

## Alles bestaat uit geest

*In dit artikel uit de [Lion's Roar van maart 2019](#) [zie ook hieronder] verklaart Zen-leraar Norman Fischer, een "kleinzoon" van Shunryu Suzuki roshi, hoe alles wat wij zijn en wat wij ervaren, geest is. Die geest is oorspronkelijke verlichting zelf, onze ware aard.*

*De uitgever van dit artikel heeft toestemming verleend voor vertaling en publicatie ervan. (vertaling: [Ad van Dun](#))*

Misschien bestaat er in het boeddhisme niets kostbaarders, diepers en grondigers dan het onderricht over onze geest. Zolang wij niet enigszins vertrouwd zijn met het begrip geest, zoals dit met zijn talloze facetten in het onderricht wordt beschreven, is het moeilijk om een juiste waardering te voelen voor de totale context van de boeddhistische meditatiepraktijk en van de verlichting die ons als hoogste doel daarvan in het vooruitzicht wordt gesteld.

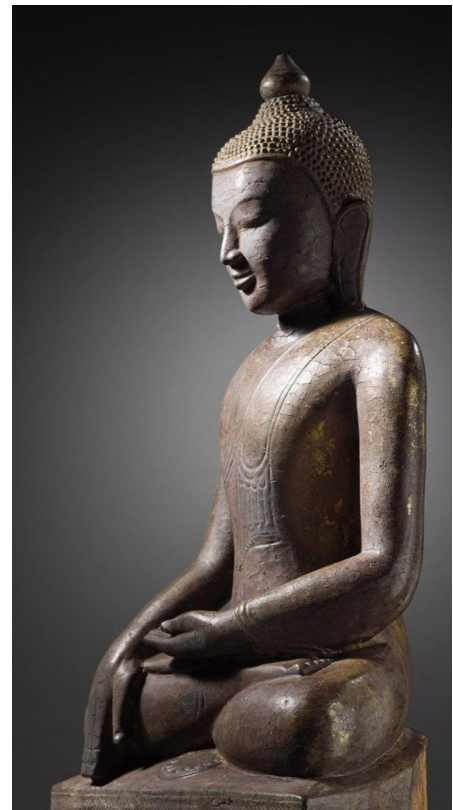
*"The Awakening of Faith in the Mahayana", een belangrijke tekst uit het Oosters Boeddhisme,<sup>1</sup> opent met de mededeling dat de geest - niet alleen de geest als abstractie, maar de feitelijke geest van alle levende wezens - "alle bestaansvormen omvat, zowel die uit de wereld van verschijnselen, als die uit de transcendentale wereld."*

Met andere woorden, de geest is niet alleen iets mentaals. Het is niet, zoals wij in het Westen denken, iets exclusief intellectueel of psychologisch. De geest omvat de hele materiële wereld. Het omvat ook de "transcendente wereld" - en dat voelt vreemd. Want denken we niet normaal gesproken dat het boeddhisme zich, verstandigerwijs, niet bezighoudt met het transcendentale, een begrip dat veel weg heeft van God?

We krijgen te horen dat het boeddhisme praktisch en ongecompliceerd is: een menselijk onderricht voor menselijke wezens. Het gaat over kalmeren en begrijpen van de geest, zodat we een einde kunnen maken aan lijden.

Dit is allemaal waar, en het is ook het belangrijkste thema van het vroege boeddhisme. Maar toen de latere leraren van het Mahayana boeddhisme zich bezonnen op wat de geest is, hebben zij ver reikende en verrassende consequenties weten te trekken uit deze vroege leringen.

Zij begonnen door twee aspecten van de geest te onderscheiden - een absoluut aspect en een fenomenaal, relatief aspect. Deze twee aspecten zijn volgens hen zowel identiek als niet-identiek. De geest (niet alleen als abstract begrip, maar ook als mijn geest, jouw geest,



*Buddha Shakyamuni, Burma (Myanmar), 15th century / Courtesy of the LACMA*

---

<sup>1</sup> Nederlandse vertaling: <https://stiltijdharma.nl/publicaties/een-betrouwbaar-pad-vertaling/>

de geest van alle levende wezens) is dus tegelijkertijd zowel transcendent als niet-transcendent.

### **De geest staat gelijk aan werkelijkheid, aan onbestendigheid, aan eeuwigheid.**

Dit betekent dat transcendentie niet een plaats of toestand is waarin men zich speciaal voelt of zich ergens anders bevindt: het werkt hier en nu. Geest en materie, ruimte en tijd, organisch of anorganisch, verbeeld of reëel - alles is geest. De geest kan zowel absoluut als relatief zijn, want het ontbreekt hem aan duidelijk omliggende kenmerken waarmee we onderdelen ervan kunnen onderscheiden. De geest is fluïde: geen bestaand iets, maar tegelijkertijd wél werkzaam. Strikt genomen is hij dus niet onbestendig. Hij is eeuwig.

Goed beschouwd staat de geest gelijk aan werkelijkheid, aan onbestendigheid, aan eeuwigheid. En dit alles maakt deel uit van de werking van mijn eigen geest en van die van alle levende wezens. Dit kleine menselijke leven van mij dus, met al zijn triviale drama's, en ook deze schijnbaar beperkte en pijnlijke wereld, is in werkelijkheid de weergave van iets onnoemelijk groters en gezaghebbenders. Zoals Vasubhandu, de Indische Yogacara-meester, schrijft in zijn beroemde *Dertig Verzen*: de werkelijkheid bestaat eenvoudigweg uit de transformaties van bewustzijn.

Dit is duizelingwekkend, verbijsterend en pittig. Wat heeft dit te maken met het onomstotelijke feit dat ik voor mijn gevoel wel degelijk te maken heb met lijden? Mijn geest mag dan wel leeg zijn en eeuwig, transcendent of grenzeloos, maar mijn leven voelt nog steeds onvervuld. Wat moet ik hiermee?

We zouden de vraag als volgt kunnen formuleren: als mijn geest bestaat uit geest, en als die geest realiteit is, hoe verhoudt zich dan mijn niet-verlichte geest die mijn lijden veroorzaakt, tot de verlichte geest die een einde maakt aan mijn lijden?

In psychologisch en logisch opzicht zijn verlichting en niet-verlichting twee tegengestelden. Ik ben ofwel verlicht en ken geen lijden, of ik ben niet verlicht en ik lijd; en ik ervaar wel degelijk een enorm verschil tussen die twee staten. Maar het onderricht over de geest beweert juist dat verlichting en niet-verlichting in feite niet verschillend zijn. Fundamenteel beschouwd zijn zij zodanigheid (en het woord "fundamenteel" - wat "in de grond" of "in de kern" betekent - is belangrijk hier). "Zodanigheid" is een woord dat in de Mahayana-traditie is gecreëerd om het vermogen van onze geest aan te duiden waarmee hij zich volmaakt als vormenspel kan manifesteren. Wanneer we verschijnselen als zodanigheid beleven, dan ervaren we niet wat wij lijden noemen - zelfs al lijden we!

Wat wij lijden noemen en wat wij ervaren als lijden, is in feite geen lijden. Het is verwarring, illusie, verkeerde visie, vergelijkbaar met het zien van een slang die bij nader inzien slechts een kromme stok blijkt te zijn. Zodanigheid is het enige wat we ooit echt ervaren. Maar in onze verwarring beschouwen we het als iets pijnlijks en gevaarlijks, en daarom onderzoeken we het niet nader. We zien onszelf als het slachtoffer ervan en het voelt alsof we erdoor gemangeld worden, ook al is er in werkelijkheid niets dat mangelt, is er niets dat gemangeld kan worden en is er op de eerste plaats helemaal geen reden om je gemangeld te voelen. De werkelijkheid is niet zoals wij ons die voorstellen, namelijk moeilijk en pijnlijk. Hij is altijd enkel en alleen wat hij is: zodanigheid.

Maar al vlug projecteren we zodanigheid tot iets wat we kunnen grijpen of waar we gebruik van kunnen maken, tot iets anders dan wat we zijn en wat we voortdurend zien plaatsvinden voor onze ogen; en daarom herinnert het onderricht ons eraan dat zodanigheid geen ding is. Het is simpelweg een woord; je zou kunnen zeggen: het is de grens van het verwoordbare. Het is een woord dat ons wordt aangereikt om een einde te maken aan woorden en concepten die met hun betoverende effecten de eigenlijke bron zijn van onze initiële, begoochelde visie. Maar waar alle dingen gelijkelijk en wezenlijk zodanigheid zijn, valt er letterlijk niets te zeggen. Zelfs het woord "zodanigheid" niet.

Al lijkt mijn lijden nóg zo werkelijk voor mij, het is een waanidee. Maar het is een machtig waanidee! Het verfijnde weefsel ervan is ingebouwd in de geest, en dus ook in mijn persoonlijk bewustzijn. De vorm en locatie van deze begoocheling (deze termen zijn metaforisch bedoeld, want de geest heeft geen vorm of locatie) zijn hetzelfde als die van de verlichting waarmee hij samenvalt, en aangezien het beide ontbreekt aan een tastbare realiteit, kom ik mijn begoocheling niet zomaar kwijt. Hoe kom je af van iets dat niet bestaat? Er vanaf willen komen, maakt de dingen alleen maar erger. Bovendien is het kwijtraken van mijn begoocheling ook het kwijtraken van mijn verlichting, mijn enige hoop!

Er is een beroemde metafoor in het Mahayana-onderricht waarin de relatie tussen begoocheling en verlichting vergeleken wordt met die tussen golf en oceaan. De golf staat voor illusie, vol beweging en drama. Hij zwelt en bereikt zijn top, breekt, verspreidt zich, en bundelt zich weer voor een volgende aanloop. Zie ik de golf, dan ervaar ik die als werkelijk.

**We verlangen naar een bestemming, een staat die ons vrede schenkt. Maar we weten niet hoe we die moeten bereiken.**

Maar de golf bestaat niet als iets specifiek. Er bestaat geen entiteit "golf". Er bestaat enkel water, in beweging of in ruste. De wind bespeelt het water en maakt er een zogenaamde golf van. Sopt de wind, dan stopt de beweging en blijft het water vredig. Of er nu golven zijn of niet, het water blijft altijd water, zout en nat. Is er geen wind, dan is het water rustig en diep. Maar zelfs als er aan het oppervlak een sterke windactiviteit is, dan blijft het water in de diepte rustig.

Zo ook werkt de geest. Hij is diep, puur en stil. Maar als de winden van begoocheling waaien, komt het oppervlak in beweging en ontstaat er lijden, zoals wij dat noemen. Maar de golven van mijn lijden zijn niets meer of minder dan werking van de geest. En zelfs als ik tier van woede, blijft de innerlijke diepte onaangeroerd. Het leven is de wind. Het leven is het water. Zolang het leven zich manifesteert als verschijnsel, zal begoocheling zich roeren. Begoocheling is in feite de beweging, het geroerd worden, van ontwaken. Mijn oceanische geest is intrinsiek zuiver en vredig, steevast. Wanneer ik dit weet, kan ik de golven waardig bevaren.

De tekst waar ik hierboven al naar verwees, *The Awakening of Faith*, biedt zelfs een nóg betere vergelijking. Een man is verdwaald. Hij weet niet meer welke weg leidt naar het noorden en welke naar het zuiden. Hij probeert een bepaalde plaats te bereiken, maar in zijn verwarring kan hij er niet komen. Hij voelt zich gedesorienteerd en innerlijk onzeker. Hij heeft dat deprimerend gevoel van verdwaald zijn, van je niet bevinden waar je zou willen en moeten zijn. Maar dan beseft hij opeens dat er in werkelijkheid geen noord of zuid

bestaat - hij beseft dat dit enkel namen zijn die mensen geven aan deze of gene richting, en dat hij, wáár hij zich ook bevindt, zich altijd hier bevindt, waar hij altijd is geweest en altijd zal zijn. Op datzelfde moment heeft die man niet langer het gevoel verdwaald te zijn.

Zo zijn ook wij verdwaald wanneer we ons bestaan niet in zodanigheid vestigen. Omdat het samenhangend karakter van onze geest, de heelheid ervan, ons ontgaat zien we verwarring en gebrekkigheid, en dat geeft natuurlijk aanleiding tot verlangen. We verlangen naar een bestemming, een staat die ons rust schenkt. Maar we weten niet hoe we daar moeten komen. We voelen ons verdwaald, zonder basis, wanhopig op zoek naar richtingwijzers.

"Begoocheling" is de plek waarvandaan we vluchten. "Verlichting" is de bestemming die we zoeken. Maar het is een valse bestemming. Het pad en alle onderrichtingen zijn als noord en zuid, namen voor verschillende richtingen die een tijdelijke waarde hebben maar die ons uiteindelijk verwarren, wanneer we ze een werkelijkheid toedichten die ze helemaal niet bezitten.

Mensen hebben nu eenmaal kaarten en richtingen nodig als zij zich verdwaald voelen; daarom wordt verlichting ons aangereikt als een bestemming die op enige afstand ligt van begoocheling. De onderrichtingen zijn bruikbare, maar tijdelijke hulpmiddelen die ons voor ons gevoel in de juiste richting wijzen. Maar hebben we dit spoor eenmaal lang genoeg gevolgd en worden we wat rustiger, dan zien we de waarheid: er bestaat geen bestemming en geen manier om er te komen. De hele tijd bevinden we ons er al. In het Mahayana boeddhisme wordt dit oorspronkelijke verlichting genoemd, of *tathagatagarbha*, de Schoot van Zodanigheid.

Dit wordt ook verduidelijkt in een beroemde fabel uit de *Lotus soetra*, een belangrijke tekst van het Chinese boeddhisme. Een groep mensen is verdwaald. Zij huren een karavaanleider die hen voert naar wat een illusoire stad blijkt te zijn, waar zij op adem kunnen komen. Als zij enigszins zijn bijgekomen, vertelt de karavaanleider hun dat dit niet hun huidige bestemming is en dat dit feitelijk nooit hun bestemming is geweest. De bestemming ligt eindeloos ver verwijderd. Dat wil zeggen, er bestaat geen bestemming; zij hebben zich altijd bevonden op de plek waarheen zij wilden gaan. Maar als de karavaanleider hun dit aan het begin had verteld, zouden ze hem niet geloofd hebben.

Laten we dit nu eens praktisch vertalen. Wat leren de dingen die we nu besproken hebben ons eigenlijk over verlichting? Het lijkt erop dat deze onderrichtingen ons adviseren om alle oefenen op te geven en op een of andere manier, via een of andere magische mentale truc, te springen uit dat wat we als lijden ervaren. Maar kunnen we onszelf soms in verwerkelijking wensen of denken?

Nee. De volledige oefenpraktijk (inclusief meditatie, maar ook studie, dharma-relaties, rituelen en veel meer nog) is noodzakelijk. Maar niet zoals we ons dit hebben voorgesteld, niet als een manier om dingen te veranderen. Ons oefenen is in werkelijkheid bedoeld om ons leven beter te gaan begrijpen. Zoals *The Awakening of Faith* het zo mooi verwoordt: "Het realiseren van verlichting is niets anders dan het integreren van onze identiteit met de oorspronkelijke verlichting."

Oefenen is dus zowel een plotse (we ervaren flitsen van inzicht) als een geleidelijke (het ontwikkelt zich gedurende een mensenleven) identiteitsverschuiving. We zien onszelf niet

langer als het kind van onze ouders, een arme eenzame ziel in een moeilijke wereld, met allerlei geconditioneerde onvolmaaktheden, tekortkomingen, verlangens en verwachtingen die merendeels onvervuld blijven. In plaats daarvan krijgen we vertrouwen in onze oorspronkelijke verlichte aard, die nu en altijd het centrum vormt van ons bestaan, ondanks onze beperkingen en pijn. *The Awakening of Faith*: "De staat van verlichting is niet iets dat verworven kan worden door oefening of dat geschapen kan worden. In laatste instantie kan verlichting niet gerealiseerd worden, omdat die kwaliteit van meet af aan al voorhanden is."

Dit onderricht over de geest herinnert me aan een gesprek dat ik had met mijn moeder tegen het einde van haar leven. Zij was stervende. Ik wist dit, en iedereen in onze familie wist dit, maar we spraken er niet over omdat mijn moeder er liever niet aan dacht. Maar op een keer, toen we in een restaurantje bij haar in de buurt een broodje met gerookte zalm aten, zei ze tegen mij, op een luchtige toon, alsof ze alleen maar nieuwsgierig was: "Wat denken boeddhisten over wat er gebeurt als je gestorven bent?"

"Nou," zei ik tegen haar, "dat hangt af van hoe jij jezelf ziet. Als je denkt dat jij enkel lichaam en geest bent, dus alleen maar de huidige herinneringen en ervaringen en relaties en gedachten, dan zal de dood geen prettig nieuws zijn voor je. Want zodra je sterft, zul je al dat spul kwijtraken. Maar als je denkt dat je ook nog wat meer bent dan dit, iets dat je niet begrijpt maar wel intuïtief voelt en vertrouwt, dan zal als je sterft dit iets - dat nooit geboren is en niet kan sterven - nooit weggaan. En dan zal ons sterven eenvoudiger en gelukkiger worden."

Ik weet niet zeker of die woorden mijn moeder troost hebben kunnen schenken. Zoals ik het me nu herinner, leek het haar eerder te verbijsteren dan te troosten. Maar misschien heeft wat ik zei haar tegen het einde geholpen, toen haar bewustzijn vervaagde en haar geest rustig bleef.

Natuurlijk: de grote boeddhistische leraren die dit onderricht over de geest eeuwenlang hebben uiteengezet, doen dit niet enkel om ons te troosten. Zij schenken ons dit inzicht in wat onze geest werkelijk is, om ons een betrouwbare basis te geven voor een oefenpad waarmee we ons leven - en de wereld - kunnen transformeren.



~~~~~

<https://www.lionsroar.com/everythings-made-of-mind/>

## Everything's Made of Mind

by [Norman Fischer](#) | February 7, 2019

**All that we are and experience is mind, explains Zen teacher Norman Fischer. That mind is original enlightenment itself. From the [March 2019](#) issue of *Lion's Roar*.**

The teachings about mind are perhaps the most precious, profound, and foundational in Buddhism. Without some understanding of the expansive concept of mind described in these teachings, it's hard to appreciate the full context of Buddhist meditation practice and the enlightenment promised as its ultimate goal.

*The Awakening of Faith in the Mahayana*, an important text in Far East Asian Buddhism, begins by saying that mind—not only mind in the abstract but the actual minds of sentient beings—“includes within itself all states of being of the phenomenal world and the transcendent world.”

In other words, mind isn't just mental. It isn't, as we understand it in the West, exclusively intellectual and psychological. Mind includes all the material world. It also includes the “transcendent world,” which sounds odd. Isn't it commonplace to think of Buddhism as having, refreshingly, no idea of the transcendent, which sounds like God? We are told that Buddhism is practical and down-to-earth, a human teaching for human beings. It's about calming and understanding the mind in order to put an end to suffering.

This is certainly true, and is the dominant theme of early Buddhism. But in contemplating what mind is, later Mahayana Buddhist pundits teased out huge and astounding implications embedded in the early teachings.

They began by distinguishing two aspects of mind—an absolute aspect and a relative, phenomenal aspect. These, they said, are both identical and not identical. So mind (not only in the abstract, but also my mind, your mind, the mind of all sentient beings) is at the same time both transcendent and not.

*Mind equals reality equals impermanence equals eternity.*

This means that the transcendence isn't a place or state of being elsewhere or otherwise: it is here and now. Mind and matter, space and time, animate and inanimate, imaginative and real—all are mind. Mind can be both absolute and phenomenal because it is empty of any hard and fast characteristics that could distinguish one thing from another. It is fluid. It neither exists nor doesn't exist. So, strictly speaking, it isn't impermanent. It is eternal.

In effect, mind equals reality equals impermanence equals eternity. All of which is contained in the workings of my own mind and that of all sentient beings. So this little human life of mine, with all its petty dramas, as well as this seemingly limited and painful world, is in reality the playing out of something ineffably larger and grander. As Vasubhandu, the Indian *Yogachara* (Mind-Only) sage, writes in his famous *Thirty Verses*, reality is simply the transformations of mind.

This is staggering, baffling, and heady. What does it have to do with the inescapable fact that I definitely feel as if I am suffering? My mind may be empty, eternal, transcendent, and vast, but I still experience my life unhappily. What to do?

We could pose the question like this: If my mind is mind, and mind is reality, what is the relationship of my unenlightened mind, the cause of my suffering, to the enlightened mind that puts suffering to an end?

From a psychological and logical point of view, enlightenment and unenlightenment are opposites. I am either enlightened and not suffering, or unenlightened and suffering, and these certainly feel to me like vastly different states. But the teachings on mind assert that

enlightenment and unenlightenment are in actuality not different. They are, fundamentally suchness (and the word “fundamentally”—meaning “at bottom,” at their core”—is important here). “Suchness” is a word coined in the Mahayana to connote the mind’s perfect appearance as phenomena. When we receive phenomena as suchness, we don’t experience what we call suffering—even if we suffer!

What we call suffering, and experience as suffering, isn’t actually suffering. It is confusion, illusion, misperception, like seeing a snake that turns out to be merely a crooked stick. Suchness is the only thing we ever really experience. But since we mistake it for something painful and dangerous, we stand apart from it. We see ourselves as its victim, and so are pushed around by it, although in truth there is nothing that pushes, nothing that can be pushed, and no reason in the first place to feel pushed. Reality is not, as we imagine it to be, difficult and painful. It is always only just as it is: suchness.

But lest we project suchness to be something we can reach for or depend on, something other than what we are and see all the time in front of us, we are reminded that suchness isn’t anything. It is a mere word, and the limit, so to speak, of verbalization. It is a word proposed for the purpose of putting an end to words and concepts whose mesmerizing effect on us is the real source of our initial mistaken perception. Since all things are equally and fundamentally suchness, there is literally nothing to be said. Even calling it suchness.

So my suffering, as real as it seems to me, is delusional. But it’s a powerful delusion! Its very structure is built into mind, and therefore my personal consciousness. Since its shape and location (these words are metaphorical: mind has no shape or location) is the same as that of enlightenment, to which it is identical, and since both are empty of any grounding reality, my delusion can’t be gotten rid of. How can you get rid of something that doesn’t exist? Trying to get rid of it will only make matters worse. Besides, to get rid of my delusion is to get rid of my enlightenment, which is my only hope!

In a famous metaphor, Mahayana teachings liken the relationship of delusion to enlightenment to that of a wave and the ocean. The wave is delusion, full of motion and drama. It rises up, crests, breaks, dissipates, and gathers strength to drive again. With my eyes on the wave, I see it as real.

*We desire a destination, a state, that will bring us peace. But we don’t know how to get there.*

But the wave isn’t anything. There is no such entity as “wave.” There is only water, in motion or not. Wind acts on water to make what we call a wave. If the wind stops, the movement ceases and the water remains quiet. Whether there are waves or no waves, water remains always water, salty and wet. Without wind, the water is quiet and deep. But even when wind activity is strong on the surface, deep below water remains quiet.

Mind is like this. It is deep, pure, and silent. But when the winds of delusion blow, its surface stirs and what we call suffering results. But the waves of my suffering are nothing more or less than mind. And even as I rage, the depths below remain quiet. Life is the wind. Life is the water. As long as life appears as phenomena there will be the stirrings of delusion. Delusion is in fact the movement, the stirring, of awakening. My ocean mind is inherently pure and serene, always. When I know this, I can navigate the waves with grace.

*The Awakening of Faith*, the text I referred to above, offers an even better analogy. A man is lost. He is confused about which way is north and which way south. He has a place he is trying to go but because of his confusion he can’t get there. He feels disoriented and deeply uncomfortable.

He has that sinking feeling of being lost, of not being in the place he wants and ought to be. But then he suddenly realizes there actually is no north or south—that these are just names people give to this way or that way, and that, no matter where he is, he is in fact here, where he has always been and will always be. Immediately, that man no longer has a feeling of being lost.

Likewise we are lost when we don't settle our lives in suchness. Misperceiving the wholeness of our mind, we see confusion and lack, which naturally gives rise to desire. We desire a destination, a state, that will bring us peace. But we don't know how to get there. We feel lost, ungrounded, desperate for road signs.

“Delusion” is the place we are fleeing. “Enlightenment” is the destination we seek. But it is a false destination. The path and all its teachings are like north and south, names for various directions that have some provisional value but in the end only confuse us if we take them as real in a way they are not.

Since people need maps and directions when they feel lost, enlightenment is proposed as a destination some distance from delusion. The teachings are serviceable, if provisional, navigation aids to point us in what we believe to be the right direction. But after we have gone on long enough to have calmed down a bit, we see the truth: there is nowhere to go and no way to get there. We have been there all along. In Mahayana Buddhism this is called original enlightenment, or *tathagatagarbha*—the Womb of Suchness.

This same point is made in a famous parable in the *Lotus Sutra*, an important text of Chinese Buddhism. People are lost. They hire a caravan leader who takes them to what turns out to be an illusory city, where they find some respite. Somewhat refreshed, they are then told by the caravan leader that this is not and has never really been their destination. The destination is endlessly far ahead. In effect there is no destination; they have always been where they wanted to go. But if the caravan leader had told them this at the outset they would never have believed him.

Now let's get practical. Given all this, what does what we think of as enlightenment actually amount to? Are these teachings proposing, as they seem to be, that we give up practice altogether and somehow suddenly leap out of what we experience as suffering, by some kind of mental magic trick? That we somehow will or think ourselves into enlightenment?

No. The entire culture of practice (including meditation but also study, dharma relationships, ritual, and much more) is necessary. But not in the way we thought it was, not as a way to make things different. Rather, we practice to shift our understanding of our lives. In effect, as *The Awakening of Faith* puts it, “The process of actualization of enlightenment is none other than the process of integrating the identity with the original enlightenment.”

Practice, then, is both a sudden (we have flashes of insight) and a gradual (it develops over a lifetime) identity shift. We stop seeing ourselves as the child of our parents, a poor lonely soul in a difficult world, with various conditioned imperfections, drawbacks, desires, and hopes, most of which remain unfulfilled. Instead we have confidence in our original enlightenment, which is and has always been at the center of our lives, despite our limitations and pain. *The Awakening of Faith*: “The state of enlightenment is not something that is to be acquired by practice or to be created. In the end, it is unobtainable, because it has been there from the very beginning.”

This teaching about mind reminds me of a conversation I had with my mother toward the end of her life. She was dying. I knew it, everyone in our family knew it, but we didn't talk about it because my mother didn't like to think about it. But once, when we were having bagels and lox



at a little deli near where she lived, she said to me, casually, as if it were a matter of mere curiosity, “What do Buddhists think happens after you die?”

“Well,” I said to her, “it depends on who you think you are. If you think you are just this body and mind, just these memories and experiences and relationships and thoughts, then death is very bad news. Because when you die you will lose all that. But if you think you are also more than this, something you don’t understand but somehow feel and have confidence in, then when you die that something—which was never born and so can’t die—never goes away. And that would make it easier and happier to die.”

I am not sure my mother got any comfort from those words. As I recall now, she looked more bewildered than comforted. But perhaps what I said did help toward the end, when her consciousness faded and her mind was quiet.

Certainly, the intention of the great Buddhist teachers who over the centuries have detailed these teachings on mind is not only to comfort us. They offer us these teachings on what mind really is to give us a sound basis for a way of practice that can transform our lives, and the world.



***ABOUT NORMAN FISCHER***

Norman Fischer is the founder of the Everyday Zen Foundation. His most recent book is *Experience: Thinking, Writing, Language and Religion*.