phải là tôi. Khi tôi quan sát các ý niệm của tôi, chúng cũng không phải là tôi. Khi tôi nghĩ: "Áy là tôi", tôi muốn ngoại xuất "cái tôi". Tuy nhiên, thật sự, khi tôi quan sát bất kỳ thứ gì của tôi, kể cả một cái gì đó thú vị liên quan mật thiết với tôi, đó cũng không phải là tôi. Đó là ứng xử của tôi, sự pháp giới. Con người của tôi đang là cũng chỉ là kinh nghiệm tự thân, vĩnh viễn xa lạ. Khi tôi gọi tên, nó đã đi xa rồi.

VII. Chúng Ta Thật Sự Sống Từng Mỗi Giây Phút, Mỗi Khoảnh Khắc Của Chúng Ta:

Khi có Thiền tập trong sinh hoạt hằng ngày của chúng ta, là chúng ta không lãng phí ngày giờ, mà ngược lại chúng ta thật sự sống từng mỗi giây phút, mỗi khoảnh khắc của chúng ta. Theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh, trong phòng tiền sảnh một Thiền viện, trên một tấm bản gỗ, người ta ghi bốn dòng chữ và dòng cuối cùng là "Đừng lãng phí cuộc đời của bạn." Cuộc đời của chúng ta được tạo thành từ ngày và giờ và mỗi giờ đều quý giá. Chúng ta có từng phí phạm những ngày và giờ của chúng ta không? Chúng ta có đang phí phạm cuộc sống của chúng ta không? Đây là những câu hỏi hệ trọng. Tu tập theo Phật là sống từng mỗi giây phút. Khi tu tập ngồi hay đi, chúng ta có những

phương tiện để làm chuyện này một cách toàn hảo. Thời gian còn lại trong ngày, chúng ta cũng tu tập. Điều đó khó hơn, nhưng có thể làm được. Thiền tọa hay thiền hành phải được trải dài suốt ngày đến những lúc không đi và không ngồi. Đó là nguyên tắc căn bản của Thiền quán.

VIII. Đừng Đổ Thừa Cho Bất Cứ Thứ Gì Cản Trở Không Cho Chúng Ta Tu Tập Thiền Quán:

Có lần Thiền sư Vạn An đã nói: "Đừng nói rằng những kẻ thế tục, vì sống trong một thế giới đầy nhục cảm và dục vọng, khó mà ngồi xuống và quán tưởng, cũng đừng nói rằng vì bận nhiều việc quá nên khó định tâm, hoặc vì công tác hay công việc làm ăn nên không thể tu tập Thiền được, và cũng đừng nói rằng người nghèo hoặc người bệnh không học đạo được. Tất cả những bùa chữa đó đều xuất phát từ lòng tin yếu ớt và từ ý niệm rất nông cạn về giác ngộ. Nếu bạn thấy sự sanh tử là một vấn đề nghiêm túc và hiểu rằng thế giới thực sự là vô thường, ý chí giác ngộ của bạn sẽ mạnh lên và cái tâm vị kỷ, tự ngã, tự kiêu và tham lam sẽ dần dần biến mất và bạn sẽ đến học Đạo, bằng tọa Thiền, trong đó, nguyên lý và sự kiện là một. Hãy tưởng tượng giữa đám đông, bạn vừa lạc mất đứa con một của bạn, hay bạn vừa đánh rơi một viên ngọc quý vô giá. Bạn có cam chịu để đứa con của bạn hoặc viên ngọc mất đi, chỉ vì bị đám đông xô đẩy hay không? Hoặc ngay cả vì bận ngập đầu, vì quá nghèo, hoặc bệnh hoạn, bạn sẽ không đi tìm đứa con của bạn hay sao? Cho dầu phải chui vào giữa đám đông dày đặc, nhốn nháo, và tiếp tục đi tìm kiếm suốt cả đêm, tâm trí bạn có yên ổn cho đến khi tìm lại được đứa con hoặc viên ngọc quý không?"

IX. Chúng Ta Có Thể Dùng Công Việc Để Tu Tập Thiền Quán, Điều Này Giúp Chúng Ta An Trú Trong Hiện Tại Và Tập Trung Tư Tưởng:

Bernard Glassman and Rick Fields viết trong quyển "Trừ Phòng Giáo Chỉ": "Thực sự có chánh mạng giữa lòng của Thiền, bởi vì có một thành phần bí mật mà Thiền Phật giáo gọi là 'Lao động tu tập'. Trong Thiền, tọa thiền là một cách tu tập, nhưng nó không phải là cách duy nhất. Chúng ta cũng có thể thiền quán trong lúc làm việc. trong tu tập tọa thiền, chúng ta tập trung vào việc hít thở hay vào một công án.

Trong 'Samu' hoặc tu tập trong lao tác, chúng ta chú tâm vào công việc của mình. Nếu chúng ta đang cắt cỏ, chúng ta chỉ cắt cỏ. Nếu chúng ta rửa chén, chúng ta chỉ rửa chén. Và nếu chúng ta đang nhập dữ liệu vào máy vi tính, chúng ta chỉ nhập dữ liệu vào máy vi tính. Khi toàn tâm toàn ý vào công việc theo cách này, không có mục tiêu nào. Chúng ta không tự nói: 'Ồ, khi nào thì công việc chấm dứt đây?' hoặc 'Tôi đang làm việc để kiếm tiền.' Chúng ta đang làm việc một cách đơn giản và đầy đủ trong khoảnh khắc hiện tại. Khi chúng ta làm việc theo cách này, chúng ta không lãng phí năng lượng vào những lo âu về những việc lẽ ra chúng ta đã làm trong quá khứ hoặc những gì đó sẽ làm trong tương lai. Đúng hơn, chúng ta dùng công việc để tu tập thiền quán, điều này giúp chúng ta trú trong hiện tại và tập trung tư tưởng. Khi chúng ta làm việc bằng cách này, thay vì làm cho chúng ta mệt nhọc, công việc sẽ thực sự mang lại cho chúng ta năng lượng và sự yên ổn trong tâm thức."

Meditation and Daily Activities

I. Fusion of Zen with Everyday Life:

Sometimes people believe that meditation is something very remote from the ordinary concerns of life. They think that in order to practice meditation they must renounce their ordinary life or give up their daily routines, withdraw from life and seclude themselves in remote forests. This idea is not completely wrong because our minds are like wild monkeys. To discipline a wild-monkey mind, it is helpful to have a quiet place, where one can practice undisturbed. However, meditation is not emphasizing only in the moment of sitting meditation, but it emphasizes in all activities of life. If we can not fuse our meditation with the circumstances of everyday life, meditation is useless. According to the Soto Sect, the fusion of Zen with everyday life is the central effort of any practitioner. The practice of Zen should not be confined only to the periods of sitting in meditation, but should be applied to all the activities of daily life. If we are diligent in cultivating the way, we will find that every day is a good day. Sincere Buddhists must always try to take advantage of daily activities to practice the Way because the Buddha always emphasized that

enlightenment can be attained not only when sitting in meditation, but when engaged in any kind of activity: walking, standing, reclining, or sitting. Besides, no one can sit in meditation for twenty-four hours a day. Sometimes we must work, sit, or rest. Sincere Buddhists should always practice meditation in all activities, should try to keep the mind under control, concentrate and be mindful only on what we are doing and nothing else. Remember that any moment can be a moment of enlightenment.

II. Zen Really Enters Daily Life Activities:

As we go on, we discover that philosophy of Daily Zen is much more important than anything else. In case science and philosophy do not give a satisfactory result, we must resort to the meditative method of Zen in order to get insight into any given problem. First, find out your way and begin to walk on it. The foot acquired by meditation can carry you across the wave-flux of human life, and over and above the air region of the heavenly world and finally make you perfect and enlightened like the Buddha. Contemplation is the eye which gives insight, and, at the same time, the foot which procures a proper walk. Zen (meditation and concentration) is the lens on which diverse objects outside will be concentrated and again dispersed and impressed on the surface of the negative plates inside. The concentration on the lens itself is concentration (samadhi) and the deeper the concentration is, the quicker the awakening of intuitive intellect. The further impression on the negative film is wisdom (prajna) and this is the basis of intellectual activity. Through the light of reflection (prajna) outwardly, i.e., insight, we see and review the outer world of diversity once again so as to function or act appropriately toward actual life. Charlotte Joko Beck wrote in *Everyday Zen*: "When we practice we're cutting deep into our life as we've known it, and the way this process unfolds varies from person to person. For some people, depending on their personal conditioning and history, this process may go smoothly, and the release is slow. For others it comes in waves, enormous emotional waves. It's like a dam that bursts. We fear being flooded and overwhelmed. It's as though we've walled off apart of the ocean, and when the dam breaks the water just rejoins that which it truly is; and it's

relieved because now it can flow with the current and vastness of the ocean."

III. To Concentrate One's Mind in Silent Meditation:

To concentrate one's mind in silent meditation, all daily activities should be regulated properly. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, there is a peculiar process in Zen. To concentrate one's mind in silent meditation, a koan (public theme) is given to an aspirant to test his qualification for progress towards enlightenment. On receiving a theme, one sits in silence in the Zen hall. One must sit at ease, cross-legged and well-posed with upright body, with his hands in the meditating sign, and with his eyes neither open nor quite closed. This is called sitting and meditating, which may go on for several days and nights. So the daily life, lodging, eating, sleeping, and bathing should be regulated properly. Silence is strictly required and kept; that is, while meditating, dining or bathing, no word should be uttered and no noise should be made. Sometimes a public dialogue called 'question and answer' takes place (also called 'the cloud and water,' the name used for traveling student). The aspirant will ask questions of the teacher who gives answers, hints or scoldings. When a student or any aspirant thinks that he is prepared on the problem, he pays a private visit to the teacher's retreat, explains what he understands and proposes to resolve the question. When the teacher is satisfied, he will give sanction; if not, the candidate must continue meditation.

To concentrate one's mind in silent meditation, then in the very midst of every activity you taste Mu; you realize the true peace of mind that has been there all along. Maurine Stuart wrote in *Subtle Sound*: "People have said to me, 'It's all very well to come to the zendo and sit in peace and quiet, but what do we do when we go home?' That's the big test, the big koan, for all of us. How do we deal with this everyday life? We think, 'I have so many passions, so many things that upset me, so much going on in my life; how do I find peace of mind?' Dogen said that when the clay is plentiful, the Buddha is big. he meant by clay, raw passion, lots of it. Where does the lotus grow? In the mud. if someone tells me, 'I never get angry, I don't have any jealousy in mys nature,' I think, 'Oh, really?' We are constantly dealing with such

emotions, and they fertilize our practice. So please do not feel that you have to be in some absolutely tranquil, serene, permanently detached condition. This is not possible. It is not human. But because of this practice, when some deep emotion like anger takes hold, when your whole body is blazing with it, then in the very midst of it you taste Mu; you realize the true peace of mind that has been there all along. You have never been without it."

IV. Every Moment Must Be Moment of Practice in Life:

With every moment is moment of practice in life, we will have more opportunities to see things as they are. According to Charlotte Joko Beck in *Everyday Zen*, intelligent practice always deals with just one thing: the fear at the base of human existence, the fear that I am not. And of course I am not, but the last thing I want to know is that. I am impermanence itself in a rapidly changing human form that appears solid. I fear to see what I am: an ever-changing energy field. I don't want to be that. So good practice is about fear. Fear takes the form of constantly thinking, speculating, analyzing, fantasizing. With all that activity we create a cloud cover to keep ourselves safe in make-believe practice. True practice is not safe; it's anything but safe. But we don't like that, so we obsess with our feverish efforts to achieve our version of the personal dream. Such obsessive practice is itself just another cloud between ourselves and reality. The only thing that matters is seeing with an impersonal searchlight: seeing things as they are. When the personal barrier drops away, why do we have to call it anything? We just live our lives. And when we die, we just die. No problem anywhere.

V. Each Moment is an Opportunity to Experience Something:

When True Zen practice is carried on in the midst of activities, each moment is an opportunity to experience something, to open our eyes more clearly. Maurine Stuart wrote in *Subtle Sound*: "There is nothing that is sacred; nothing that is not spiritual practice. Hakuin, that wonderful eighteenth-century Zen master who restored the vitality of Zen in Japan, warned against the belief that Zen requires the forceful rejection of all worldly concerns. True Zen practice is carried on in the midst of activity. When we are cooking, we are in deep cooking

samadhi. When we are cleaning, we are in deep cleaning samadhi. This condition, samadhi, is not a vacancy, a stupor, a space-out state of mind. It is a deeply awake, alert, vividly present condition, and of course, it may be blissful. We may be so vividly awake we can hear the ash from the incense fall. Each of the activities we are engaged in, when given our full attention, without any feeling of resentment or comparison, is an opportunity to experience something, to open our eyes more clearly. When we let go of our egocentric hold on things, we find that something wonderful is there, something that has always been there; we have never been without it."

VI. Zen Practices in Daily Life Can Help Us Experiencing Ourselves:

We can observe behavior, but we cannot observe experience; only Zen practices in daily life can help us experiencing ourselves. Charlotte Joko Beck wrote in *Everyday Zen*: "Behavior is what we observe. We cannot observe experience. By the time that we have an observation about an event, it's past, and experience is never in the past. That's why the sutras say that we can't touch it, we can't see it, we can't hear it, we can't think about it, because the minute we attempt to do that, time and separation (our phenomenal world) have been created. When I observe my arm lifting, it's not me. When I observe my thoughts, they're not me. When I think, 'This is me,' I try to protect the 'me.' In fact, however, whatever I observe about myself, even though it's an interesting phenomenon with which I am closely associated, is not me. That's my behavior, the phenomenal world. Who I am is simply experiencing itself, forever unknown. The moment I name it, it is gone."

VII. We Truly Live in Each Minute, each Moment of Our Life:

When Zen practice is carried on in the midst of activities, we don't waste your life, but on the contrary, we truly live in each minute, each moment of our life. According to Zen Master Thich Nhat Hanh in *'Being Peace'*: "On the wooden board outside of the meditation hall in Zen monasteries, there is a four-line inscription. The last line is, 'Don't waste your life.' Our lives are made of days and hours, and each hours is precious. Have we wasted our hours and our days? Are we wasting

our lives? These are important questions. Practicing Buddhism is to be alive in each moment. When we practice sitting or walking, we have the means to do it perfectly. During the rest of the day, we also practice. It is more difficult, but it is possible. The sitting and the walking must be extended to the non-walking, non-sitting moments of our days. That is the basic principle of meditation."

VIII. Do Not Blame on Anything That Stops Us from Meditation Practice:

Zen Master Man-an once said, "Do not say that it is harder for lay people living in the world of senses and desires to sit and meditate, or that it is hard to concentrate with so many worldly duties, or that one with an official or professional career cannot practice Zen, or that the poor and the sickly do not have the power to work on the Way. These excuses are all due to impotence of faith and superficiality of the thought of enlightenment. If you observe that the matter of life and death is serious, and that the world is really impermanent, the will for enlightenment will grow, the thieving heart of egoism, selfishness, pride, and covetousness will gradually die out, and you will come to work on the Way by sitting meditation in which principle and fact are one. Suppose you were to lose your only child in a crowd or drop and invaluable gem: do you think you would let the child or the jewel go at that, just because of the bustle and the mob? Would you not look for them even if you had a lot of work to do or were poor or sickly? Even if you had to plunge into an immense crowd of people and had to continue searching into the night, you would not be easy in mind until you had found and retrieved your child or your jewel."

IX. We Can Use Our Work As a Meditation Practice That Helps Us Stay in the Present and Aids Our Concentration:

Bernard Glassman and Rick Fields wrote in *Instructions to the Cook*: "Right livelihood is really at the heart of Zen, because of a 'secret ingredient' that Zen Buddhism call 'work-practice.' In Zen, sitting meditation, or zazen, is one way to practice, but it's not the only way. We can also meditate while we work. In sitting meditation practice, we concentrate on our breath or a koan. In 'samu' or work-

practice, we concentrate on our work. If we are cutting grass, we just cut the grass. If we are washing the dishes, we just wash the dishes. And if we are entering data into a computer, we just enter data into the computer. When we concentrate fully on our work in this way, there is no goal. We're not saying, 'Oh, when is this work going to end?' or 'I'm working to gain some money.' We're simply working, fully present in the moment. When we work in this way, we don't waste energy by worrying about all the things we should have done in the past or all the things we might do in the future. Rather, we use our work as a meditation practice that helps us stay in the present and aids our concentration. When we work in this way, instead of making us tired, our work actually give us energy and peace of mind."

Phụ Lục R ***Appendix R***

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?"

Tài Liệu Tham Khảo

References

1. An Annotated Bibliography Of Selected Chinese Reference Works, Ssu-yu Teng & Knight Biggerstaff, London, UK, 1950.
2. Bá Trương Ngữ Lục, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2012.
3. Beat Stress With Meditation, Naomi Ozanic, London, UK, 1997.
4. Bích Nham Lục, Thiền Sư Viên Ngộ, dịch giả, Thích Thanh Từ, 1995.
5. Biện Chứng Giải Thoát Trong Giáo Lý Trung Hoa, Nghiêm Xuân Hồng, NXB Xuân Thu, 1967.
6. The Blue Cliff Record, translated into English by Thomas Cleary & J.C. Cleary, Boston Massachusetts, U.S.A., 1977.
7. Book Of Serenity, Thomas Cleary, Boston, Massachusetts, U.S.A., 1988.
8. Bồ Đề Đạt Ma Quán Tâm Pháp, Việt dịch Minh Thiện, 1972.
9. Buddhism In China, Kenneth K. S. Ch'en, Princeton, New Jersey, U.S.A., 1964.
10. Buddhism Is Not What You Think, Steve Hagen, New York, U.S.A., 1999.
11. A Buddhist Bible, Rebert Aitken, Boston, Massachusetts, U.S.A., 1938.
12. Buddhist Meditation, Edward Conze, 1956.
13. The Buddhist Teaching Of Totality, Garma C.C. Chang, New Delhi, 1992.
14. Calm and Insight, Bhikkhu Khantipalo, 1981.
15. Calming The Mind, Gen Lamrimpa, 1992.
16. Calming The Mind and Discerning The Real, Tsong-Kha-Pa, English Translator Alex Wayman, 1978.
17. The Chan Handbook, Ven. Master Hua, Ukiah, CA, U.S.A., 2004.
18. Chứng Đạo Ca, thiền sư Huyền Giác, dịch giả Trúc Thiên, 1970.
19. The Connected Discourses of the Buddha, translated from Pali by Bhikkhu Bodhi, 2000.
20. Công Ấn Của Phật Thích Ca Và Tổ Đạt Ma, Thích Duy Lực, Santa Ana, CA, U.S.A., 1986.
21. Danh Từ Thiền Học Chú Giải, Thích Duy Lực, Thành Hội PG TPHCM, 1995.
22. The Diamond Sutra and The Sutra Of Hui-Neng, A.F. Price and Wong Mou-Lam, 1947.
23. The Diary Of A Meditation Practitioner, Dr. Jane Hamilton Merrit, U.S.A., 1960.
24. Directing To Self Penetration, Tan Acharn Kor Khao-suan-luang, Bangkok, 1984.
25. Essays In Zen Buddhism, Daisetz Teitaro Suzuki, 1949.
26. Essentials Of Insight Meditation, Ven. Sujiva, Malaysia, 2000.
27. The Flower Ornament Scripture, Shambhala: 1987.
28. The Gateless Barrier, Robert Aitken, San Francisco, CA, U.S.A., 1990.
29. Generating The Mind Of Enlightenment, The Dalai Lama XIV, 1992.
30. A Heart As Wide As The World, Sharon Salzberg, Boston, Massachusetts, U.S.A., 1997.
31. Hiểu Về Trái Tim, Thích Minh Niệm, NXB Trẻ, V.N., 2010.
32. The Holy Teaching Of Vimalakirti, Robert A.F. Thurman: 1976.
33. How To Get From Where You Are To Where You Want To Be, Cheri Huber, 2000.
34. Hương Thiền, Thích Nhật Quang, NXB TPHCM, 2001.
35. The Illustrated Encyclopedia Of Zen Buddhism, Helen J. Baroni, Ph.D., NY, U.S.A., 2002.
36. Im Lặng Là Tiếng Động Không Ngừng, Thích Giác Nhiệm, VN, 2004.
37. An Index To The Lankavatara Sutra, D.T. Suzuki, New Delhi, India, 2000.
38. In This Very Life, Sayadaw U. Pandita, 1921.
39. In This Very Moment, James Ishmael Ford, Boston, U.S.A., 1996.
40. An Index to the Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1934.
41. Insights, Ven. Master Hsuan Hua, Ukiah, CA, U.S.A., 2007.
42. Insight Meditation, Joseph Goldstein, 1993.

43. *The Intention Of Patriarch Bodhidharma Coming From The West*, Ven. Master Hsuan Hua, Burlingame, CA, U.S.A., 1983.
44. *An Introduction To Zen Buddhism*, D.T. Suzuki, 1934.
45. *It's Easier Than You Think*, Sylvia Boorstein, 1995.
46. *Journey Without Goal*, Chogyam Trungpa, 1981.
47. *Just Add Buddha!*, Franz Metcalf, Berkeley, CA, U.S.A., 2004.
48. *Kim Cang Giảng Giải*, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
49. *Kinh Pháp Bảo Đàn*, Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2007.
50. *Lịch Sử Thiền Học*, Ibuki Atsushi, dịch giả Tàn Mộng Tử, NXB Phương Đông, VN, 2001.
51. *The Lion Roar*, David Maurice, NY, U.S.A, 1962.
52. *Living Buddhist Masters*, Jack Kornfield, Santa Cruz, CA, U.S.A., 1977.
53. *Living In The State Of Stuck*, Marcia J. Scherer, Santa Cruz, CA, U.S.A., 1996.
54. *The Long Discourses of the Buddha*, translated from the Pali by Maurice Walshe, 1987.
55. *Luminous Mind*, Joel and Michelle Levey, CA, U.S.A., 1999.
56. *Mã Tổ Ngữ Lục*, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2012.
57. *Meditation*, Eknath Easwaran, Petaluma, CA, U.S.A., 1978.
58. *The Middle Length Discourses of the Buddha*, translated from the Pali by Bhikkhu Nanamoli, edited and revised by Bhikkhu Bodhi, 1995.
59. *The Mind In Early Buddhism*, Ven. Thích Minh Thanh, NXB Tổng Hợp TPHCM, 2001.
60. *Nghiên Cứu Kinh Lăng Già*, D.T. Suzuki, Việt dịch Thích Chơn Thiện & Trần Tuấn Mẫn, GHPGVN Ban Giáo Dục Tăng Ni, 1992.
61. *Nguồn Sống An Lạc*, Thích Từ Giang & Thích Phong Hội, NXB Tôn Giáo Hà Nội, VN, 2001.
62. *Những Vị Thiền Sư Đường Thời*, Jack Kornfield, dịch giả Tỳ Kheo Minh Thiện, NXB TPHCM, 1999.
63. *Nirvana In A Nutshell*, Scott Shaw, New York, 2002.
64. *Nơi Ấy Cũng Là Bây Giờ Và Ở Đây*, Jon Kabat-Zinn, dịch giả Nguyễn Duy Nhiên, NY, U.S.A., 1996.
65. *Opening The Hand Of Thought*, Kosho Uchiyama, U.S.A., 2004.
66. *Original Teachings Of Ch'an Buddhism: Selected from Transmission Of The Lamp*, Chang Chung Yuan, 1969.
67. *Ốc Đảo Tự Thân*, Ayya Khema, dịch giả Diệu Đạo, U.S.A., 2002.
68. *Pagodas, Gods and Spirits of Vietnam*, Ann Helen Unger & Walter Unger, NY, U.S.A., 1997.
69. *Pháp Bảo Đàn Kinh*, Cư Sĩ Tô Quế, 1946.
70. *Pháp Bảo Đàn Kinh*, Mai Hạnh Đức, 1956.
71. *Pháp Bảo Đàn Kinh*, Hòa Thượng Thích Mãn Giác, 1985.
72. *Pháp Bảo Đàn Kinh*, Hòa Thượng Minh Trực, 1944.
73. *Pháp Bảo Đàn Kinh*, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
74. *Pháp Bửu Đàn Kinh*, Hòa Thượng Thích Từ Quang, 1942.
75. *Pháp Hành Thiền Tuệ*, Tỳ Kheo Hộ Pháp, NXB Tôn Giáo, 2000.
76. *Pháp Môn Tọa Thiền*, Hòa Thượng Thích Giác Nhiên, 1960.
77. *Phật Dạy Luyện Tâm Như Chấn Trâu*, Tâm Minh Ngô Tằng Giao, NXB Phương Đông, VN, 2010.
78. *Phật Giáo Thiền Tông*, Muso, dịch giả Huỳnh Kim Quang, 1996.
79. *Phật Pháp Căn Bản (Việt-Anh)—Basic Buddhist Doctrines*, 08 volumes, Thiện Phúc, USA, 2009.
80. *Pointing The Way*, Bhagwan shree Rajneesh, India, 2006.
81. *The Practice of Zen*, Chang Chen Chi, London, UK, 1959.
82. *Practicing The Dhamma With A View To Nibbana*, Radhika Abeysekera, Sri Lanka, 2008.
83. *Pure Land Zen-Zen Pure Land*, Letters From Patriarch Yin Kuang, translated by Master Thích Thiên Tam, Second edition, 1993.

84. *The Pursuit Of Happiness*, David Pond, Woodbury, MN, 2008.
85. *Sayings Of Buddha*, The Peter Pauper Press, New York, U.S.A., 1957.
86. *The Shambhala Dictionary Of Buddhism & Zen*, Ingrid Fischer-Schreiber & Michael Diener, translated by Michael H. Kohn, Boston, U.S.A., 1991.
87. *Shobogenzo: book 1, book 2, book 3, and book 4*, Zen Master Dogen, translated into English by Gudo Nishijima & Chodo Cross, London, UK, 1994.
88. *A Short History Of Buddhism*, Edward Conze, London, UK, 1980.
89. *Sixth Patriarch's Sutra*, Tripitaka Master Hua, 1971.
90. *Soi Gương Ngữ Hạnh Thiền Môn*, Thích Quảng Hiển, NXB Tôn Giáo Hà Nội, VN, 2006.
91. *Sống Thiền*, Eugen Herrigel, Việt dịch Thích Nữ Trí Hải, VN, 1989.
92. *A Still Forest Pool*, Achaan Chah, compiled and edited by Jack Kornfield & Paul Breiter, Wheaton, Illinois, U.S.A., 1985.
93. *Studies in Ch'an and Hua-Yen*, Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, Honolulu, 1983.
94. *Studies in The Lankavatara Sutra*, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1930.
95. *The Supreme Science Of The Buddha*, Egerton C. Baptist, San Diego, CA, U.S.A., 1955.
96. *Suramgama Sutra*, Minh Tâm Lê Đình Thám: 1961.
97. *Sử 33 Vị Tổ Thiền Tông Ấn-Hoa*, Thích Thanh Từ, NXB Tôn Giáo, VN, 2010.
98. *Sự Thực Hành Về Thiền Chỉ Và Thiền Quán*, Khenchen Thrangu, dịch giả Nguyễn Hương, 2004.
99. *Tao Te Ching*, Lao-tsu, Random House, NY, U.S.A., 1972.
100. *Tâm Bất Sinh*, Zen master Bankei, dịch giả Thích Nữ Trí Hải, Hoa Dam Publisher 2005.
101. *Temple Dusk*, Mitsuzuki, translated into English by Kazuaki Tanahashi & Gregory A. Wood, Berkeley, CA, U.S.A., 1992.
102. *That Which You Are Seeking Is Causing You To Seek*, Cheri Huber, 1990.
103. *Thiền Đạo Tu Tập*, Chang Chen Chi, Việt dịch Như Hạnh, North Hills, CA, U.S.A., 1998.
104. *Thiền Định Thực Hành*, Thuần Tâm, Nhà Sách Lê Lai, Saigon, VN, 1970.
105. *Thiền Đốn Ngộ*, Thích Thanh Từ, Tu Viện Chơn Không, VN, 1974.
106. *Thiền & Giải Thoát*, H.T. Tinh Vân, dịch giả Thuận Hùng, NXB Thời Đại, 2010.
107. *Thiền Là Gì?*, Thích Thông Huệ, U.S.A., 2001.
108. *Thiền Lâm Bảo Huấn*, Diệu Hỷ & Trúc Am, dịch giả Thích Thanh Kiểm, NXB Tôn Giáo, 2001.
109. *Thiền Luận*, 3 vols, D.T. Suzuki, dịch giả Trúc Thiên, 1926.
110. *Thiền Sư, Thiện Phúc*, USA, 2007.
111. *Thiền Sư Trung Hoa*, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1995.
112. *Thiền Sư Việt Nam*, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1972.
113. *Thiền Tào Động Nhật Bản*, Amazu Ryuushin, Việt dịch Thích Như Điển, Hannover, Germany, 2008.
114. *Thiền Tâm Từ*, Sharon Salzberg, dịch giả Tỳ Kheo Thiện Minh Trần Văn Huân, NXB Tôn Giáo, 2002.
115. *Thiền Thư Tây Tạng*, Lama Christie McNally, Việt dịch Đại Khả Huệ, NXB Phương Đông, 2010.
116. *Thiền Tông Trực Chỉ*, Thiền sư Thiên Cơ, dịch giả Thích Thanh Từ, 2002.
117. *Thiền Tông Việt Nam Cuối Thế Kỷ 20*, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1991.
118. *Thiền Tứ Niệm Xứ Minh Sát Tuệ*, H.T. Giới Nghiêm, NXB Tôn Giáo 2009.
119. *Thiền Uyển Tập Anh*, Lê Mạnh Thát, NXB TPHCM, 1999.
120. *Thủ Lăng Nghiêm Kinh*, Hòa Thượng Bích Liên, Hòa Thượng Như Phước, Hòa Thượng Từ Quang, 1957.
121. *Thủ Lăng Nghiêm Kinh*, Tâm Minh Lê Đình Thám, 1961.
122. *Thủ Lăng Nghiêm Kinh*, Trí Độ và Tuệ Quang, 1964.

123. *The Three Pillars of Zen*, Roshi Philip Kapleau, 1912.
124. *Thuật Ngữ Duy Thức Học, Giải Minh*, NXB Phương Đông, 2011.
125. *To Be Seen Here And Now*, Ayya Khema, Sri Lanka, 1987.
126. *Three Pillars Of Zen*, Roshi Philip Kapleau, U.S.A., 1962.
127. *Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma*, H.T. Tuyên Hóa, Burlingame, CA, U.S.A., 1983.
128. *Transforming The Mind, His Holiness The Dalai Lama*, London, 2000.
129. *Trung A Hàm Kinh*, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
130. *Trung Bộ Kinh*, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
131. *Trường A Hàm Kinh*, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
132. *Trường Bộ Kinh, Hòa Thượng Thích Minh Châu*: 1991.
133. *Trường Bộ Kinh*, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
134. *Tu Tập Chỉ Quán Tọa Thiền Pháp Yếu*, Thiên Thai trí Giả Đại Sư, Việt dịch Hoàn Quan Thích Giải Năng, NXB Tôn Giáo, 2005.
135. *Tuệ Trung Thượng Sĩ Ngữ Lục*, Thích Thanh Từ, Thiền Viện Thường Chiếu, VN, 1996.
136. *Tương Ứng Bộ Kinh*, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
137. *Từ Điển Phật Học Anh-Việt—English-Vietnamese Buddhist Dictionary*, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
138. *Từ Điển Phật Học Việt-Anh—Vietnamese-English Buddhist Dictionary*, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.
139. *Vô Môn Quan*, Thiền Sư Vô Môn Huệ Khai, dịch giả Trần Tuấn Mẫn, VN, 1995.
140. *Walking with the Buddha*, India Dept. of Tourism, New Delhi, 2004.
141. *What Is Buddhism?*, Frank Tullius, 2001.
142. *What Is Zen?*, Alan Watts, Novato, CA, U.S.A., 1973.
143. *Zen Antics*, Thomas Cleary, Boston, MA, U.S.A., 1949.
144. *Zen Art For Meditation*, Stewart W. Holmes & Chimyo Horioka, Tokyo, 1973.
145. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, D.T. Suzuki and Richard De Martino, 1960.
146. *Zen's Chinese Heritage*, Andy Ferguson: 2000.
147. *Zen Dictionary*, Ernest Wood, NY, U.S.A., 1957.
148. *The Zen Doctrine of No Mind*, D.T. Suzuki, 1949.
149. *Zen In The Art Of Archery*, Eugen Herrigel, 1953.
150. *Zen And The Art Of Making A Living*, Laurence G. Boldt, Auckland, New Zealand, 1992.
151. *Zen Buddhism*, The Peter Pauper Press, NY, U.S.A., 1959.
152. *Zen Mind, Beginner's Mind*, Shunryu Suzuki, Tokyo, Japan, 1970.
153. *Zen Philosophy, Zen Practice*, Hòa Thượng Thích Thiên Ân, 1975.
154. *Zen In Plain English*, Stephan Schuhmacher, New York, NY, U.S.A., 1988.
155. *The Zen Teaching of Bodhidharma*, translated by Red Pine 1987.