

THIỆN PHÚC

THIỀN TRONG

ĐỜI SỐNG

ZEN IN LIFE

VIỆT-ANH

VIETNAMESE-ENGLISH



Phật Giáo Việt Nam Hải Ngoại
Oversea Vietnamese Buddhism

Copyright © 2012 by Ngoc Tran. All rights reserved.

No part of this work may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying and recording, or by any information storage or retrieval system without the prior written permission of the author, except for the inclusion of brief quotations. However, staff members of Vietnamese temples who want to reprint this work for the benefit of teaching of the Buddhadharma, please contact Ngoc Tran at (714) 778-2832.

Lời Dẫn Sách

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

Thiền trong Phật giáo không phải là trạng thái thôi miên, hay mê man không ý thức. Thiền là một trạng thái tâm thanh sạch, nơi mà mọi dục vọng và thôi thúc đều được điều phục để tâm trở nên tập trung và thể nhập vào trạng thái minh mẫn và tỉnh thức. Hơn nữa, pháp hành thiền trong Phật giáo không nhằm được hội nhập với bất cứ đấng tối thượng nào, cũng không nhằm đạt được chứng nghiệm huyền bí, cũng không là thôi miên. Thiền nhằm giúp tâm đạt được trạng thái vắng lặng và minh sát tuệ để tiến đến mục tiêu duy nhất là đạt được sự giải thoát không lay chuyển, đây là sự an toàn tối thượng, vượt ra ngoài mọi trói buộc, bằng cách tận diệt hoàn toàn những bợn nhơ tinh thần. Và điều quan trọng trên hết là hành thiền theo Phật giáo không phải là tự nguyện lưu đày ra khỏi đời sống cũng không phải là thực hành cho kiếp sau. Thiền tập phải được áp dụng vào cuộc sống hằng ngày, và kết quả của công phu này phải được hưởng tại đây, ngay trong kiếp này. hành thiền không phải là tự mình tách rời hay xa lìa công việc mà thường ngày mình vẫn làm, mà thiền là một phần của đời sống, là cái dính liền với cuộc sống này. Trong Thiền, chúng ta sống thiền bất cứ khi nào chúng ta hoàn toàn sống với hiện tại mà không chút sợ hãi, hy vọng hay những lo ra tầm thường. Với sự tỉnh thức chúng ta có thể tìm thấy thiền trong những sinh hoạt hằng ngày. Thiền không thể tìm được bằng cách khám phá chân lý tuyệt đối bị che dấu từ ngoại cảnh, mà chỉ tìm được bằng cách chấp nhận một thái độ đến với cuộc sống giới hạn. Người ta tìm cầu giác ngộ bằng cách nỗ lực, tuy nhiên, đa số chúng ta quên rằng để đạt đến giác ngộ chúng ta phải buông bỏ. Điều này cực kỳ khó khăn cho tất cả chúng ta vì trong cuộc sống hằng ngày chúng ta thường cố gắng thành đạt sự việc. Không giống như những người tu Tịnh Độ, người tu Thiền không lệ thuộc vào ngôn ngữ văn tự. Đó chính là giáo ngoại biệt truyền, chỉ thẳng vào tâm để thấy được tự tánh bên trong của tất cả chúng ta để thành Phật. Trong khi những tông phái khác nhấn mạnh đến niềm tin nơi tha lực để đạt đến giác ngộ, Thiền lại dạy Phật tánh bên trong chúng ta chỉ có thể đạt được bằng tự lực mà thôi. Thiền dạy cho chúng ta biết cách làm sao để sống với hiện tại quý báu và quên đi ngày hôm qua và ngày mai, vì hôm qua đã qua rồi và ngày mai thì

chưa tới. Trong Thiền, chúng ta nên hằng giác ngộ chứ không có cái gì đặc biệt cả. Mọi việc đều bình thường như thường lệ, nhưng làm việc trong tỉnh thức. Bắt đầu một ngày của bạn, đánh răng, rửa mặt, đi tiêu tiểu, tắm rửa, mặc quần áo, ăn uống, làm việc... Khi nào mệt thì nằm xuống nghỉ, khi nào đói thì tìm cái gì đó mà ăn, khi không muốn nói chuyện thì không nói chuyện, khi muốn nói thì nói. Hãy để những hoàn cảnh tự đến rồi tự đi, chứ đừng cố thay đổi, vì bạn chẳng thể nào thay đổi được hoàn cảnh đâu! Thiền dạy chúng ta đoạn trừ mọi vọng tưởng phân biệt và khiến cho chúng ta hiểu rằng chân lý của vũ trụ là căn bản thật tánh của chính chúng ta. Mọi người chúng ta nên thiền định thâm sâu về vấn đề này, vì nó là cái mà chúng ta gọi là 'Ngã'. Khi hiểu nó là gì, chúng ta sẽ tự động quay về hòa cùng thiên nhiên vũ trụ trong cảnh giới nhất thể, và chúng ta sẽ thấy thiên nhiên chính là chúng ta và chúng ta cũng chính là thiên nhiên, và cảnh giới thiên nhiên ấy chính là cảnh Phật, người đang thuyết pháp cho chúng ta ở mọi nơi mọi lúc. Hy vọng rằng tất cả chúng ta đều có thể nghe được thiên nhiên đang nói gì với chúng ta, để ai cũng có thể tìm về cảnh giới an lạc mà chúng ta đã một lần xa rời.

Thế giới ngày nay bị tàn hại bởi chiến tranh, tai ương... chúng ta cần hiểu và tôn trọng văn minh của người khác sâu sắc hơn. Điều này chỉ có thể thực hiện được bằng sự tỉnh thức qua Thiền. Quyển sách nhỏ này chỉ nhằm mục đích trình bày những phương cách đơn giản nhất và dễ thực hành nhất của Thiền mà bất cứ ai cũng có thể thực hành được. Quyển sách nhỏ này chỉ nhằm giúp cho chúng ta thấy được những ý tưởng cốt lõi của Thiền mà bất cứ người Phật tử nào cũng đều muốn tiến đến trong đời sống hằng ngày. Nếu chúng ta thực sự muốn tu tập theo con đường mà Đức Phật đã tu tập gần 26 thế kỷ về trước thì hy vọng rằng quyển sách nhỏ này có thể giúp chúng ta nghe được những tiếng thì thầm của Phật Tổ Thích Ca Mâu Ni rằng từ bỏ cuộc sống thế tục có nghĩa là từ bỏ những hành động vô tâm và cầu thả có thể đưa đến trục trặc trong cuộc sống. Từ bỏ cuộc sống thế tục là từ bỏ sự loạn động và sự căng thẳng làm tổn hại đến hệ thần kinh của chúng ta và có thể dẫn tới trăm ngàn thứ bệnh hoạn cho thân tâm chúng ta. Từ bỏ cuộc sống thế tục không có nghĩa là từ bỏ cuộc sống của chính mình, mà nó có nghĩa là chúng ta làm một cuộc hành trình hướng về nội tâm trong cuộc sống thế tục này. Chỉ có như vậy chúng ta mới có thể thấy được chính mình như là mình, và từ đó mới có thể biết cách làm sao vượt qua những khuyết điểm và giới hạn để được mạnh mẽ hơn trong cuộc sống. Rất nhiều người trong chúng ta đã và đang đi tìm phương cách. Chúng ta nghĩ rằng mọi vấn đề đều có thể được giải quyết từ bên ngoài, chúng ta đã lầm... Hầu hết mọi vấn đề đều phát nguồn từ bên trong mà ra và chỉ có thể giải quyết được khi chúng ta cố gắng đi trở vào bên trong để thấy chính mình. Đối với người Phật tử tu thiền, nếu hành thiền có nghĩa là kỷ luật tinh thần hoặc là phương pháp trau dồi tâm trí, thì khỏi phải nói, tất cả mọi người không phân biệt giới tánh, chủng tộc, hay bất luận sự phân chia nào, đều nên hành thiền. Xã hội hiện đại đang lâm nguy trước thảm họa tự trầm mình trong những tình trạng vọng động và quấy rối, chỉ có thể kềm chế được nếu chúng ta chịu khó rèn luyện tâm tánh của chính mình.

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

dưỡng sự quán chiếu trong nội tâm về tánh không, và phát lộ những nét đặc thù của con đường dẫn đến giải thoát. Thật ra, dường như có vô số những phương thức thiền quán đã được xác định là thuộc về thời kỳ đầu tiên của Phật giáo, mặc dù điều rõ ràng là phải sang thời kỳ thứ hai mới có sự sắp xếp hệ thống nào đó được áp dụng cho những phương thức này.

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

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

Nói tóm lại, dù có tài ba thế mấy, không ai có thể thực sự diễn tả được cốt lõi của Thiền. Quyển sách này chỉ nhằm giúp cho độc giả hiểu được những phương thức đơn giản và dễ thực hành nhất cho bất cứ ai muốn tu tập, nhất là những người tại gia. 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 với tất cả niềm tin và sự tín nhiệm; 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, điều không may là đa phần chúng ta thường hay quên chúng ta đang ở đâu. Hy vọng chúng ta có thể áp dụng thiền quán vào những sinh hoạt hằng ngày để có thể sống được những giây phút hiện tại của chính mình để không mất đi sự tiếp xúc với chính mình, từ đó chúng ta có thể chấp nhận chân lý của giây phút “này” trong cuộc sống của chính chúng ta, từ đó chúng ta có thể học hỏi để tiếp tục đi tới trong cuộc sống thật của chính chúng ta.

Cẩn đề

California ngày 3 tháng 8 năm 2011

Thiền Phúc

Preface

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

The Buddhist meditation is not a state of auto-hypnosis, coma or unconsciousness. It is a state of mental purity where disturbing passions and impulses are subdued and calmed down so that the mind becomes concentrated and collected and enters into a state of clear consciousness and mindfulness. Furthermore, the meditation taught in Buddhism is neither for gaining union with any supreme being, nor for bringing about mystical experiences, nor for any self-hypnosis. It is for gaining tranquility of mind (Samadhi) and insight (vipassana), for the sole purpose of attaining unshakable deliverance of the mind, that supreme security from bondage attainable through the total extirpation of all mental defilements. And the the most important thing is that in Buddhism, meditation is not a voluntary exile from life or something practiced for the hereafter. Meditation should be applied to the daily affairs of life, and its results obtained here and now, in this very life. It is not separated from the daily activities. It is part and parcel of our life. In Zen, we are living a Zen life whenever we are wholly in the present without our usual fears, hopes and distractions. With mindfulness we can find Zen in all activities of our daily life. Zen cannot be found by uncovering an absolute truth hidden to outsiders, but by adopting an attitude to life that is disciplined. People seek enlightenment by striving; however, most of us forget that to become enlightened we must give up all striving. This is extremely difficult for all of us because in our daily life we always strive to achieve things. Unlike the Pure Land practitioners, Zen practitioners depend on no words nor letters. It's a special transmission outside the scriptures, direct pointing to the mind of man in order to see into one's nature and to attain the Buddhahood. While other schools emphasized the need to believe in a power outside oneself to attain enlightenment, Zen teaches that Buddha-nature is within us all and can be awakened by our own efforts. Zen teaches us to know how to live with our precious presence and forget about yesterdays and tomorrows for yesterdays have gone and tomorrows do not arrive yet. In Zen, we should have everyday enlightenment with nothing special. Everything is just ordinary. Business as usual, but handling business with mindfulness. To start your day, brush your teeth, wash your face, relieve your bowels, take a shower, put on your

clothes, eat your food and go to work, etc. Whenever you're tired, go and lie down; whenever you feel hungry, go and find something to eat; whenever you do not feel like to talk, don't talk; whenever you feel like to talk, then talk. Let circumstances come and go by themselves, do not try to change them for you can't anyway. Zen teaches us to cut off all discriminating thoughts and to understand that the truth of the universe is ultimately our own true self. All of us should meditate very deeply on this, for this thing is what we call the 'self'? When we understand what it is, we will have automatically returned to an intuitive oneness with nature and will see that nature is us and we are nature, and that nature is the Buddha, who is preaching to us at every moment. We all hope that all of us will be able to hear what nature is saying to us, so that we can return to the peaceful realm that we once separated.

Modern world has been through a lot of devastations due to wars, calamities, etc. We need a deeper understanding and appreciation of other peoples and their civilizations. This can be achieved only with mindfulness via meditation. This little book is only to show the simplest and practiceable methods of meditation that anyone of us is able to practice. This little book is only to help us see the core ideas of meditation that any Zen Buddhist would like to approach to life. If we really would like to cultivate exactly the way that the Buddha cultivated almost 26 centuries ago, hoping that this little book can help us all to be able to hear the whispers of Sakyamuni Buddha that tell us renouncing the worldly life does not mean to run away from life, but to face it with mindfulness. Renouncing the worldly life means renouncing mindless and careless actions which lead to problems. Renouncing the worldly life means renouncing its noisiness, its stress and strain which damage our nervous system and lead to hundreds of thousands of physical and mental illnesses. Renouncing the worldly life does not mean that we renounce our life. It means that we are making an inward journey in the worldly life. Only that we are able to see ourselves as we really are, and then we can learn to overcome the weaknesses and limitations to become stronger in life. A lot of us have been searching for solutions to our various problems in vain because of wrong approach and method. We think all problems can be solved externally, we're wrong. Most problems are internal and can only be solved when we try to make an inward trip to see ourselves first. To Buddhist Zen practitioners, if by meditation is meant mental discipline or mind culture, it goes without saying that all should cultivate meditation irrespective of sex, color, creed or any other division. Modern society is in danger of being swamped by distractions and temptation which can only be controlled if we undertake the difficult tasks of training our minds.

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

Generally speaking, there are five different kinds of Zen: Outer Path Zen, Common People's Zen, Hinayana Zen, Mahayana Zen, and Utmost Vehicle Zen. Outer Path Zen: Outer Path Zen includes

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

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

In short, 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 methods for any Buddhists who want to cultivate, especially lay people. 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 with all our faith and trust; then we should also patiently surrender to his wisdom for our cultivation. 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, unfortunately, most of us always forget what we are in. Hoping that we are able to apply meditation and contemplation in our daily activities so that we are able to live our very moment so that we don't lose touch with ourselves, so that we are able to accept the truth of this moment of our life, learn from it and move on in our real life.

Respectfully,
California, August 3, 2011
Thiền Phúc

Lời Giới Thiệu

Đạo hữu Trần Ngọc pháp danh Thiện Phúc không chỉ là một học giả nghiên cứu khá sâu sắc về Phật pháp, mà còn là một Phật tử thuần thành luôn gắng công tu tập để đạt đến con đường giác ngộ và giải thoát. Thiện Phúc đã biên soạn bộ tự điển Phật giáo Việt-Ngữ và Anh Ngữ rất kỹ lưỡng. Đồng thời, đạo-hữu cũng đã biên soạn bộ Phật Pháp Căn Bản và mười tập sách giáo lý phổ thông bằng tiếng Việt để giúp các bạn trẻ muốn tìm hiểu Phật pháp. Sau khi đọc xong những bộ sách trên, tôi thành thật tán thán công đức của đạo hữu, đã bỏ hai mươi mấy năm trời, để nghiên cứu và sáng tác, trong lúc đời sống ở Mỹ rất bận rộn. Hôm nay đạo hữu Thiện-Phúc lại đem tập sách “Thiền Trong Đời Sống” nhờ tôi viết lời giới thiệu. Tác phẩm “Thiền Trong Đời Sống” được viết bằng hai ngôn ngữ Việt-Anh rất dễ hiểu. Sau khi đọc xong, tôi nhận thấy tập sách với 232 bài toàn bộ viết về những lời dạy của Đức Phật Tổ Thích Ca Mâu Ni và chư Tổ về phương pháp định tâm trong đời sống hằng ngày. Thiền chẳng những là định tâm định ý, mà còn là trạng thái tâm không buồn phiền, không lo âu. Nói theo Phật pháp là không có phiền não làm nao loạn thân tâm. Nói khác hơn, là những đóa hoa hạnh phúc và an lạc nhất. Mỗi bài trong “Thiền Trong Đời Sống” của đạo hữu Thiện Phúc là những niềm an lạc nhất từ những lời dạy của Đức Phật. Tôi nghĩ rằng vị nào có duyên lành để mắt đọc tác phẩm “Thiền Trong Đời Sống” này chắc chắn sẽ gạt hái được niềm an lạc nhất đời.

Hơn 2630 năm về trước, những lời dạy của Đức Phật đã đi trước thời đại của Ngài mà còn đi trước mọi thời đại về sau này quá xa. Ngài đã dạy: “Ta là Phật đã thành, các bạn là Phật sẽ thành”. Đức Phật nói: “Ta không phải là vị Phật đầu tiên ở thế gian này, và cũng không phải là vị Phật cuối cùng. Khi thời điểm đến sẽ có một vị Phật giác ngộ ra đời, Ngài sẽ soi sáng chân lý như ta đã từng nói với chúng sanh.” Ngày nay mỗi khi các nhà khoa học muốn khám phá một đối tượng, họ bắt đầu bằng sự hoài nghi, đặt vấn đề. Thứ nhất, cái gì là cứu cánh mà họ phải khám phá. Thứ hai, họ phải dùng phương pháp nào để khám phá ra chân lý này. Thứ ba, họ nên dùng phương tiện nào khả dĩ có thể giúp họ khám phá ra chân lý của cứu cánh mà họ muốn đạt tới, vân vân... Còn riêng về hành giả tu hành Phật đạo, chúng ta cũng phải nên thấy rõ như vậy. Thứ nhất, chúng ta phải biết cứu cánh nào mà người Phật tử phải đạt đến. Chúng ta phải nhận ra ngay rằng đó là “Giác Ngộ và Giải Thoát”. Thứ nhì, chúng ta nên dùng phương pháp nào để đạt đến giác ngộ và giải thoát? Thiền, mật, tịnh, Pháp Hoa, vv... tất cả chỉ là những phương pháp, tùy khả năng của mỗi chúng sanh mà áp dụng phương pháp khác nhau, nhưng cứu cánh thành tựu vẫn như nhau, đó là giác ngộ và giải thoát. Thứ ba, Phật tử nên luôn nhớ rằng đi chùa, ngồi trên ghế, bồ đoàn, hay ngồi dưới gốc cây, vv... chỉ là những phương tiện cần và đủ để dễ đạt đến giác ngộ và giải thoát mà thôi, chứ không phải là phương pháp. Nếu các Phật tử lựa chọn các phương pháp thích hợp và chuyên chú thực tập sẽ thành tựu rất dễ dàng.

Người tu Phật, từ tu sĩ đến cư sĩ, nên luôn hòa mình vào quần chúng. Hình ảnh của chư Tăng Ni bị quân Hồi giáo tàn sát vào thế kỷ thứ VII vẫn còn in đậm trong tâm khảm của người con Phật. Người Phật tử nên thức tỉnh tránh những thất bại của chủ nghĩa phong kiến trong các tự viện hầu có thể mang đến cho đại đa số quần chúng Phật tử hình ảnh chơn thật của Phật giáo. Như đức Phật đã từ bỏ cuộc sống xa xỉ của một hoàng tử để làm một du tăng

khất sĩ; nhưng ngày nay chúng ta đang làm ngược lại gương tu tập của đức Thế Tôn. Riêng về Phật tử tại gia nên luôn nhớ rằng cứu cánh của người tu Phật không gì khác hơn là “Giác Ngộ và Giải Thoát”. Như vậy đi chùa, ngồi trên bồ đoàn, ngồi trên ghế, ngồi trên xe, vv... đều là những thời điểm và phương tiện giúp chúng ta tu tập, chứ không phải là cứu cánh. Ngồi trên xe, chân đạp ga hay thắng trong tỉnh thức. Dẫu ngồi trên xe mà miệng vẫn niệm Phật, tâm vẫn an lạc, vui vẻ, mắt vẫn nhìn thấy rõ ràng những đối tượng quanh mình, thế là tu, thế là đang tiến dần đến giác ngộ và giải thoát.

Nhưng một điều cực kỳ quan trọng phải nhớ là thiền trong Phật giáo không phải là trạng thái tự thôi miên hay hôn mê. Nó là trạng thái tâm thanh tịnh, trong đó các dục vọng và khát vọng đều được khắc phục, từ đó tâm trở nên lắng đọng, an trụ và tỉnh thức. Hành thiền chắc chắn không phải là sự lưu đày tự nguyện để tách rời khỏi cuộc sống, cũng không phải là thực tập cái gì đó cho kiếp sau. Hành thiền phải được áp dụng vào công việc của cuộc sống hằng ngày, và kết quả phải đạt được bây giờ và ở đây. Thiền không phải tách rời với công việc hằng ngày, mà nó là một phần của đời sống. Chúng ta vẫn tham gia các hoạt động thường nhật, nhưng giữ cho mình thoát được cảnh hối hả rộn rịp của thành phố và những phiền toái bực bội của thế gian, việc này nói dễ khó làm, nhưng nếu cố gắng thiền tập chúng ta có thể làm được. Bất cứ sự thiền tập nào cũng đều giúp chúng ta rất nhiều trong việc đối phó với các diễn biến trong cuộc sống một cách trầm tĩnh. Và chính sự trầm tĩnh này sẽ giúp chúng ta vượt qua những khổ đau và phiền não trong đời. Theo Phật giáo, hành thiền là một lối sống. Đó là lối sống trọn vẹn chứ không phải là sinh hoạt rời rạc. Pháp hành thiền là nhằm phát triển toàn thể con người chúng ta. Chúng ta hãy cố gắng đạt được sự toàn hảo ấy ở đây và ngay trong kiếp này, chứ không phải đợi đến một thời hoàng kim nào đó trong tương lai. Trong quá khứ, nhiều người tin rằng pháp hành thiền chỉ riêng dành cho chư Tăng Ni mà thôi, sự việc đã thay đổi, ngày nay hầu như mọi người đều thích thú lưu tâm đến thiền tập. Nếu hiểu rằng thiền là một kỹ thuật lắng đọng tâm từ và quán xét nội tâm, hay một phương pháp traуu dò tâm trí như vậy thì mọi người nên hành thiền, bất kể là nam hay nữ, già hay trẻ, Tăng hay tục.

Sự hành thiền (quán tưởng) là cách chắc chắn nhất để kiểm soát và tịnh tâm. Bạn nên kiểm soát thân tâm mọi lúc, chứ không chỉ lúc ngồi thiền. Lúc nào thân tâm chúng ta cũng phải thanh tịnh và tỉnh thức. Thiền là chấm dứt vọng niệm; tuy nhiên, nếu bạn không có khả năng chấm dứt vọng niệm thì bạn nên cố gắng tập trung tâm của bạn vào một tư tưởng hay một đối tượng quán tưởng mà thôi. Điều này có nghĩa là bạn nên biết bạn đang nghĩ gì hay đang làm gì trong những giây phút hiện tại này. Nếu làm được những điều này trong mọi sinh hoạt hàng ngày, thế là chắc chắn đã có thiền trong đời sống vậy!

Khi bạn có khả năng quan sát và biết rõ chính bạn, ấy là bạn đang thực tập thiền quán. Khi bạn biết con đường bạn đi, bạn ăn cái gì và ăn như thế nào, bạn nói cái gì và nói như thế nào... ấy là bạn đang thực tập thiền quán vậy. Khi tâm bạn chứa đựng những hận thù hay ganh ghét, dối trá, vân vân, bạn biết tâm bạn đang dung chứa những vi trùng nguy hiểm, đó là bạn đang thực tập thiền vậy. Thiền không là cái gì khác với sinh hoạt hằng ngày của bạn. Như vậy chân thiền phải là một loại thiền mà bạn có thể thiền bất cứ lúc nào trong cuộc sinh hoạt hằng ngày của bạn. Và như vậy thiền không có bắt đầu và cũng không có chấm dứt. Nên nhớ rằng tâm hành thiền là tâm thường xuyên tự biết chính mình, nghĩa là tâm tỉnh thức, sáng suốt và vô ngại. Thiền không phải là một cái gì cách biệt với những sinh hoạt hằng ngày của bạn, mà nó chính là tinh hoa của những sinh hoạt ấy.

Tôi rất đồng ý với đạo hữu Thiện Phúc về nhan đề “Thiền Trong Đời Sống” vì mục đích của người tu Phật là “Giác Ngộ và Giải Thoát” và mục đích của Thiền cũng là như vậy, cũng là giác ngộ để đi đến chỗ vô ưu, không buồn phiền, không lo âu. Nói cách khác, thiền là không có phiền não làm náo loạn thân tâm. Hành giả hành thiền để đạt được trạng thái hạnh phúc và an lạc nhất trong đời sống hằng ngày. Mỗi bài trong tập sách “Thiền Trong Đời Sống” của đạo hữu Thiện Phúc là một bước tiến đi gần tới giác ngộ và giải thoát mà Đức Phật đã nói đến hơn 2.600 năm trước. Tôi nghĩ rằng vị nào có duyên lành để mắt đọc tác phẩm “Thiền Trong Đời Sống” này chắc chắn sẽ từng bước gạt hái được sự giác ngộ và giải thoát mọi khổ đau phiền não để đi đến niềm an lạc nhất đời. 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 Thiền Thai. Theo Kinh Duy Ma Cật, cư sĩ Duy Ma Cật 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 sững đó mới là ngồi thiền. Vả chăng 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 chứng nhận vậy.” Điều này cho chúng ta thấy rõ sự quan trọng của việc hành thiền trong đời sống hằng ngày hơn.

Sau khi tham khảo xong tác phẩm, tôi thành thật cảm ơn đạo hữu Thiện Phúc đã bỏ ra rất nhiều thì giờ trong đời sống bẽ bộn ở Hoa Kỳ để soạn thảo và viết quyển “Thiền Trong Đời Sống” để cống hiến cho các độc giả hữu duyên với Phật Pháp sẽ được niềm hạnh phúc và an lạc vô biên. Đây là một công đức pháp thí khó nghĩ bàn. Tôi cũng muốn nhân đây chân thành ca ngợi tinh thần vị tha của đạo hữu Thiện Phúc, đã vì sự an lạc và hạnh phúc vô biên của chúng sanh mà bỏ ra nhiều thì giờ để viết thành tác phẩm “Thiền Trong Đời Sống” này.

Hôm nay nhân mùa Phật Thành Đạo Phật lịch 2555 tây lịch 2011, tôi rất hoan hỷ giới thiệu tác phẩm Thiền Trong Đời Sống do đạo hữu Thiện Phúc sáng tác, đến tất cả độc giả bốn phương, như một món ăn tinh thần rất quý giá và thật cần thiết cho mọi gia đình. Hy vọng tập sách này trở thành Kim Chỉ Nam, có thể giúp cho các độc giả nhận được một niềm hoan hỷ, an lạc, hạnh phúc trong hiện tại và tiếp nhận được cốt lõi giáo lý của đức Thế-tôn một cách dễ dàng, nhờ hiểu rõ mà thực hành được chính xác, từ đó quý vị sẽ cải thiện được đời sống tinh thần, từ thấp đến cao, từ cao đến cao hơn và sau cùng tâm hồn được mở rộng, thành tựu được đạo nghiệp một cách dễ dàng. Xin cầu chúc quý độc giả sẽ tìm được niềm vui trong sinh hoạt “Thiền Trong Đời Sống” do đạo hữu Thiện Phúc trước tác.

Cẩn Bút

Sa-môn Thích Chơn Thành

Introduction

Mr. Ngoc Tran, his Buddha Name Thien Phuc, is not only a Buddhist scholar, but he is also a devout practitioner who always tries his best to cultivate to achieve enlightenment and emancipation. He has an extensive knowledge of Buddhism. Thien Phuc is also the author of Vietnamese-English Buddhist Dictionary, English-Vietnamese Buddhist Dictionary, the Basic Buddhist Doctrines, and ten volumes of Buddhism in Daily Life. These books help Buddhists understand the application of Buddhist theory in their daily activities. After reading these volumes, I sincerely commend Thien Phuc, who has spent more than two decades studying and composing these books, regardless of his busy and hurried life in the United States. Today, Mr. Thien Phuc Ngoc Tran brought me a draft of his work called “Zen In Life” and asked me to write an introduction for this work. The work is written in Vietnamese and English and is very easy to understand. After reading the draft of “Zen In Life”, I found all 232 lectures in this work were written about the Buddha’s and Patriarches’ teachings on methods of resettlement of mind in our daily life. Zen does not only means a state of a fixed mind, but zen also means a state of mind that is without sorrow or without worry. In Buddhism, sorrowlessness means something that does not disturb the body and mind. In other words, these are the sorrowless flowers with the power to bring the most peaceful state of mind to all of us. I think whoever has the opportunity to read the “Zen In Life” will achieve the most peaceful states of mind.

More than 2,630 years ago, the Buddha’s teachings went beyond His era and all later eras. He taught: “I have become a Buddha and every sentient being will also become Buddha.” The Buddha said: “I am not the first Buddha to come upon this earth, nor shall I be the last. In due time, another Buddha will arise, a Holy one, a supreme Enlightened One, an incomparable leader. He will reveal to you the same Eternal Truth which I have taught you.” Nowadays, when scientists want to discover something, they will begin with some doubt and questions. First, they want to know what is the purpose of their discover. Second, the methods that they will use to discover the object. Third, the means that they will utilize to reach their goal, and so on. As for Buddhist cultivators, we must also see very clearly the same. First, we must know the purpose of our cultivation. We must immediately realize that our end is “Enlightenment and Emancipation”. Second, we should utilize what methods to reach “Enlightenment and Emancipation”. Meditation, mantras, Buddha recitations, or reciting the Lotus Flower Sutra, etc... are only methods for us to use in accordance with our capabilities, but the end of these methods is still the same: “Enlightenment and Emancipation”. Third, Buddhist followers should always remember that going to the temple, sitting on a sofa, sitting on a meditation pillow, or sitting under a tree, etc... are only the means that we will utilize to reach our goal of “Enlightenment and Emancipation”, not the methods. If Buddhist followers choose appropriate methods and try our best to practice, we will easily achieve the goal of “Enlightenment and Emancipation”.

Buddhist cultivators, monks, nuns, and laypeople, should always be in harmony with the mass. The image of monks and nuns who were massacred by the Islamists in the seventh century is still strongly imprinted in our memory. Buddhist cultivators should be mindful to

stay away from these failures of feudalism in monasteries, so that we can bring to lay Buddhists the real image of Buddhism. Look at the Buddha, He refused a luxury life of a prince to become a wandering monk; but nowadays we go against the example of the Buddha's cultivation. Lay people should always remember that the 'end' of a Buddhist cultivator is nothing but "Enlightenment and Emancipation". So, going to the temple, sitting on a meditation pillow, sitting on a chair, or sitting in a car, and so on, are time and means for us to cultivate, not the purpose of our cultivation. When we sit in a car, our feet remain alert on the accelerator and the break, while our mouth is reciting the Buddha's name, our mind is so peaceful and happy; our eyes still see and alert of everything around us, we are cultivating, we are approaching nearer and nearer to the goal of "Enlightenment and Emancipation".

But it is extremely important to bear in mind that the Buddhist meditation is not a state of auto-hypnosis, or coma. It is a state of mental purity where disturbing passions and impulses are subdued and calmed down so that the mind becomes unified, collected, settled, and enters into a state of clear consciousness and mindfulness. Meditation, certainly, is not a voluntary exile from life; or something practiced for the hereafter. Meditation should be applied to the daily affairs of life, and its results obtained here and now. It is not separated from the work-a-day life. It is apt and parcel of our life. We still participate in all daily activities, but remain free from the rush of city life, from nagging preoccupation with the world, this is easy to say but not easy to do; however, if we consistently practice meditation, we can do it. Any meditation we do is of immense help in enabling us to face all this with calm. And the calmness itself will in turn help us overcome all sufferings and afflictions. According to Buddhism, meditation is a way of living. It is a total way of living and not a partial activity. It aims at developing man as a whole. Let's strive for perfection here and in this very life, not in some golden age yet to come. Many believe that meditation is only for monks and nuns in the past, things have changed and now there is a growing interest in meditation in almost everyone. If by meditation is meant a technique of establishment of our compassionate mind and reflection of our inner mind, all should cultivate meditation irrespective of gender, age, clergy or lay.

Zen is the surest way to mind-control and purification. However, you should control your body and mind at all times, not only when you sit in meditation. Your body and mind must be pure and mindful at all times. Meditation means the ending of thought; however, if you are unable to end your thought, you should try to concentrate your mind just in one thought or one object of contemplation. That means you should know what you're thinking or what you're doing at the present time. If we can do these in our daily activities, we surely have zen in life! When you are able to watch and know yourself, you are practicing meditation. When you know the way you walk, what and how you eat, what and how you say, that means you're practicing meditation. When you have gossip, hate, jealousy, and deceitfulness, etc., in your mind, you know that you're harboring these dangerous viruses, you're practicing meditation. Thus, meditation is not something different from your daily life activities. So a real meditation is a kind of meditation in which you can meditate at any time in your daily life activities. And thus, meditation has no beginning nor end. We should always remember that a mind of constant awareness is a mind that is awake, intelligent and free. Meditation is not a separate thing from your daily life activities, it is the essence of your daily life activities.

I totally agree with Thien Phuc about the subject of “Zen In Life” for the purpose of any Buddhist practitioner is “Enlightenment and Emancipation” and the purpose of Zen is also the same, also reaching the state of mind that is without sorrow or without worry. In other words, Zen means something that does not disturb the body and mind. Zen practitioners practice zen in order to obtain the most peaceful state of mind in daily life. Each lecture in Thien Phuc’s “Zen In Life” is a step that helps us to approach the enlightenment and emancipation that the Buddha mentioned twenty six hundred years ago. I think whoever has the opportunity to read the “Zen In Life” will achieve the most peaceful states of mind. The introduction of Zen to China is attributed to Bodhidharma, though it came earlier, and its extension to T’ien-T’ai. 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.” This gives us a clearer view on the importance of Zen in our daily life.

After reading these volumes, I sincerely thank Mr. Thien Phuc Ngoc Tran, who sacrifice so much time in his busy life in the United States in order to be able to complete this work and contribute to our unlimited happiness and peace for all of us. This work is the unthinkable merit of giving of the Buddhadharma. I also want to take this opportunity to send my appreciation to Mr. Thien Phuc Ngoc Tran for his altruism. For the sake of all beings’ unlimited happiness and peace, he spend so much time to complete this work.

By the commemoration festival of the Buddha’s Enlightenment in the year of 2555 (2011), I am glad to introduce this great work to all readers. This is precious spiritual nourishment for everybody. After reading these three volumes, I am glad to send my personal congratulations to Ngoc Tran for these books and his laborious, detailed and extensive work in highlighting details and summarizing the beliefs, teachings and practices of Lord Sakyamuni Buddha. I am very please to praise the author’s merits for his accomplishment of this rare religious and cultural work. These books are a genuine contribution to the propagation of the Dharma. I would like to take this opportunity to highly recommend it to all Monks, Nuns, Buddhist practitioners, as well as to any readers of Buddhist texts. With the hope that each and everyone of you will possess and to utilize the book series of the “Zen In Life” as a guide to aid in your deeper study of Buddha-Dharma so that we can all have peaceful and happy lives at the present moment. As we understand the core meanings of the Buddhadharma and as we understand the exact meanings of the Dharma, we can put them into practice to improve our body and mind and, eventually to attain the Way.

Respectfully
Most Ven. Thich Chon Thanh

Cảm Tạ

Trước nhất, tác giả xin chân thành cảm tạ Hòa Thượng Thích Giác Nhiên đã khuyến khích tác giả từ những ngày đầu khó khăn của công việc biên soạn. Lúc còn khỏe mạnh, mặc dầu rất bận rộn, thầy đã dành nhiều thì giờ quý báu coi lại bản thảo và giảng nghĩa những từ ngữ cũng như những giáo lý khó hiểu. Kế thứ, tác giả cũng xin chân thành cảm tạ Hòa Thượng Tiến Sĩ Thích Quảng Liên, Hòa Thượng Tiến Sĩ Claude Ware, Hòa Thượng Thích Chơn Thành, Hòa Thượng Thích Giác Lương, Hòa Thượng Thích Nguyên Đạt, Hòa Thượng Thích Giác Phúc, Hòa Thượng Thích Giác Ngộ, Hòa Thượng Thích Giác Tràng, Hòa Thượng Thích Giác Giới, Hòa Thượng Thích Giác Toàn, Hòa Thượng Thích Giác Tuệ, Hòa Thượng Thích Minh Thiện, và Hòa Thượng G.S. Thích Chơn Minh, Hòa Thượng Thích Minh Mẫn, Hòa Thượng Thích Minh Nguyên, Hòa Thượng Thích Tâm Vân, Thích Nguyên Trí, Thích Quảng Thanh, Thích Giác Sĩ, Thích Minh Huấn, cùng các chư Tăng khác như các thầy Thích Minh Đức, Thích Minh Thành, Thích Minh Đạt, Thích Minh Nhân, Thích Minh Nghị, Thích Minh Ân, Thích Minh Hiền, Thích Vô Đạt, Thích Minh Định, Thích Minh Thông, Thích Minh Nghĩa, Thích Nhuận Thư, các sư cô Thích Nữ Diệu Lạc, Thích Nữ Diệu Nguyệt, Thích Nữ Diệu Hóa, Thích Nữ Tịnh Hiền, Thích Nữ Diệu Đạo, Thích Nữ Diệu Minh, Thích Nữ Chân Thiện, Thích Nữ Liên Dung, Thích Nữ Liên Tánh, Thích Nữ Tịnh Liên, Thích Nữ Như Hạnh, Thích Nữ Hiền Liên và Thích Nữ Nhẫn Liên, cũng như các Giáo Sư Lưu Khôn, Giáo Sư Nghiêm Phú Phát, Giáo Sư Andrew J. Williams, Sonia Brousseau, Sheila Trương, Nguyễn thị Kim Ngân, Nguyễn Minh Lân, Minh Hạnh, Huệ Đức, Thiện Tài, Thiện Minh, Quảng Tâm, và Minh Chính... đã khuyến khích tác giả vượt qua những khó khăn trở ngại. Tác giả cũng xin chân thành cảm tạ cô Nguyễn Thị Ngọc Vân, cùng quý Thầy Cô Cựu Hiệu Trưởng Trường Trung Học Tổng Phước Hiệp, Ông Đào Khánh Thọ và Cô Võ Thị Ngọc Dung đã tận tình giúp đỡ tác giả trong suốt quá trình biên soạn bộ sách này.

Xin thành kính cúng dường tác phẩm này lên ngôi Tam Bảo, kế thứ cúng dường lên Thầy Bổn Sư, Hòa Thượng Thích Giác Nhiên, Pháp Chủ Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Thế Giới, kế thứ là cúng dường đến cha mẹ quá vãng là ông Lê Văn Thuận và bà Trần Thị Sửu, nhạc phụ và nhạc mẫu là ông Tân Ngọc Phiêu và bà Trần thị Phàn. Tôi cũng xin kính tặng tác phẩm này đến hiền phụ Tương Thực, và các con Thanh Phú, Thanh Mỹ, Thiện Phú. Tôi cũng nhân cơ hội này xin kính tặng tác phẩm này đến chị tôi, chị Ngọc Nhi Nguyễn Hồng Lệ, người đã hy sinh tương lai của chính mình cho tương lai tươi sáng hơn của các em. Tôi cũng rất biết ơn các em Ngọc Châu, Ngọc Sương, Ngọc Trước, Ngọc Đào, Ngọc Bích Vân, Ngọc Giới; cũng như các anh chị em Loan Trần, Mão Tân, Tuyển Thực, Tuân Thực, Tùng Thực, và Thuần Thực, những người đã hết lòng hỗ trợ và giúp đỡ tôi vượt qua những thử thách và khó khăn trong khi biên soạn bộ sách này. Cuối cùng tôi xin hồi hướng công đức này đến các anh chị em quá vãng Ngọc Hoa, Ngọc Huệ, Ngọc Minh, Ngọc Mai, Kim Hoàng, Thanh Huy, Ngọc Út, cùng tất cả những chúng sanh quá vãng đồng đặng vãng sanh Tây Phương Cực Lạc. Tác giả cũng chân thành cảm tạ toàn thể bà con đã tích cực yểm trợ. Không có sự yểm trợ này, chắc chắn bộ sách này không thể nào hoàn thành mỹ mãn đặng.

Xin tưởng niệm chư vị Cố Hòa Thượng Thích Quảng Liên và Thích Ân Huệ. Trước khi bộ sách này được xuất bản thì hai vị cố vấn giáo lý đáng kính của tôi là Hòa Thượng Thích Quảng Liên và Hòa Thượng Thích Ân Huệ viên tịch. Cầu mong mười phương chư Phật hộ trì cho các Ngài cao đăng Phật quốc.

Cuối cùng, tác giả xin thành kính hồi hướng công đức này đến pháp giới chúng sanh trong sáu đường pháp giới sẽ đặng vãng sanh Tịnh Độ.

Anaheim, California
Ngày 3 tháng 8, năm 2011
Thiện Phúc

Acknowledgements

First, I would like to take this opportunity to thank Most Venerable Thích Giác Nhiên for encouraging me to start this project. Regardless of his busy schedules, he has taken his time to sit down and explain to me Buddhist terms and theories that I don't know. Secondly, I want to take this opportunity to thank Most Ven. Dr. Thích Quảng Liên, Most Ven. Dr. Claude Ware, Most Ven. Thích Chơn Thành, Most Ven. Thích Giác Lượng, Most Ven. Thích Nguyên Đạt, Most Ven. Thích Giác Phúc, Most Ven. Thích Giác Ngộ, Most Ven. Thích Giác Tràng, Most Ven. Thích Giác Giới, Most Ven. Thích Giác Toàn, Most Ven. Thích Giác Tuệ, Most Ven. Thích Minh Thiện, Most Ven. Prof. Thích Chơn Minh, Most Ven. Thích Minh Mẫn, Most Ven. Thích Minh Nguyễn, Most Ven. Thích Tâm Vân, Most Ven. Thích Nguyên Trí, Most Ven. Thích Quảng Thanh, Most Ven. Thích Giác Sĩ, Most Ven. Thích Minh Huấn, Ven. Thích Minh Đức, Ven. Thích Minh Thành, Ven. Thích Minh Đạt, Ven. Thích Minh Nhân, Ven. Thích Minh Nghị, Ven. Thích Minh Ẩn, Ven. Thích Minh Hiền, Ven. Thích Vô Đạt, Ven. Thích Minh Định, Ven. Thích Minh Thông, Ven. Thích Minh Nghĩa, Ven. Thích Nhuận Thư, Bhikkunis Thích Nữ Diệu Lạc, Thích Nữ Diệu Nguyệt, Thích Nữ Diệu Hóa, and Thích Nữ Tịnh Hiền, Thích Nữ Diệu Đạo, Thích Nữ Diệu Minh, Thích Nữ Chân Thiền, Thích Nữ Liên Dung, Thích Nữ Liên Tánh, Thích Nữ Tịnh Liên, Thích Nữ Như Hạnh, Thích Nữ Hiến Liên and Thích Nữ Nhẫn Liên, Prof. Nghiêm Phú Phát, Prof. Lưu Khôn, Prof. Andrew J. Williams, Ms. Sonia Brousseau, Ms. Sheila Trương, Ms. Nguyễn Thị Kim Ngân, Mr. Nguyễn Minh Lâm, Minh Hạnh, Huệ Đức, Thiện Tài, Thiện Minh, Mr. and Mrs. Quảng Tâm and Minh Chính for their kind support and encouragement which have helped me overcome difficulties along every step of composing this book. I also would like to take this chance to send my special thanks to all my good spiritual advisors and friends, especially Ms. Nguyễn Thị Ngọc Vân, and Former Principals of Tong Phuoc Hiep High School, Mr. Đào Khánh Thọ, and Mrs. Võ Thị Ngọc Dung who have continuously provided support along every step of composing this book.

This work is respectfully dedicated to the Three Jewels, to my Original Master, Most Venerable Thích Giác Nhiên, to my deceased parents Mr. Lê Văn Thuận and Mrs. Trần Thị Sửu, and to my parents-in-law Mr. Tân Ngọc Phiêu and Mrs. Trần thị Phần. This work is also dedicated to my wife Tương Thực and children Thanh Phú, Thanh Mỹ and Thiện Phú, my longtime best friends for their enormous supports. I would like to take this opportunity to dedicate this work to my elder sister Ngọc Nhi Nguyễn Hồng Lệ who has sacrificed her own future for the brighter future of her other brothers and sisters. I am also enormously grateful to my brothers and sisters Ngọc Châu, Ngọc Sương, Ngọc Trước, Ngọc Đào, Ngọc Bích Vân, Ngọc Giới; as well as my sisters and brothers-in-law Loan Trần, Mão Tân, Tuyển Thực, Tuân Thực, Tùng Thực, and Thuần Thực, who have been wholeheartedly supporting and helping me overcome challenges and difficulties in completing this work. Last but not least, I would like to dedicate this work to my deceased brothers and sisters Ngọc Hoa, Ngọc Huệ, Ngọc Minh, Ngọc Mai, Kim Hoàng, Thanh Huy, Ngọc Út, and all deceased sentient beings. May all of them be reborn in the Western Paradise. I would also like to express my special gratitude to all my relatives for their support. Without their support, this work can not be accomplished.

This work is also in commemoration of Late Most Venerables Thích Quảng Liên and Thích Ân Huệ. Before the printing of this work, two of my Admirable Dharma Advisors, Most Venerable Thích Quảng Liên and Most Venerable Thích Ân Huệ passed away. May the Buddhas in the ten directions support them to advance into the Buddha-land to attain the Buddhahood there.

Last but not least, I would respectfully like to dedicate all merits and virtues derived from this work to all sentient beings throughout the six paths in the Dharma Realms to rebirth in the Amitabha Pure Land.

Anaheim, California, August 3, 2011

Thiện Phúc

About The Author

Thiện Phúc Trần Ngọc was born in 1949 in Vĩnh Long Province, a small town about 136 kilometers southwest of Saigon. AKA Ngọc-Em Trần. He grew up in Vĩnh Long town, South Vietnam and attended Tong Phuoc Hiep High School. He was born to a very poor family; however, his parents had tried their best to raise their all children with a minimum of high school education. He obtained his Bachelor in English in 1973, and Bachelor in Vietnamese-Chinese in 1974 at Cantho University. He was brought up in a Buddhist-tradition family. His grandparents and parents were devoted lay disciples of Honorable Venerable Master Minh Đăng Quang. He came to the United States in 1985 and became a disciple of Most Venerable Thích Giác Nhiên in the same year. He has been working for California State Department of Rehabilitation as a Rehabilitation Supervisor since 1988. His main responsibility is to supervise a unit of ten counselors who counsel people with problems, especially people with disabilities. He was very much impressed by the life and teachings of the Buddha. He realizes that Buddhism has been an important part of the cultural heritage, not only of Vietnam, but also of Southeast Asian countries and most parts of Asia. He started to compose “Zen In Life” in 1995 and with the encouragement from Most Venerable Thích Giác Nhiên, he completed the first draft in 2005 and the final draft in 2011. He is also the author of a series of books written in Vietnamese and English titled “Buddhism in Life” (ten volumes), “Buddhism, a religion of Peace-Joy-and Mindfulness”, “Intimate Sharings with Parents and Children”, Vietnamese-English Buddhist Dictionary (06 volumes), English-Vietnamese Buddhist Dictionary (10 volumes), A Little Journey To India, Famous Zen Masters in Vietnamese and English, Basic Buddhist Doctrines (08 volumes), The Sorrowless Flowers (03 volumes), and Zen In Buddhism (02 volumes).



Mục Lục

<i>Lời Đầu Sách</i>	3
<i>Lời Giới Thiệu</i>	9
<i>Mục Lục</i>	19
1. <i>Thiền Là Gì?—What Is Zen?</i>	27
2. <i>Mục Đích Của Việc Hành Thiền</i> <i>Purposes of Meditation Practices</i>	32
3. <i>Thiền Không Phải Là Một Triết Học Lý Thuyết Không Thực Tiễn</i> <i>Zen Is Not So Much An Unpractical Theoretical Philosophy</i>	35
4. <i>Sự Phát Triển của Tâm Thức—A Mental Development</i>	37
5. <i>Thiền Quán Trong Phật Giáo</i> <i>Meditation and Contemplation in Buddhism</i>	40
6. <i>Hành Giả Tu Thiền Trong Đạo Phật Là Ai?</i> <i>Who Is A Zen Practitioner in Buddhism?</i>	42
7. <i>Phát Triển Toàn Thể Con Người—Developing Man As A Whole</i>	44
8. <i>Những Dòng Thiền Truyền Thừa—Handed-Down Traditions</i>	46
9. <i>Thiền Vô Ngã Tướng—Zen Without Mark of the Self</i>	47
10. <i>Kiểm Soát và Tịnh Tâm—Mind-Control and Purification</i>	49
11. <i>Tâm Bình Tĩnh và Không Dao Động trong mọi Hoàn Cảnh</i> <i>To Maintain a Cool and Un-agitated Mind under All Circumstances</i>	51
12. <i>Không Phải là Nỗ Lực Phân Tích và Suy Diễn</i> <i>Not an Exercise in Analysis or Reasoning</i>	53
13. <i>Triệt Tiêu Sự Chấp Ngã—Elimination of the 'Self'</i>	54
14. <i>Những Đóa Hoa Tuệ Giác và Bi Mẫn—Flowers of Insight Compassion</i>	55
15. <i>Thấy Được Mặt Mũi của Thực Tại—To See the True Face of Reality</i>	56
16. <i>Hạnh Phúc Tự Làm Chủ Lấy Mình—The Happiness of Mastering of Ourselves</i>	59
17. <i>Tâm Chúng Sinh và Phật không Sai Khác</i> <i>There is no Difference between Sentient Beings and the Buddha</i>	59
18. <i>Một Trong Những Phương Thuốc—Meditation is One of the Medicines</i>	60
19. <i>Thủ Hữu Càng Ít Càng Tốt—To Possess As Little As Possible</i>	61
20. <i>Thanh Tịnh Thân Tâm—To Purify Body and Mind</i>	62
21. <i>Thanh Tịnh Giới Đức—To Purify Morality</i>	63
22. <i>Biết Được Bản Chất Của Chính Mình—To Know One's Own Nature</i>	64
23. <i>Sự Khác Biệt giữa Tri Thức và Thể Nghiệm</i> <i>The Difference between Intellectual and Experiential Knowledge</i>	65
24. <i>Thiền Chỉ và Thiền Tuệ Giác—Calm Meditation and Insight Meditation</i>	66
25. <i>Thiền Chỉ—Samatha Meditation</i>	68

26. <i>Khổ Hạnh—Ascetic Practices</i>	69
27. <i>Thiền và Bát Thánh Đạo—Zen and The Eightfold Noble Path</i>	71
28. <i>Kỷ Luật Tự Giác—Self-Discipline</i>	72
29. <i>Trực Ngộ—Direct Acquisition of Enlightenment</i>	72
30. <i>Đập Tắt Dòng Suy Tưởng và Làm Sáng Tò Tâm Tinh To Stop the Flow of Thoughts and to Clear the Mind</i>	73
31. <i>Năng Lực của Tâm Linh—The Power of the Mind</i>	74
32. <i>Ba Mục Tiêu Của Tọa Thiền—Three Aims of Meditation</i>	75
33. <i>Thiền Tập theo Kinh Duy Ma Cát—Meditation Practices in the Vimalakirti Sutra</i>	76
34. <i>Sự Cần Thiết của Thiền Quán—The Necessity of Meditation</i>	81
35. <i>Lợi Ích của Thiền Tập—Benefits of Meditation Practices</i>	84
36. <i>Tọa Thiền—Sit in Meditation</i>	87
37. <i>Năm Giai Đoạn Tu Tập Tọa Thiền—Five Stages of Practices of Sitting Meditation</i>	92
38. <i>Tọa Thiền theo Đại Sư Thần Tú Sitting Meditation according to Great Master Shen-Hsiu</i>	95
39. <i>Tọa Thiền Theo Lục Tổ Huệ Năng Sitting Meditation according to the Sixth Patriarch Hui Neng</i>	95
40. <i>Tọa Thiền theo Kinh Duy Ma Cát Sitting Meditation According to the Vimalakirti Sutra</i>	98
41. <i>Trước Khi Thiền Quán—Before Meditation</i>	99
42. <i>Trong Khi Thiền Quán—During Meditation</i>	101
43. <i>Kiểm Soát Tâm—Control the Mind</i>	105
44. <i>Quán Thân Vô Thường—Contemplation of an Uneternal Body</i>	110
45. <i>Thiền và Chánh Ngữ—Zen and the Right Speech</i>	113
46. <i>Xả Thiền—Releasing Meditation</i>	115
47. <i>Thời Gian Thực Tập Thiền Quán—The Length of Time of Practice Meditation</i>	115
48. <i>Thiền Hành—Walking Meditation</i>	116
49. <i>Thiền Chỉ—Tranquility of Mind</i>	121
50. <i>Sự Liên Hệ Giữa “Chỉ” và “Quán” The Relationships Between “Samatha” and “Vipasyana”</i>	124
51. <i>Sự Thư Giãn cho người Tại Gia—Relaxation for Laypeople</i>	125
52. <i>Giữ Cái Tâm ‘Không’ Trong Cuộc Sống Hằng Ngày Keep the “Mind of Emptiness” In Daily Life</i>	128
53. <i>Thiền Dạy Chúng Ta Cái Gì?—What Does Meditation Teach Us?</i>	131
54. <i>Thiền và Lễ Lạy Trong Đời Sống Hằng Ngày—Zen and Bowing in Daily Life</i>	132
55. <i>Thu Thiệu Lục Căn trong Cuộc Sống Hằng Ngày Sense Restraint in Daily Activities</i>	134
56. <i>Quân Bình Tham Dục—To Balance Lust</i>	137
57. <i>Quân Bình Sân Hận—To Balance Anger</i>	139
58. <i>Thấy Mọi Vật Đúng Như Thật—To See Things As They Really Are</i>	142
59. <i>Nhìn ‘Khách Quán’ Trên Vạn Hữu—An Objective View on All Things</i>	143

60. Thiền và Tâm Thức—Zen and Consciousnesses	145
61. Thiền Quán—Niệm Phật—Lễ Bái Meditation—Buddha Recitation—Bowling to the Buddha	146
62. Tỉnh Thức—Mindfulness	149
63. Tỉnh Thức Nơi Hơi Thở—Mindfulness of the Breath	157
64. Bốn Cách Phát Triển Chánh Niệm—Four Ways to Develop Mindfulness	162
65. Tâm—Mind	164
66. Tâm Là Đối Tượng Của Thiền Quán—Minds As Objects of Meditation Practices	170
67. Thiền Quán và Tâm Chúng Sinh—Meditation and Beings' Mind	173
68. Tâm Giác Ngộ—Enlightened Mind	176
69. Tâm Không—Mind of Non-Existence	180
70. Phân Biệt và Vô Phân Biệt—Discrimination and Non-Discrimination	182
71. Tâm Vô Phân Biệt—Non-Discriminating Mind	187
72. Tâm Vô Sở Trụ—The Mind Without A Resting Place	190
73. Nhất Điểm Tâm—One-Pointedness	191
74. Thiền và Luật Nhân Quả—Zen and Law of Cause and Effect	192
75. Thiền và Nghiệp Báo—Zen and Karma and Results	200
76. Chuyển Hóa “Nội Kết”—Transformation of “Internal Formations”	209
77. Buông Bỏ—Equanimity (Letting Go)	212
78. Thiền Quán về Khổ Đau—Meditation on Suffering	218
79. Lấy Khổ Đau làm Đối Tượng Tu Tập Thiền Quán To Consider Sufferings as Subjects of Meditation	225
80. Quán Chiếu “Khổ Đau”—To Contemplate on “Suffering”	229
81. Thân Nghiệp—Karma of the Body	232
82. Khẩu Nghiệp—Karma of the Mouth	238
83. Ý Nghiệp—Karma of the Mind	241
84. Thiền và Thân Khẩu Ý—Zen and Body-Mouth-Mind	242
85. Thiền và Mười Bốn Tâm Sở Bất Thiện—Zen and Fourteen Unwholesome Factors	247
86. Ma Chướng—Demonic Obstructions	253
87. Thập Đạo Binh Ma theo Kinh Nipata Ten Armies of Mara according to the Nipata Sutta	259
88. Không Đính Mắc—Non-Attachment	262
89. Phòng Dật—Buông Lung—Heedlessness and Giving Free Rein to One's Emotion	264
90. Tĩnh Lự—Stilling the Thoughts	265
91. Bát Phong và Khẩu Đầu Thiền—Eight Winds and Bragging Zen	267
92. Quán Tưởng—Contemplation	270
93. Thiền và Tính Không—Zen and Sunyata	272
94. Quán Thân—Contemplation of Body	280
95. Quán Pháp—Contemplation of Mental Objects	288
96. Quán Tâm—Contemplation of Mind	295
97. Quán Thọ—Contemplation of Sensations	298

98. Quán Chiếu Vạn Hữu—Contemplation on Everything	299
99. Dòng Suối Giải Thoát—The Stream of Liberation	303
100. Quán Phật—Contemplate upon the Buddha	305
101. Sổ Tỉc Quán—Breathing Meditation	307
102. Quán Sinh Diệt—Contemplation of Rise and Fall	311
103. Giác Ngộ—Enlightenment	313
104. Công Đức—Virtues	319
105. Ấn Chứng Giác Ngộ—Seal of Authentication	328
106. Năm Loại Bảo Vệ—Five Protections	329
107. Đại Tín, Đại Dũng và Đại Nghi Great Faith, Great Courage, and Great Questioning	331
108. Đốn Tiệm—Sudden and Gradual Enlightenment	331
109. Cảm Giác Siêu Thoát—Feeling of Exaltation	335
110. Sự Giải Thoát Cuối Cùng—Final Emancipation	336
111. Thiền và Chánh Nghiệp—Zen and the Right Action	337
112. Giải Thoát Tâm—Deliverance of Mind	338
113. Điều Phục Vọng Tâm—Tame The Deluded Mind	341
114. Thiền Tập Trong Phiền Nã—Meditation in the Affliction	349
115. Thiền và Nhẫn Nhục—Zen and Endurance	355
116. Tiến Trình Đi Đến Chánh Định The Process of Meditation Toward Right Concentration	363
117. Sự Liên Hệ giữa Định và Tuệ trong Thiền The Relationship between Concentration and Insight in Zen	372
118. Tam Muội—Samadhi	374
119. Tám Loại Giải Thoát trong Nhà Thiền—Eight Liberations in Zen	379
120. Pháp Môn Thiền Định—Methods of Meditation	380
121. Quán Tưởng Môn—Visualization Method	382
122. Pháp Môn Nhẫn Nhục—Dharma Gate of Patience	383
123. Thiền Quán Về Tâm—Meditation on the Mind	385
124. Vô Tâm—No-Mind	387
125. Yếu Tố và Động Lực Cần Thiết cho Sự Giác Ngộ Necessary Elements and Powers for Attaining Enlightenment	392
126. Tám Đặc Điểm Chính Của Giác Ngộ Eight Chief Characteristics of Enlightenment	395
127. Trở Về Sự Tĩnh Lặng—Retreat in Silence	400
128. Thiền và Chánh Mạng—Zen and the Right Livelihood	405
129. Sân Hận—Ill-Will	407
130. Tạp Khí—Remnants of Habits	408
131. Nhiễm Ô—Taints	412
132. Đối Trị Tham Sân Si—To Subdue Lust, Anger and Ignorance	413
133. Thiền và Tuệ Học—Zen and the Branches of Wisdom	416

134. <i>Bất Mụci Nhân Quả-- Bất Lạc Nhân Quả</i> <i>Not Being Unclear about Cause and Effect</i> <i>Not Falling Subject to Cause and Effect</i>	423
135. <i>Thấy Được Bản Chất Thật của Sự Kiêu Mạn</i> <i>To See the Real Nature of "Pride"</i>	425
136. <i>Trạng Thái Đau Khổ của Ganh Tỵ</i> — <i>The State of Suffering of "Envy"</i>	426
137. <i>Bản Chất Thật của Sự Hoài Nghi</i> — <i>The Real Nature of Doubt</i>	427
138. <i>Bản Chất Thật của Tà Kiến</i> — <i>The Real Nature of "Wrong Views"</i>	428
139. <i>Thiền và Chánh Tinh Tấn</i> — <i>Zen and the Right Effort</i>	429
140. <i>Thiểu Dục Tri Túc</i> — <i>Content with few Desires and Satisfy With What We Have At This Very Moment</i>	431
141. <i>Sự Tâm Cầu Vô Tận</i> — <i>Unlimited Seeking</i>	435
142. <i>Tại Hại của Dục Lạc</i> — <i>Disadvantages of the Sensual Pleasures</i>	436
143. <i>Vô Sở Cầu</i> — <i>Now Seeking</i>	437
144. <i>Điều Phục Thân Khẩu Ý</i> — <i>To Control the Body Mouth Mind</i>	438
145. <i>Thân Hành Niệm Tu Tập</i> — <i>Cultivation of Mindfulness of the Body</i>	441
146. <i>Tu Là Chuyển Nghiệp</i> — <i>Cultivation Means Changing the Karma</i>	443
147. <i>Bước Đường Tu Tập</i> — <i>The Stages on the Path of Cultivation</i>	445
148. <i>Sự Tu Hành Tinh Tấn</i> — <i>Diligent Cultivation</i>	449
149. <i>Pháp Giải Thoát</i> — <i>Dharmas of Liberation</i>	454
150. <i>Tám Pháp Đưa Đến Sự Đoạn Tận</i> <i>Eight Things That Lead to the Cutting off of Affairs</i>	456
151. <i>Ngoại Cảnh</i> — <i>External States or Objects</i>	457
152. <i>Nội Cảnh</i> — <i>Internal Realms</i>	461
153. <i>Vô Thức</i> — <i>The Unconscious</i>	465
154. <i>Phân Biệt Ma Cảnh</i> — <i>Distinguishing of Demonic Realms</i>	467
155. <i>Tiết Độ Trong Tu Tập</i> — <i>Moderation in Cultivation</i>	471
156. <i>Đạo Lộ Diệt Khổ</i> — <i>The Path to the Removal of Sufferings</i>	472
157. <i>Ngũ Căn Chí</i> — <i>Five Factors of Endeavour</i>	477
158. <i>Bát Đại Nhân Giác</i> — <i>Eight Awakenings of Great People</i>	478
159. <i>Vô Ngã</i> — <i>Selflessness</i>	482
160. <i>Bản Chất Vô Thường Của Vạn Hữu</i> — <i>The Impermanence of All Things</i>	487
161. <i>Vô Minh</i> — <i>Ignorance</i>	493
162. <i>Thiện Hữu Tri Thức</i> — <i>Good-Knowing Advisors</i>	496
163. <i>Ác Tri Thức</i> — <i>Evil Friends</i>	499
164. <i>Kham Nhẫn và Điều Hòa</i> — <i>Endurance and Moderation</i>	500
165. <i>Thiền Định Ba La Mật</i> — <i>Meditation-Paramita</i>	501
166. <i>Đại Tín</i> — <i>Great Faith</i>	502
167. <i>Tự Chủ</i> — <i>Self-Mastery</i>	504
168. <i>Tự Tính</i> — <i>Self-Nature</i>	505
169. <i>Tri Huệ</i> — <i>Wisdom</i>	510

170. Bốn Cửa Đi Vào Trí Kiến Phật—Four Doors of the Enlightened Knowledge	518
171. Những Khảo Đảo Trong Tu Tập—Testing Conditions in Cultivation	519
172. Mười Lăm Lạc Thiên Giả Có Thể Bị Rơi Vào Ten Wrong Ways Into Which Zen Practitioners May Fall	528
173. Bắc Tông Thần Tú—Shen-Hsiu's Northern School	529
174. Lo Lắng và Khổ Sở—Worries and Miseries	531
175. Bích Quán—Wall-Gazer	532
176. Thiền Tĩnh Trụ—Calm Abiding Meditation	533
177. Tu Tập Buông Xả—Cultivation of Letting Go or Relaxation	534
178. Ngã-Nhân-Chúng Sinh và Thọ Giả Tướng The Self-Living Beings-Others and Life Span	535
179. Tu Tập Kỷ Luật Tâm Linh—Cultivation on Spiritual Discipline	536
180. Công Việc Hằng Ngày Trong Tự Viện—Daily Activities in a Monastery	538
181. Sự Đạt Thành Trí Tuệ Trong Phật Giáo The Achievement of Wisdom in Buddhism	539
182. Kinh Nhập Túc Xuất Túc Niệm và Thiền Tập The Anapanasatisuttam and Zen Practice	543
183. Kiến Thức Bát Nhã—Prajna Knowledges	551
184. Tứ Niệm Trụ—Four Basic Subjects of Buddhist Meditation	559
185. Mười Đề Mục Suy Niệm trong Thiền Tập—Ten Recollections in Meditation	561
186. Niềm Vui Trong Giáo Pháp—Dharma-Joy	562
187. Thượng Pháp Ưng Xả—One Should Not Grasp Even Noble Doctrines	564
188. Năm Trở ngại trong Thiền Tập—Five Hindrances in Meditation	564
189. Chánh Niệm Theo Quan Điểm Nhà Thiền Right Mindfulness in the View of Meditation	568
190. Pháp Hữu Vi—Functioning Dharmas	571
191. Pháp Vô Vi—Unconditioned Dharmas	574
192. Không Tận Hữu Vi Không Trụ Vô Vi—Not Exhausting the Mundane State	576
193. Thân-Tâm-Cảnh Vô Ngã—No-self of "Body-Mind-Environment"	579
194. Tu Tập Hơi Thở—Cultivation of the Breathing	580
195. Chương Ngại—Obstructions	581
196. Năm Tâm Chương Ngại—Five Mental Mondages	586
197. Giải Thoát Bát Nhã Ba La Mật—Prajna-Paramita Emancipation	587
198. Sân Hận và Thiền Tập—Anger and Zen Practice	589
199. Tĩnh Lặng—Calmness	589
200. Năm Thứ Vọng Tưởng—Five Kinds of False Thinking	591
201. Sáu Thứ Hằng Trụ cho Hành Giả—Six Stable States for Zen Practitioners	594
202. Mười Phương Pháp Thuần Thực Nghi Tĩnh—Ten Methods of Maturing Doubts	595
203. Tham Thiền-Niệm Phật và Thiện Ác Meditation-Buddha Recitation and "Kusala-Akusala"	596
204. Tâm Thanh Tịnh Quốc Độ Thanh Tịnh—Pure Minds-Pure Lands	596

205. Vạn Vật Thuyết Pháp—All Things Are Preaching the Dharma	598
206. Thiền và Giới Luật—Zen and Vinaya	600
207. Lục Diệu Môn—Six Wonderful Doors	611
208. Đạt Đến Giác Ngộ và Giải Thoát—To Reach Enlightenment and Emancipation	612
209. Mười Đè Mục Suy Niệm—Ten Recollections	614
210. Đại Quyết Tâm Trong Thiền Tập—Great Determination in Zen Practice	615
211. Tâm Tưởng—Mind in Action	616
212. Bát Nhã—Prajna	618
213. Bát Nhã và Các Dụng của Thức cũng như Vô Thức Prajna and Conscious and Unconscious Functions	624
214. Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa—Maha-Prajna-Paramita	625
215. Tánh—Nature	627
216. Lý Tánh—Absolute Nature	629
217. Bảy Bước Quán Thân—Seven Steps of Contemplation in the Body	630
218. Tứ Niệm Xứ—Four Kinds of Mindfulness	635
219. Thiền Quán về Pháp—Contemplation of Mind-Objects	646
220. Sáu Loại Tâm Tánh—Six Kinds of Temperament	651
221. Tự Tánh—Self-Nature	651
222. Tự Tánh Theo Lục Tổ Huệ Năng—Self-Nature According to Hui-Neng	654
223. Tứ Thời Tỉnh Thức—Wakefulness At All Times	657
224. Sự Lựa Chọn của Người Tu Thiền—Zen Practitioners' Choice	658
225. Cảm Thọ của Người Tu Thiền—Feelings of a Zen Practitioner	658
226. Sáu Suy Tư Đến Xả—Six Indifferent Investigations	659
227. Sáu Suy Tư Đến Hỷ—Six Pleasurable Investigations	659
228. Sáu Suy Tư Đến Ưu—Six Unpleasurable Investigations	660
229. Sáu Pháp Đưa Đến Định Tĩnh Six Things that Lead to Right Reflection on Tranquility	660
230. Sống Với Thiền—To Live With Zen	661
231. Ngay Trong Kiếp Này—In This Very Life	662
232. Thiền Trong Đời Sống Hằng Ngày—Zen in Daily Life	666
Tài Liệu Tham Khảo	679

萬人施萬人捨同結萬人緣

十方來十方去共成十方事

1. Thiền Là Gì?

Thiền na dịch là “tư duy.” Tư duy trong cõi sắc giới thì gọi là thiền. Thiền theo tiếng Phạn là Dhyana. Thiền là một yếu tố của Định; tuy nhiên, cả hai từ được dùng gần như lẫn lộn với nhau. Thiền là thuật ngữ Trung Hoa, do từ tiếng Phạn “Dhyana” mà ra. Thiền Na chỉ sự tập trung tinh thần và sự tĩnh tâm, trong đó mọi sự phân biệt nhị nguyên đều biến mất. Tịnh lực là làm vắng lặng dòng suy tưởng. Thiền Na là Ba La Mật thứ năm trong lục độ Ba La Mật (thực tập thiền na để được trí huệ Bát Nhã), trong đó tất cả mọi biện biệt giữa chủ thể và đối tượng, giữa thật và giả, đều bị xóa bỏ. Ch’an là chữ tương đương gần nhất của Hoa ngữ cho chữ “Dhyana” trong Phạn ngữ, có nghĩa là tĩnh lực. Tịnh lực 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 lực 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. 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 lực. 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. Hành thiền là quay trở lại trong mình hầu tìm ra chân tính của chính mình. Chúng ta không nhìn lên, không nhìn xuống, không nhìn sang đông hay sang tây, sang bắc hay sang nam; mà là nhìn lại chính chúng ta, vì chính ở trong chúng ta và chỉ trong đó thôi mới là trung tâm xoay chuyển của cả vũ trụ. Vì vậy 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. Hiểu theo nghĩa này, Thiền là một tôn giáo mang học thuyết và các phương pháp nhằm mục đích đưa tới chỗ nhìn thấy được bản tính riêng của chúng ta, và tới giác ngộ hoàn toàn, như Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã trải qua dưới cội Bồ Đề sau một thời kỳ thiền định mãnh liệt. Hơn bất cứ một phái Phật giáo nào, Thiền đặt lên hàng đầu sự thể nghiệm đại giác và nhấn mạnh tới tính vô ích của các nghi lễ tôn giáo. Con đường ngắn hơn những gay go trong tu hành là “tọa thiền.” Những đặc trưng của Thiền có thể tóm tắt bằng bốn nguyên lý sau đây: Giáo ngoại biệt truyền; bất lập văn tự; trực chỉ nhân tâm; kiến tánh thành Phật. Theo quan điểm bí truyền: Thiền không phải là một tôn giáo, mà là một nguồn gốc không thể xác định được và không thể truyền thụ được. Người ta chỉ có thể tự mình thể nghiệm. Thiền không mang một cái tên nào, không có một từ nào, không có một khái niệm nào, nó là nguồn của tất cả các tôn giáo, và các tôn giáo chỉ là những hình thức biểu hiện của cùng một sự thể nghiệm giống nhau. Theo nghĩa này, Thiền không liên hệ với một truyền thống tôn giáo riêng biệt nào, kể cả Phật giáo. Thiền là “sự hoàn thiện nguyên lai” của mọi sự vật và mọi thực thể, giống với sự thể nghiệm của tất cả các Đại Thánh, các nhà hiền triết và các nhà tiên tri thuộc tất cả mọi tôn giáo, dù có dùng những tên gọi khác nhau đến mấy để chỉ sự thể nghiệm ấy. Trong Phật giáo, người ta gọi nó là “sự đồng nhất của

Sanh tử và Niết bàn.” Thiền không phải là một phương pháp cho phép đi đến sự giải thoát đối với một người sống trong vô minh, mà là biểu hiện trực tiếp, là sự cập nhật hóa sự hoàn thiện vốn có trong từng người ở bất cứ lúc nào.

Theo quan điểm công truyền: Thiền là một phái của Phật giáo Đại Thừa, phát triển ở các thế kỷ thứ sáu và thứ bảy, nhờ sự hòa trộn Phật giáo Thiền do tổ Bồ Đề Đạt Ma du nhập vào Trung Quốc và Đạo giáo. Tuy nhiên, theo các truyền thống Phật giáo, có năm loại Thiền khác nhau: Ngoại đạo Thiền, Phàm phu Thiền, Tiểu Thừa Thiền, Đại Thừa Thiền, và Tối thường thừa Thiền. Thiền ngoại đạo gồm nhiều loại khác nhau. Chẳng hạn như Thiền Cơ Đốc giáo, thiền thiêng liêng và thiền siêu việt, vân vân. Phàm phu thiền là sự tập trung tinh thần đến chỗ sâu xa, vận động thể dục thể thao, trà đạo thiền, và những nghi thức khác. Tiểu thừa thiền là quán tâm vô thường, quán thân bất tịnh và quán pháp vô ngã. Thiền Đại thừa là a) quán pháp sanh diệt là tự tánh của chư pháp; b) quán sự thật về cái gì thuộc về hình tướng bên ngoài đều hư dối không thật; c) quán sự hiện hữu, không và trung đạo; d) quán thật tướng của của mọi hiện tượng; e) quán sự thâm nhập hổ tương qua lại của mọi hiện tượng; f) quán mọi hiện tượng tự chúng là tuyệt đối. Tất cả sáu pháp quán này tương đương với lời Phật dạy trong Kinh Hoa Nghiêm: “Nếu bạn muốn biết rõ tất cả chư Phật ba đời quá khứ, hiện tại và vị lai, thì bạn nên quán tánh của pháp giới là tất cả chỉ do tâm tạo mà thôi.” Tối thượng thừa Thiền được chia ra làm ba loại: Nghĩa Lý Thiền, Như Lai Thiền và Tổ Sư Thiền.

Trong Kinh Pháp Cú, 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).”

1. What Is Zen?

Dhyana is considered meditating. Meditation in the visible or known is called Dhyana. Dhyana is Meditation (Zen), probably a transliteration. Meditation is an element of Concentration; however, the two words (dhyana and samadhi) are loosely used. Ch’an-na is a Chinese version from the Sanskrit word “Dhyana,” which refers to collectedness of mind or meditative absorption in which all dualistic distinctions disappear. The fifth paramita (to practice dhyana to obtain real wisdom or prajna). In dhyana all dualistic distinctions like subject, object, true, false are eliminated. Ch’an is a Chinese most equivalent word to the Sanskrit word “Dhyana,” which means meditation. To enter into meditation. 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 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.

Zen is accurately aware of the limitations of language, and gears its practice to transcend it. When we practice meditation we seek to turn to within and to discover our true nature. We

do not look above, we do not look below, we do not look to the east or to the west, or to the north, or to the south; we look into ourselves, for within ourselves and there alone is the center upon which the whole universe turns. Experience is stressed, not mere intellectual learning. 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. In this sense, Ch'an is a religion, the teachings, and practices of which are directed toward self-realization and lead finally to complete awakening or enlightenment as experienced by Sakyamuni Buddha after intensive meditative self-discipline under the Bodhi-tree. More than any other school, Ch'an stresses the prime importance of the enlightenment experience and the useless of ritual religious practices and intellectual analysis of doctrine for the attainment of liberation. Ch'an teaches the practice of sitting in meditative absorption as the shortest, but also steepest, way to awakening. The essential nature of Ch'an can be summarized in four short statements: Special transmission outside the orthodox teaching; nondependence on sacred writings; direct pointing to the human heart; leading to realization of one's own nature and becoming a Buddha. Esoterically regarded, Ch'an is not a religion, but rather an indefinable, incommunicable root, free from all names, descriptions, and concepts, that can only be experienced by each individual for him or herself. From expressed forms of this, all religions have sprung. In this sense, Ch'an is not bound to any religion, including Buddhism. It is the primordial perfection of everything existing, designated by the most various names, experienced by all great sages, and founders of religions of all cultures and times. Buddhism has referred to it as the "identity of Samsara and Nirvana." From this point of view, Ch'an is not a method that brings people living in ignorance to the goal of liberation; rather it is the immediate expression and actualization of the perfection present in every person at every moment.

Exoterically regarded, Zen, or Ch'an as it is called when referring to its history in China, is a school of Mahayana Buddhism, which developed in China in the 6th and 7th centuries from the meeting of Dhyana Buddhism, which was brought to China by Bodhidharma, and Taoism. However, according to Buddhist traditions, there are five different kinds of Zen: Outer Path Zen, Common People's Zen, Hinayana Zen, Mahayana Zen, and Utmost Vehicle Zen. Outer Path Zen: Outer Path Zen includes many different types of meditation. For example, Christian meditation, Divine Light, Transcendental Meditation, and so on. Common People's Zen: Common People's Zen is concentration meditation, Dharma Play meditation, sports, the tea ceremony, ritual ceremonies, etc. Hinayana Zen: Hinayana Zen is insight into impermanence, impurity, and non-self. Mahayana Zen: Mahayana Zen a) insight into the existence and nonexistence of the nature of the dharmas; b) insight into the fact that there are no external, tangible characteristics, and that all is empty; c) insight into existence, emptiness, and the Middle Way; d) insight into the true aspect of all phenomena; e) insight into the mutual interpenetration of all phenomena; f) insight that sees that phenomena themselves are the Absolute. These six are equal to the following statement from the Avatamsaka Sutra: "If you wish thoroughly understand all the Buddhas of the past, present, and future, then you should view the nature of the whole universe as being created by the mind alone." Utmost Vehicle Zen: Utmost Vehicle Zen, which is divided into three types: Theoretical Zen, Tathagata Zen, and Patriarchal Zen.

In the Dharmapada Sutra, 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).”

2. Mục Đích Của Việc Hành Thiền

Phải, mục tiêu tối hậu của thiền Phật giáo là chứng ngộ toàn giác, hoàn toàn tự chủ và tâm trí tuyệt đối lành mạnh hay trạng thái niết bàn qua điều phục tâm và gột rửa hết thảy những bợn nhơ tinh thần. Tuy nhiên, ngoài cái mục tiêu tối hậu ấy còn có những lợi ích mà hành giả có thể thọ hưởng được. Thiền tập có thể gợi nguồn cảm hứng cho chúng ta khám phá trạng thái sáng suốt minh mẫn (sự thông minh) và sự phong phú của phẩm cách tự nhiên của chính mình. Hành thiền cũng có thể giúp chúng ta khơi dậy tiềm năng trong tâm, suy nghĩ sáng suốt, hiểu biết sâu sắc, và cân bằng và làm dịu đi tình trạng căng thẳng trong tâm. Hành thiền là một tiến trình sáng tạo nhằm biến đổi những cảm xúc vọng động và tư tưởng bất thiện thành trạng thái tinh thần điều hòa và thanh sạch. Nếu hành thiền có nghĩa là kỷ luật tinh thần hay phương pháp trau dồi tâm trí, thì khỏi phải nói gì cả, tất cả mọi người không phân biệt giới tính, màu da, chủng tộc, hay bất luận là lỗi phân chia nào đi nữa, đều nên hành thiền. Xã hội tân tiến hiện nay đang sa lầy vào trong những vọng động và quyến rũ mà chỉ có công phu thiền tập mới mong kiểm soát được. Tất cả chúng ta nên tỉnh thức và nhận diện ra sự kiện chúng ta cần phải thay đổi cách sống bằng cách thay đổi nhân sinh quan mà chúng ta đang có, và muốn được như vậy, chúng ta cần phải tu tập thiền quán. Chúng ta cần phải thông suốt sự khác biệt giữa cái “Bản Ngã” và “Tánh Giác”; và chỉ có công phu tu tập mới có khả năng làm cho sự khác biệt nhỏ dần; cho đến một lúc nào đó cả hai hòa nhập thành một, lúc đó chúng ta nhận diện được chân lý cuộc đời.

Có lẽ ai trong chúng ta cũng thấy rằng cuộc sống này đầy dẫy những khó khăn chướng ngại, hoang mang và bất công. Ngay những lúc mà mọi việc đều trôi chảy tốt đẹp, chúng ta cũng cảm thấy lo lắng rằng chúng sẽ không tồn tại lâu dài. Đây chính là lý do mà ai trong chúng ta cũng nên hành thiền. Nói về thiền, tại sao chúng ta phải tu thiền? Chúng ta thường nghe nói đến thuật ngữ “định” hay “thiền”, tức là phương thức làm cho tâm mình an định. Khi tâm được an định, nó không vọng động và chúng ta đạt được nhất điểm tâm. Mục đích của thiền là làm tan chảy đi khối vọng tưởng chông chất bấy lâu nay của chúng ta. Cái còn tồn đọng lại trong chúng ta chỉ là cái chân ngã và cuối cùng chúng ta thể nhập vào cảnh giới vô ngã. Nếu chúng ta không dừng lại ở đây, không nghĩ tưởng hay chấp trước về cảnh giới này, chúng ta sẽ tiếp tục tu tập cho đến khi chứng nhập vào Tuyệt đối. Như vậy thì phương pháp tu thiền có khác những phương pháp tu Phật khác hay không? Trong khi tụng kinh, niệm chú, niệm Phật, chúng ta ngồi yên và chỉ nhiếp tâm vào tụng kinh, niệm chú, hay niệm Phật mà thôi. Vì vậy khi tụng kinh, niệm chú, hay niệm Phật, chúng ta kiểm soát được cả thân, khẩu

và ý nếu chúng ta không muốn cho ý rong ruổi (thân ngồi yên, khẩu chỉ tụng niệm và ý chỉ chú tâm vào việc tụng kinh, niệm chú, hay niệm Phật mà thôi). Cũng như thế, khi tu tập thiền định, chúng ta cũng kiểm soát được cả thân, khẩu và ý nếu chúng ta không muốn cho ý dong ruổi. Thật là khó khăn trong việc điều phục tâm ý; tuy nhiên, nếu chúng ta kèm giữ được thân khẩu là chúng ta cũng có nhiều công đức lắm rồi vậy. Nếu muốn đạt tới mức độ công đức cao hơn, chúng ta phải cố gắng điều phục cho bằng được tâm ý của mình. Mục đích chính của hành giả tu thiền là tầm cầu chân lý, tầm cầu giác ngộ. Trên cuộc hành trình này, nếu chúng ta bước đi một bước tức là chúng ta tiến gần đến giác ngộ một bước. Đức Phật là bậc Giác Ngộ, vì vậy học Phật là học phương pháp giác ngộ. Như vậy trên đường giác ngộ, càng tiến tới là càng đến gần với giác ngộ.

Thiền quán là tu tập để đạt được cái thấy vượt ra ngoài tầm mức thông thường, thấy một cách rõ ràng, chứ không chỉ thấy phớt qua nơi bề mặt, hay thấy cái dáng bề ngoài, mà là thấy sự vật đúng trong bối cảnh của nó, tức là thấy dưới ba đặc tướng hay ‘tam pháp ấn’ trong nhà Phật, đó là vô thường, khổ và vô ngã. Đây là ba dấu hiệu đặc thù của tất cả các pháp hữu vi, tất cả nhng hiện tượng sinh tồn. Chính thiền minh sát này dựa trên nền tảng của thiền vắng lặng, giúp cho hành giả có khả năng gột rửa tất cả mọi ô nhiễm trong tâm đến mức tận cùng, buông bỏ mọi ảo kiến về cái ‘ngã’, nhìn thấy thực tướng của vạn pháp và chứng ngộ Niết Bàn. Như vậy, cả hai pháp thiền vắng lặng và minh sát đều hỗ trợ cho nhau giúp hành giả chứng ngộ được Niết Bàn. Mục tiêu tối hậu của thiền là để loại trừ những bợn nhơ trong tâm của chúng ta. Trước khi đạt được mục tiêu này, hành giả sẽ có được những lợi ích thiết thực như sẽ có một cái tâm bình an, tĩnh lặng và có đủ năng lực để chấp nhận những gì xảy đến cho mình. Thiền giúp chúng ta nhìn sự vật đúng như thực tướng của chúng chứ không phải thấy chúng qua những biểu hiện bên ngoài. Sự vật xuất hiện trước mắt chúng ta dưới trạng thái trường tồn, vững bền, đáng yêu và có thực chất, nhưng trên thực tế thì chúng không phải như vậy. Khi thực hành thiền quán, chúng ta sẽ tự mình thấy được sự sinh diệt của hiện tượng vật chất và tinh thần. Đồng thời chúng ta cũng ý thức được một cách rõ ràng hơn những diễn biến trong thân tâm mình. Chúng ta sẽ có đủ khả năng chấp nhận mọi chuyện xảy đến với mình với một phong cách an nhiên, chứ không bị xao động hay cảm xúc và đương đầu với hoàn cảnh một cách lạc quan hơn. Đúng, mục tiêu cao nhất trong thiền tập Phật giáo là chứng ngộ toàn giác, hoàn toàn tự chủ và tâm trí hoàn toàn lãnh mạnh hay trạng thái Niết Bàn, bằng cách điều phục tâm và gột rửa tận cùng những bợn nhơ tinh thần. Tuy nhiên, ngoài cái mục tiêu cùng tột ấy, thiền tập còn có nhiều lợi ích mà hành giả có thể hưởng được. Thiền gợi hứng cho ta khám phá trạng thái sáng suốt minh mẫn của chính mình, sự phong phú và phẩm cách tự nhiên của mình. Hành thiền còn có thể khơi dậy khả năng tiềm tàng trong tâm, giúp chúng ta suy nghĩ sáng suốt, hiểu biết thâm sâu, cân bằng trạng thái tâm và sự tĩnh lặng. Hành thiền là một tiến trình sáng tạo nhằm biến đổi những cảm xúc vọng động và những tư tưởng bất thiện thành trạng thái tinh thần hòa hợp và thanh sạch. Như vậy, nếu chúng ta chờ đến lúc ngồi xuống mới thực tập thiền trong một vài giờ thì những giờ khác trong ngày của chúng ta sẽ ra sao? Nếu nói tọa thiền là tu tập thiền định là chúng ta thật sự phá hủy cái khái niệm thật của thiền. Nếu chúng ta biết cách tu tập thiền định thì chúng ta phải biết lợi dụng tất cả thời giờ có được trong ngày của mình. Để làm được chuyện này, chúng ta nên thực tập thiền ngay trong những công việc hằng ngày của mình.

2. Purposes of Meditation Practices

Yes, the ultimate aim of Buddhist meditation is to gain full enlightenment, self-mastery and complete mental health or Nirvana through the conquest of mental defilements. However, apart from this ultimate aim there are other advantages and benefits that can be derived through meditation. It can inspire us to discover our own intelligence, richness and natural dignity. Meditation can also stimulate the latent powers of the mind, aid clear thinking, deep understanding, mental balance and tranquility. It is a creative process which aims at converting the chaotic feelings and unwholesome thoughts into mental harmony and purity. If by meditation is meant mental discipline or mind culture, it goes without saying that all should cultivate meditation irrespective of sex, color, creed or any other division. Modern society is in danger of being swamped by distractions and temptation which can only be controlled if we undertake the difficult task of steadily training our minds. All of us should wake up to the fact that we need to work with our life, we need to practice Zen. We have to see through the mirage that there is an "I" that is separating from our "Original Nature". Our cultivation is to close the gap. Only in that instant when we and the object become one can we see what our life is.

Perhaps everyone of us finds life difficult, perplexing, and oppressive. Even when everything goes well for some time, we still worry that it probably will not keep on that way. This is the very reason for all of us to practice Zen. Speaking of Zen, why do we have to practice Zen? We often hear about 'Samadhi', that is a 'Ch'an' method of meditation to pacify the mind. When the mind is pacified, it is unperturbed, and we attain the one-pointedness of mind. The purpose of Zen is to dissolve our accumulated 'thought-mass'. What is finally left in us is just the real self and eventually we enter into the world of the selfless. And if we do not stop there, if we do not think about this realm or cling to it, we will continue in our practice until we become one with the Absolute. Then, is Zen method different from any other methods in Buddhism? While reciting the sutra, reading the mantras, and practicing Buddha Recitation, we are sitting still and fixing our mind in reciting the sutra, reading the mantras, and practicing Buddha Recitation. Thus, when practicing reciting the sutra, reading the mantras, and practicing Buddha Recitation, we may have accomplished controlling the body, speech and mind if we want to stop our mind from wandering about. In the same manner, when practicing meditation, may also have accomplished controlling the body, speech and mind if we want to stop our mind from wandering about. It is really difficult to control the mind; however, if we can halt our body and speech still, we earn some merits. If we want to get the highest level of all merits, we have to control our mind. The main purpose of a Zen practitioner is the search for truth, the search for awakening. On our journey, if we move one step, we are one step closer to the truth, one step closer to awakening. The Buddha is the Awakened, so learning the Buddha's teachings is learning about his methods of awakening. Thus, on the way to enlightenment, the more we move forward, the closer we come to awakening.

Meditation and contemplation means practice to obtain the seeing which goes beyond what is ordinary, clear vision. It is not surface seeing or skimming, not seeing mere appearance, but seeing things as they really are. This means seeing everything in terms of the three characteristics, the signs of all phenomenal existence: impermanence, suffering, and

egolessness. It is this insight meditation, with calm concentration of mind as its basis, that enables the practitioner to purge his mind of all defilements, to remove ego-illusion, to see reality, and to experience Nirvana. The ultimate purpose of meditation is to eradicate mental impurities from our mind altogether. Before that stage, there are benefits of tranquillity, peace of mind and the ability to accept things as they come. Meditation helps us to see things as they truly are, not as they appear to be. Things appear to be permanent, desirable and substantial, but actually they are not. When we practice meditation, we will see for ourselves the arising and disappearing of mental and physical phenomena. And we will have a clearer comprehension of what is going on in our mind and body. We will be able to accept things as they come to us with less agitation and deal with situations in a more positive way. Yes, the ultimate aim of Buddhist meditation is to gain full enlightenment, self-mastery and complete mental health or Nirvana through the conquest of mental defilements. However, apart from this ultimate aim there are other advantages and benefits that can be derived through meditation. It can inspire us to discover our own intelligence, richness and natural dignity. Meditation can also stimulate the latent powers of the mind, aid clear thinking, deep understanding, mental balance and tranquility. It is a creative process which aims at converting the chaotic feelings and unwholesome thoughts into mental harmony and purity. Therefore, if we wait until we sit down and compose ourselves to practice meditation for a couple of hours, then what happens to the other hours of our day? Saying that sitting meditation is Zen, we really destroy the true concept of Zen. If we know how to practice meditation, we will certainly make good use of our whole day. In order for us to do this, we should devote our day to Zen while accomplishing our daily tasks.

3. Thiền Không Phải Là Một Triết Học Lý Thuyết Không Thực Tiễn

Thiền không phải là một triết học lý thuyết để bàn cãi và tranh luận suông, mà là một đường lối hành động, một triết lý phải ứng dụng và thực hành từng giây phút trong đời sống hằng ngày của chúng ta. Để đạt được kinh nghiệm giác ngộ, mục đích tối thượng của nhà Thiền, cần phải ngồi thiền, nhưng tọa thiền không thôi chưa đủ. Thiền quán được dùng để phát triển trí tuệ, nhưng chúng ta phải khả dĩ đưa ra một biểu hiện cụ thể về cái trí tuệ này, và để làm được việc này, chúng ta phải trau dồi chánh nghiệp. Nhiều người nghĩ rằng hành giả tu thiền quay lưng lại với thế giới để tự chìm mình trong thiền định trừu tượng. Đây là một quan niệm sai lầm. Tu tập thiền quán là biến công phu tọa thiền trở nên thành phần của cuộc sống hằng ngày, nhưng đồng thời cũng là làm việc, là hành động với lòng từ bi và kính trọng người khác, là đóng góp vào thế giới mà chúng ta đang sống hầu biến đổi thế giới này thành một thế giới tốt đẹp hơn. Thiền đạo không xa lìa cuộc đời để rút vào một môi trường biệt lập, mà là hòa nhập vào cuộc đời hầu biến đổi nó từ bên trong bằng hành động. Muốn làm những sinh hoạt thường nhật trong tinh thần nhà thiền, chúng ta thực hành cách quán tưởng trên mọi vật. Không chỉ thiền quán lúc đang ngồi mà thôi, mà còn phải áp dụng thiền quán trong đời sống hằng ngày. Khi đang rửa chén, chúng ta cũng phải thiền quán. Khi làm vườn, chúng ta cũng quán tưởng. Khi làm công việc tại sở, chúng ta cũng phải quán tưởng. Nói cách khác, chúng ta phải thiền quán bất cứ lúc nào trong cuộc sống hằng ngày của mình. Đối với người biết tu thì cuộc sống là Thiền, nhưng có nhiều người cho rằng cuộc sống là đau

khổ. Kỳ thật, nếu chúng ta tạo nên cuộc sống của chúng ta là Thiền, thì cuộc sống chúng ta trở thành Thiền. Ngược lại, nếu chúng ta tạo ra cuộc sống khổ đau thì cuộc sống phải trở thành khổ đau. Chúng ta phải giữ tâm mình ở ngay sát na này trong Thiền, vì tâm hiện tiền này nối tiếp và trở thành sự sống Thiền của chính mình, như một điểm liên tục để nối kết thành đường thẳng.

Thật vậy, thiền không phải bằng các trau dồi lý luận mà bằng tu tập tâm thức. Phù hợp với thái độ của thiền đối với cái thấy trí thức, mục tiêu của giáo lý Thiền không giống như mục tiêu của Tây phương, một sự không ngớt gia tăng cái tinh vi của tư tưởng luận lý, phương pháp cốt yếu của thiền ở chỗ đặt người ta vào chỗ tiến thoái lưỡng nan, mà người ta phải cố thoát ra không phải bằng lý luận, mà bằng tâm thức ở trình độ cao hơn. Theo một vị thầy không phải là một vị thầy hiểu theo nghĩa Tây phương. Ông là một vị thầy vì ông làm chủ được tâm mình, do đó ông có thể truyền đạt cho người đệ tử điều duy nhất có thể truyền đạt được: cuộc sống của mình 'với tất cả những gì vị thầy có thể làm được, ông không thể làm cho người đệ tử nắm được sự vật, trừ phi người đệ tử đã chuẩn bị đầy đủ để nắm bắt. Nắm giữ được thực tại cứu cánh là việc mình phải tự làm lấy. Thật là vô dụng khi chỉ lý luận suông rằng danh và tướng thì khác nhau, nhưng bản thể thì giống, hoặc danh và tướng được tạo thành bởi sự suy nghĩ của chúng ta. Chúng ta phải thực chứng qua thiền quán, chứ không phải bằng suy nghĩ, để không có sự chấp trước vào danh tướng, thì chừng đó chúng ta sẽ tự nhiên thấy rằng tất cả bản thể đều là một bằng chính kinh nghiệm của mình. Chừng đó chúng ta sẽ thấy tất cả mọi vật trong vũ trụ, từ mặt trời, mặt trăng, các vì sao, núi, sông, con người, vân vân, đều có cùng bản thể giống nhau.

3. Zen Is Not So Much An Unpractical Theoretical Philosophy

Zen is not so much a theoretical philosophy to be discussed and debated at leisure as it is a way of action, a philosophy to be practiced and realized every moment of our daily life. To attain the experience of enlightenment, the ultimate goal of Zen, sitting meditation is necessary, but only sitting meditation is not enough. Meditation serves to develop wisdom, but we must be able to give concrete expression to this wisdom, and to do so, we have to cultivate right action. Many people think that a Zen practitioner turns his back upon the world to submerge himself in abstract meditation. This is a misconception. To practice meditation is to make the practice of sitting meditation an integral part of our daily life, but it is at the same time to work, to act with loving-kindness and respect for others, to contribute our part to the world in which we live in order to change this world into a better world. The Zen way is not to withdraw from life into an isolate environment, but to get into life and change it from the inside action. To perform our daily activities in the spirit of meditation, we should perform everything as a form of meditation. We should not meditate only when we sit in quiet, but should apply the method of meditation to our daily life. When we wash dishes, we must meditate. When we work in the garden, meditate. When we drive, meditate. When we work in an office, meditate. In other words, we must meditate at every moment, in every activity of our daily life. To those who have a life of cultivation, life is Zen, but some people say that life is suffering. As a matter of fact, if we make a life of Zen, then our life becomes Zen. In the contrary, if we make a life of suffering, then our life must become suffering. We should

keep our mind in Zen just now, at this very moment, for this ‘just-now mind in Zen’ continues and becomes our life, as one point continues and becomes a straight line.

Indeed, meditation is not done by polishing the logical thinking, but by cultivating the mind. In accordance with Zen’s attitude towards intellectual insight, its aim of teaching is not as in the West an ever-increasing subtlety of logical thinking, but its method “consists in putting one in a dilemma, out of which one must contrive to escape not through logic indeed but through a mind of higher order. Accordingly the teacher is not a teacher in Western sense. He is a master, inasmuch as he has mastered his own mind, and hence is capable of conveying to the student the only thing that can be conveyed: his existence. With all that the master can do, he is helpless to make the disciple take hold of the thing, unless the latter is fully prepared for it. The taking hold of the ultimate reality is to be done by oneself. It is no use if we only reason that names and their forms are different, but their substance is the same, or names and forms are made by our thinking. We have to realize through meditation and contemplation, not by thinking, so that we will not have attachment to name and form, then we will automatically see that all substance is one with our real experience. Then we will see all things in the universe, the sun, the moon, the stars, mountains, rivers, people, and so forth, have the same substance.

4. Sự Phát Triển của Tâm Thức

Thiền không khuyến khích hành giả liên hệ tới việc thờ cúng hay cầu nguyện một đấng siêu nhiên nào, mà là nhìn thẳng vào chân tính của mình để thấy rằng chân tính đó cũng chính là Phật tính. Muốn đến được sự nhận thức này, chúng ta phải tu tập, chúng ta phải thực hành. Làm sao chúng ta có thể khám phá được chân tánh nếu chúng ta cứ mù quáng chấp vào kinh sách mà không chịu tự mình thực hành? Nếu chúng ta đi đến một trung tâm thiền và hỏi chuyện với một vị thiền sư, có khi ông ta chỉ trả lời câu hỏi của chúng ta bằng sự im lặng. Đây là sự im lặng của tri thức. Điều này không có nghĩa là vị thiền sư không biết câu trả lời, nhưng ông ta lại cố cho chúng ta biết có những thứ không thể giải thích được bằng lời, những việc luôn chìm trong bóng tối cho tới khi chúng ta khám phá ra bằng chính kinh nghiệm của mình. Thiền quán (sự phát triển liên tục của tâm thức về một đối tượng nào đó trong lúc trầm tư hay thiền định). Đây là một trong tam vị mà Đức Phật đã dạy tọa thiền. Thiền là chữ tắt của “Thiền Na” có nghĩa là tư duy tĩnh lự. Đây là một trong những nghệ thuật dập tắt dòng suy tưởng của tâm, để làm sáng tỏ tâm tính. 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 Thiền Thai. 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 sưng đó mới là ngồi thiền. Vả chăng 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. Là Phật tử, chúng ta phải luôn thấy được như vậy để từ đó có thể thường xuyên thực tập thiền quán hầu

thanh tịnh thân tâm. Phần hành thiền được lưu truyền từ những kinh điển Phật giáo Nguyên Thủy, căn cứ trên những phương pháp mà chính Đức Phật đã áp dụng, pháp môn hành thiền đã đưa Ngài đến giác ngộ và Niết Bàn, và từ chính kinh nghiệm bản thân của Ngài trong sự phát triển tâm linh. Chữ “Thiền” thật sự không phải là từ tương đương với chữ “Bhavana” trong ngôn ngữ Nam Phạn, mà đúng theo nguyên nghĩa có nghĩa là mở mang hay phát triển, trau dồi hay làm cho trở thành, là sự nỗ lực xây dựng tâm vắng lặng và an trụ, có khả năng nhận thức rõ ràng bản chất thật sự của tất cả các pháp hữu lậu và chứng ngộ Niết Bàn, trạng thái tâm lành mạnh lý tưởng. Pháp môn hành thiền mà chính Đức Phật đã chứng nghiệm gồm có hai phần: (1) an trụ tâm là gom tâm vào một điểm, hay thống nhất, tập trung tâm vào một đề mục, hay nhất điểm tâm; (2) Thiền minh sát tuệ. Một trong hai phần này là samatha hay tập trung tâm ý hay trụ tâm vào một đề mục và không hay biết gì khác ngoài đề mục. Thiền tập bắt đầu bằng sự an trụ tâm. An trụ là trạng thái tâm vững chắc, không chao động hay phóng đi nơi khác. An trụ tâm là gì? Dấu hiệu của tâm an trụ là như thế nào? Nhu cầu và sự phát triển tâm an trụ như thế nào? Bất cứ sự thống nhất nào của tâm cũng là tâm an trụ. Tứ niệm xứ là dấu hiệu của tâm an trụ. Tứ chánh cần là nhu cầu thiết của tâm an trụ. Bất cứ sự thực hành hay phát triển nào, sự tăng trưởng nào của các pháp trên đều là sự phát triển của tâm an trụ. Lời dạy này chỉ một cách rõ ràng ba yếu tố của nhóm định: chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định cũng sinh hoạt và nâng đỡ lẫn nhau. Chúng gồm chứa sự gom tâm chân thật. Phải nói rõ rằng sự phát triển của tâm an trụ được dạy trong Phật giáo không chỉ riêng Phật giáo mới có. Từ trước thời Đức Phật các đạo sĩ Du Già đã có thực hành những pháp môn “thiền định” khác nhau, như hiện nay họ vẫn còn thực hành. Xứ Ấn Độ từ bao giờ vẫn là một vùng đất huyền bí. những pháp hành Du Già đã áp dụng nhiều nhất ở Ấn Độ chỉ đưa đến một mức độ nào chứ không hề vượt xa hơn. Thiền định hay sự phát triển tâm linh, hay quán chiếu về khổ, vô thường và vô ngã. Thiền định trong các trường phái Phật giáo tuy có khác nhau về hình thức và phương pháp, nhưng cùng có một mục tiêu chung là làm tinh thần tập trung, thanh thản và trong suốt như một dòng sông nước trong mà người ta có thể nhìn thấy tận đáy, từ đó ý thức biết được sự thể nghiệm về ngộ, giải thoát và đại giác. Ngoài ra, cố gắng thực tập thiền định thường xuyên nếu hành giả chưa nhập vào chân lý thì ít ra cũng sẽ giúp chúng ta xa rời nhị nguyên phân biệt. Thiền cũng là quá trình tập trung và thẩm nhập nhờ đó mà tâm được yên tĩnh và nhất tâm bất loạn (qui nhất), rồi đi đến giác ngộ. Thiền định để chỉ những giáo lý thiền thuộc về Phật giáo, nhưng áp dụng đặc biệt vào Thiền Tông. Là một tông phái Phật giáo Đại Thừa, Thiền là một tôn giáo thoát khỏi giáo điều mà chỉ hướng thẳng đến sự tự chứng ngộ. Tỷ như sự tự chứng ngộ của Đức Phật Thích Ca dưới cội cây Bồ Đề sau khi nỗ lực tu tập. Thiền tông Việt Nam bao gồm các phái Lâm Tế, Tào Động, và Trúc Lâm.

4. A Mental Development

Zen does not encourage practitioners to involve worshipping or praying to some supernatural being, but seeing into our true nature and realizing that our true nature is Buddha-nature. To arrive at this insight we must cultivate ourselves, we must practice. How can we discover our true nature if we blindly cling to the scriptures and do not practice for ourselves? If we go to a meditation center and speak with a Zen master, sometimes he may answer our questions with silence. This is the silence of knowledge. It does not mean that the

Zen master does not know how to answer; rather it means that he is trying to communicate that there are some things which cannot be explained in words, things which will ever remain in the dark until we discover them through our own experience. This is one of the three flavors taught by the Buddha. To sit in dhyana (abstract meditation, fixed abstraction, contemplation). Its introduction to China is attributed to Bodhidharma, though it came earlier, and its extension to T'ien-T'ai. 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." We, Buddhist followers, should always see this, so that we can practice meditation on a regular basis to purify our body and mind. The exposition of meditation as it is handed down in the early Buddhist writings is more or less based on the methods used by the Buddha for his own attainment of enlightenment and Nirvana, and on his personal experience of mental development. The word meditation really is no equivalent for the Buddhist term "bhavana" which literally means 'development' or 'culture,' that is development of the mind, culture of the mind, or 'making-the-mind become.' It is the effort to build up a calm, concentrated mind that sees clearly the true nature of all phenomenal things and realizes Nirvana, the ideal state of mental health. Meditation as practiced and experienced by the Buddha is twofold: Concentration of the mind (samatha or samadhi) that is one-pointedness or unification of the mind, and insight (vipassana, skt—vipasyana or vidarsana). Of these two forms, samatha or concentration has the function of calming the mind, and for this reason the word samatha or samadhi, in some contexts, is rendered as calmness, tranquility or quiescence. Calming the mind implies unification or "one-pointedness" of the mind. Unification is brought about by focussing the mind on one salutary object to the exclusion of all others. Meditation begins with concentration. Concentration is a state of undistractedness. What is concentration? What is its marks, requisites and development? Whatever is unification of mind, this is concentration; the four setting-up of mindfulness are the marks of concentration; the four right efforts are the requisites for concentration; whatever is the exercise, the development, the increase of these very things, this is herein the development of concentration. This statement clearly indicates that three factors of the samadhi group, namely, right effort, right mindfulness, and right concentration function together in support of each other. They comprise real concentration. It must be mentioned that the development of concentration or calm (samath or bhavana) as taught in Buddhism, is not exclusively Buddhist. Practitioners, before the advent of the Buddha, practiced different systems of meditation as they do now. India has always been a land of mysticism, but the Yoga then prevalent in India never went beyond a certain point. Meditation or Mental development, or to meditate upon the implications or disciplines of pain, unreality, impermanence, and the non-ego. Although different in forms and methods in different Buddhist schools, but has the same goal is to concentrate the mind of the cultivators, to calm and to clarify it as one would calm and clarify the surface of a turbulent body of

water, so that the bottom of which can be seen. Once the surface of that turbulent water is pacified, one can see it's bottom as when the mind is pacified, one can come to an experience or a state of awakening, liberation or enlightenment. In addition, diligent repetition of practice of meditation, if the cultivator has not yet become one with the "absolute truth," dualistic state of mind and distinction between subject and object disappeared in that person. Zen is also a process of concentration and absorption by which the mind is first tranquilized and brought to one-pointedness, and then awakened. The term "Dhyana" connotes Buddhism and Buddhist things in general, but has special application to the Zen (Ch'an) sects. As a Mahayana buddhist sect, Zen is a religious free of dogmas or creeds whose teachings and disciplines are directed toward self-consummation. For example, the full awakening that Sakyamuni Buddha himself experienced under the Bodhi-tree after strenuous self-discipline. In Vietnam, Zen sects comprise of Lin-Chi, T'ao-Tung, and Ch'u-Lin.

5. 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." 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, và Ngài 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 thủng 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.

5. Meditation and Contemplation 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 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, or Buddha-nature. 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.

6. Hành Giả Tu Thiền Trong Đạo Phật Là Ai?

Người tu thiền là ai? Con người ấy cố gắng tu tập nhằm đạt được giác ngộ từng phần hay giác ngộ hoàn toàn. Người tu thiền phải nên biết thân này là hư giả, vọng tưởng là hư giả không thật. Một khi nhận chân ra được cái ngã hư giả là biết được lý vô ngã mà Đức Phật đã dạy trong kinh điển. Đức Phật giác ngộ từ tu tập thiền định; chư tổ cũng theo bước chân Phật mà đạt thánh giác ngộ. Như vậy, chúng ta có con đường nào khác để đi nếu chúng ta muốn thành đạt giác ngộ hay sao? Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng tinh thần chân chính của thiền định là dùng trí tuệ để thấy được lẽ thật là thân và tâm không thật. Khi mà chúng ta thấy được cái lẽ thật ấy rồi thì chúng ta mới có thể buông bỏ lòng tham chấp và sân hận để tâm chúng ta được thanh tịnh và tỉnh thức, từ đó chúng ta mới thấy được cái chân thật của chính mình, đó là giải thoát bằng trí tuệ. Đức Phật chỉ là người cung cấp cho chúng ta những chỉ dẫn mà thôi, còn thì hoàn toàn tùy thuộc vào chúng ta áp dụng hay không áp dụng những kỹ thuật này trong cuộc sống hằng ngày của chính mình. Như vậy người tu thiền là người đang tu tập thiền quán trong từng phút giây của cuộc đời mình. Có lẽ người ấy đã đạt được từng phần hay toàn phần giác ngộ. Khi tu tập Thiền, hành giả nhận biết rằng thân này không thật, rằng cái gọi là tâm đó vô thường, rằng ao ước vọng tưởng không thật, rằng chư pháp

không có cái gọi là ‘ngã’. Chư tổ trong Phật giáo thường nói, “Kinh điển là miệng Phật, còn Thiền là tâm Phật. Miệng Phật và tâm Phật không phải là hai thứ khác nhau.” Những gì đức Phật nói ra là từ tâm của Ngài; vì vậy mà Thiền và kinh điển không phải là hai thứ khác nhau. Nhiều người vẫn còn hiểu lầm rằng Thiền là một tông phái ngoại giáo chứ không phải Phật giáo vì tông phái này không truyền bằng những lời dạy trong kinh điển, mà là tâm truyền tâm. Tông phái này không dựa vào kinh điển. Tuy nhiên, sau khi hiểu thấu đáo, chúng ta sẽ thấy rằng Thiền và kinh điển không có gì khác cả. Đức Phật đã đạt đến giác ngộ để thành Phật từ tu tập thiền quán; các vị thầy sau này cũng theo chân Ngài mà đạt được giác ngộ. Như vậy chúng ta tu thiền là tu tập con đường giác ngộ của đức Phật, chứ không là con đường nào khác. Tinh thần chân chính của Thiền Phật giáo là dùng trí tuệ để thấy được chân lý; để thấy thân này và tâm này không thật. Khi chúng ta thấy được chân lý ấy rồi thì chúng ta buông bỏ tham sân để tâm chúng ta trở nên tĩnh lặng. Ngoài ra, khi tu tập thiền quán, chúng ta còn thấy được cái chân thật trong chính chúng ta, đó chính là giải thoát bằng trí tuệ. Đức Phật chỉ có thể là cung cấp cho chúng ta những hướng dẫn về tu tập thiền quán. Còn thì hoàn toàn tùy thuộc vào chúng ta có áp dụng những kỹ thuật thiền định này vào cuộc sống hằng ngày của mình hay không mà thôi.

6. Who Is A Zen Practitioner in Buddhism?

Who is a Zen practitioner? He is the one who tries to practice to attain partial or complete enlightenment. When learning Zen, the practitioner can realize that this body is not real, that wishful thinking is also not real. Once realizing this falsity is understanding the Buddha’s teaching of no self. The Buddha became enlightened from practicing Zen; other masters also followed his step and attained their enlightenment as well. Then, do we have any other paths to follow if we want to become enlightenment? Devout Buddhists should always remember that the true spirit of Zen Buddhism is to use wisdom to see the truth; the body and mind are not real. When we are able to see the truth, we can then forsake greed and anger; our mind then will be calm and mindful, and we shall see the truth within ourselves; that is emancipation through wisdom. The Buddha can only provide us with guidelines of Zen. It is up to us to apply these techniques in our daily life. Therefore, a Zen practitioner is the one who is practicing Buddhist meditation in each moment of his life. Perhaps he has attained partial or complete enlightenment. When cultivating Zen, the practitioner can realize that this body is not real, that the so-called mind is impermanent, that wishful thinking is also not real, that all things are without a so-called ‘self’. Buddhist Zen Patriarchs always say, “The Sutra is the Buddha’s mouth, and Zen is the Buddha’s heart. The Buddha’s mouth and heart are not two, not different.” The Buddha’s words come from his mind; thus how can Zen and sutra be two different things? Many people still misinterpret the special concepts of Zen, saying that Zen is an outside sect, not Buddhism because its instruction or teaching from outsiders, its special transmission outside of the teaching, its transmission is from mind to mind. This intuitive school which does not rely on texts or writings. However, after thorough understanding, we will see that Zen and sutra are not different at all. The Buddha became enlightened from practicing Zen; other masters also followed his step and attained their enlightenment as well. Then, we practice meditation means we only follow the Buddha’s path to enlightenment, not any other paths. The true spirit of Zen Buddhism is to use wisdom

to see the truth; the body and mind are not real. When we are able to see the truth, we can then forsake greed and anger; our mind then will be calm, and we shall see the truth within ourselves; that is emancipation through wisdom. Besides, when practicing Zen, we also see the truth within ourselves; that is emancipation through wisdom. The Buddha can only provide us with guidelines of Zen. It is completely up to us to apply these techniques in our daily life.

7. Phát Triển Toàn Thể Con Người

Danh từ “hành thiền” không thể nào tương đương được với từ “bhavana” mà nguyên nghĩa là mở mang và trau dồi, mà là mở mang và trau dồi tâm. Đó là nỗ lực nhằm xây dựng một cái tâm vắng lặng và an trụ để có thể thấy được rõ ràng bản chất thật sự của tất cả các pháp hữu vi và cuối cùng chứng nghiệm được niết bàn. Pháp hành thiền không chỉ dành riêng cho người Ấn Độ hay người Trung Hoa, hay chỉ cho thời Đức Phật còn tại thế, mà là cho tất cả mọi người, bất kể họ từ đâu đến, bất kể họ theo tôn giáo nào hay thuộc chủng tộc nào. Thiền tập không phải là pháp môn mới có hôm qua hay hôm nay. Từ vô thủy, người ta đã hành thiền bằng nhiều phương cách khác nhau. Sau khi chứng ngộ, một lần Đức Phật đã khẳng định: “Chưa hề bao giờ và sẽ không bao giờ có sự phát triển tâm linh hay thanh lọc bợn nhơ nơi tinh thần nào mà không nhờ hành thiền. Hành thiền là phương cách mà Ta đã chứng ngộ và đạt được Chánh đẳng Chánh giác.” Tất cả các tôn giáo đều có dạy về một loại thiền, nhằm rèn luyện tâm trí để phát triển nội tâm. Có thể là im lặng nguyện cầu, tụng niệm kinh thánh cá nhân hay tập thể, hay tập trung vào một đề mục, một nhân vật hay một ý niệm thiêng liêng nào đó. Và người ta tin rằng những cách thực tập tâm linh ấy, đôi khi có thể đưa đến kết quả là nhìn thấy thánh linh hay các đấng thiêng liêng, để có thể nói chuyện với các ngài, hay nghe được tiếng nói của các ngài, hay một vài chuyện huyền bí có thể xảy ra. Chúng ta không thể cả quyết một cách chắc chắn những điều đó là những hiện tượng thực có hay chỉ là ảo tưởng, là trí tưởng tượng, là ảo giác, hay chỉ là một cái gì chỉ hiển hiện trong tâm hay trong tiềm thức. Nhưng Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng, theo giáo thuyết nhà Phật, tâm là một năng lực có thể gây nên tất cả những hiện tượng trên. Các kinh điển Phật giáo có ghi rằng do chứng đạt thiền định qua sự phát triển các giác quan, con người có thể đắc thần thông. Nhưng một điều cực kỳ quan trọng phải nhớ là thiền trong Phật giáo không phải là trạng thái tự thôi miên hay hôn mê. Nó là trạng thái tâm thanh tịnh, trong đó các dục vọng và khát vọng đều được khắc phục, từ đó tâm trở nên an trụ và tỉnh thức. Hành thiền chắc chắn không phải là sự lưu đày tự nguyện để tách rời khỏi cuộc sống, cũng không phải là thực tập cái gì đó cho kiếp sau. Hành thiền phải được áp dụng vào công việc của cuộc sống hằng ngày, và kết quả phải đạt được bây giờ và ở đây. Thiền không phải tách rời với công việc hằng ngày, mà nó là một phần của đời sống. Chúng ta vẫn tham gia các hoạt động thường nhật, nhưng giữ cho mình thoát được cảnh hối hả rộn rịp của thành phố và những phiền toái bức bối của thế gian, việc này nói dễ khó làm, nhưng nếu cố gắng thiền tập chúng ta có thể làm được. Bất cứ sự thiền tập nào cũng đều giúp chúng ta rất nhiều trong việc đối phó với các diễn biến trong cuộc sống một cách trầm tĩnh. Và chính sự trầm tĩnh này sẽ giúp chúng ta vượt qua những khổ đau và phiền não trong đời. Theo Phật giáo, hành thiền là một lối sống. Đó là lối sống trọn vẹn chứ không phải là sinh hoạt rời rạc. Pháp hành thiền là

nhằm phát triển toàn thể con người chúng ta. Chúng ta hãy cố gắng đạt được sự toàn hảo ấy ở đây và ngay trong kiếp này, chứ không phải đợi đến một thời hoàng kim nào đó trong tương lai. Chúng ta sẽ thành gì nếu chúng ta vẫn tham gia những sinh hoạt thường nhật mà không vướng mắc, không mắc kẹt, không rắc rối với những trở ngại của thế tục. Chúng ta có phải là những chân tử của Đức Như Lai hay không. Vâng, chúng ta đích thực là những chân tử của Đức Như Lai. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng pháp hành thiền được dạy trong Phật giáo không nhằm gỡ gỡ tâm linh với một đấng tối thượng nào, cũng không nhằm đạt đến những chứng nghiệm huyền bí, mà chỉ nhằm thành tựu vắng lặng và trí tuệ, và chỉ với một mục đích duy nhất là đạt được sự giải thoát không lay chuyển của tâm mình. Điều này chỉ thực hiện được khi chúng ta tận diệt mọi nhớ bợn tinh thần mà thôi. Trong quá khứ, nhiều người tin rằng pháp hành thiền chỉ riêng dành cho chư Tăng Ni mà thôi, sự việc đã thay đổi, ngày nay hầu như mọi người đều thích thú lưu tâm đến thiền tập. Nếu hiểu rằng thiền là một kỷ luật tinh thần, hay một phương pháp trau dồi tâm trí thì mọi người nên hành thiền, bất kể là nam hay nữ, già hay trẻ, Tăng hay tục. Pháp hành thiền là một hiện tượng đặc thù của kiếp con người, do đó phải được đề cập theo quan điểm của con người, với những cảm giác và kiến thức của con người. Bản chất những khó khăn của con người và phương cách giải quyết những khó khăn ấy chủ yếu thuộc về tâm lý. Pháp thiền và huyền bí không tồn tại cùng một lúc. Đó là hai việc hoàn toàn khác biệt nhau. Trong khi huyền bí đưa chúng ta lìa khỏi thực tại, thì pháp hành thiền mang chúng ta trở về với thực tại, vì qua phép hành thiền chân chánh chúng ta có thể thấy được những ảo vọng và ảo tượng của chính mình không bị chúng lừa dối nữa. Điều này mang đến cho chúng ta một sự chuyển hóa toàn diện về con người của mình. Điều này là tháo gỡ những gì ta đã học ở thế tục. Chúng ta lại phải dứt bỏ nhiều điều mà trước kia chúng ta đã học và đã thích thú giữ chặt một khi chúng ta nhận ra rằng chúng chỉ là những trở ngại mà thôi.

7. Developing Man As A Whole

The word “meditation” really is no equivalent for the Buddhist term “bhavana” which literally means “development” or “culture,” that is development of the mind, culture of the mind. It is the effort to build up a calm, concentrated mind that sees clearly the true nature of all phenomenal things and finally realizes Nirvana, the ideal state of mental health. Meditation is not only for Indian or Chinese people, or for the Buddha’s time, but for all mankind at all times, regardless of their origin, religion, or ethnic races. Meditation is not a practice of today or yesterday. From beginningless time, people have been practicing meditation in different ways. After experiencing enlightenment, the Buddha once confirmed: “There never was, and never will be, any mental development or mental purity without meditation. Meditation was the means by which I gained supreme enlightenment.” All religions teach some kind of meditation or mental training for man’s inner development. It may take the form of silent prayer, reading individually or collectively from some “holy scriptures” or concentrating on some sacred object, person or idea. And it is believed that these mental exercises, at times, result in seeing visions of saints or holy men, engaging in conversation with them, or hearing voices, or some mysterious occurrences. Whether they are illusions, imaginations, hallucinations, mere projections of the subconscious mind or real phenomena, one cannot say with certainty. But devout Buddhists should always remember

that according to Buddhist doctrines, mind is an invisible force capable of producing all these phenomena. Buddhist books tell us that through meditative absorption (jhana or dhyana), through the development of mental faculties, man is capable of gaining psychic powers. But it is extremely important to bear in mind that the Buddhist meditation is not a state of auto-hypnosis, or coma. It is a state of mental purity where disturbing passions and impulses are subdued and calmed down so that the mind becomes unified and collected and enters into a state of clear consciousness and mindfulness. Meditation, certainly, is not a voluntary exile from life; or something practiced for the hereafter. Meditation should be applied to the daily affairs of life, and its results obtained here and now. It is not separated from the work-a-day life. It is apt and parcel of our life. We still participate in all daily activities, but remain free from the rush of city life, from nagging preoccupation with the world, this is easy to say but not easy to do; however, if we consistently practice meditation, we can do it. Any meditation we do is of immense help in enabling us to face all this with calm. And the calmness itself will in turn help us overcome all sufferings and afflictions. According to Buddhism, meditation is a way of living. It is a total way of living and not a partial activity. It aims at developing man as a whole. Let's strive for perfection here and in this very life, not in some golden age yet to come. What will we become when we are still participating in daily activities, but free from all worldly attachments, bonds, hindrances, and other problems. Are we a real son of the Buddha? Yes, we are. Devout Buddhists should always remember that meditation taught in Buddhism is neither for gaining union with any supreme being, nor for bringing about any mystical experiences, nor is it for any self-hypnosis. It is for gaining tranquility of mind (samatha) and insight (vipassana), for the sole purpose of attaining unshakable deliverance of the mind. This can only be obtained through the total extinction of all mental defilements. Many believe that meditation is only for monks and nuns in the past, things have changed and now there is a growing interest in meditation in almost everyone. If by meditation is meant mental discipline or mind culture, all should cultivate meditation irrespective of gender, age, clergy or lay. Meditation is distinctively a human phenomenon, and therefore, should be dealt with from a human point of view, with human feelings and human understanding. Human problems and their solutions are basically psychological in nature. True meditation and mysticism do not co-exist. They are two different things. While mysticism takes us away from reality, meditation brings us to reality; for through real meditation we can see our own illusions and hallucinations face to face without pretence. This brings about a total transformation in our personality. It is more of an unlearning than a worldly learning. We have to give up many things that we have learned and hugged in great glee once we realize that they are hindrances and obsessions.

8. Những Dòng Thiền Truyền Thừa

Ý tưởng về dòng truyền thừa chủ yếu đặt vào Tăng đoàn: sự ưu thế của mối quan hệ thầy-trò hỗ trợ cho sự thiếu vắng quyền lực trung ương bằng cách chuyển đổi gánh nặng này qua quyền hạnh ở mức độ cá nhân. Dòng truyền thừa nói đến sự truyền thừa không gián đoạn từ thời Phật Tổ Thích Ca Mâu Ni. Những vị thầy này là nền tảng thật sự của truyền thống giáo pháp và thực hành Phật giáo. Sự truyền thừa này cũng bảo đảm thông điệp

nguyên thủy của Đức Phật được lưu truyền không bị bóp méo. Khi nói đến dòng truyền thừa người ta thường nghĩ đến dòng Thiền bắt đầu từ sự truyền Tâm Ấn từ Đức Phật đến Tổ Ma Ha Ca Diếp. Việc thay thế vị Tổ trước làm Tổ đời sau trong Phật giáo, thường là được Tổ trước chính thức thừa nhận như người kế thừa, đặc biệt là Thiền Tông. Sau khi Đức Phật nhập diệt, ngài Ma Ha Ca Diếp là vị Tổ Thiền Phật Giáo đầu tiên tại Ấn Độ. Theo truyền thống Thiền Tông được truyền sang từ Ấn Độ sang Trung Quốc, để trở thành Tổ, vị này phải nhận y bát từ vị Tổ trước. Trong khoảng hơn 1.000 năm, có 28 vị Tổ ở Ấn Độ, mỗi vị có trách nhiệm tu tập và duy trì Chánh pháp của Phật. Cuối cùng, vị Tổ thứ 28 sang Trung Quốc và trở thành vị Sơ Tổ của dòng Thiền Trung Hoa. Tổng cộng Thiền Tông có 33 vị Tổ. Sau Lục Tổ Huệ Năng thì sự truyền thừa này chấm dứt. Vì thế Lục Tổ không truyền y bát cho những vị kế thừa nữa.

8. Handed-Down Traditions

The idea of the lineage is central to the Sangha: the dominance of the master-pupil relationship compensates for the absence of a central power by shifting the burden of authority to the personal level. Lineage refers to the unbroken chains of transmission stretching back to the Sakyamuni Buddha. These masters are the real foundation of the living tradition of Buddhist teaching and practice. This also ensures the Buddha's original message is preserved undistorted and in its essentials. When talking about "Lineage" people always think about the Zen Lineage which began with the transmission of the Mind Seal from the Buddha to the First Patriarch Mahakasyapa. To take over the Patriarch position by having the former Patriarch formally recognize the person as the successor, especially the Zen tradition. After the Buddha entered Maha-Nirvana, the first Patriarch of Buddhism was one of the Buddha great disciples, Maha Kasyapa. According to this Zen tradition, in order to become a Patriarch, the highest virtuous Buddhist Master must receive the Buddha's 'patra bowl,' the bowl which the Buddha used to receive food offering, and 'robe' from the Patriarch before him. Thus, for over 1,000 years, there were twenty-eight Indian Patriarchs, each having the responsibility to practice and to uphold the proper Dharma of Buddha. Eventually the twenty-eighth Patriarch named Bodhidharma came to China and also became the first of Six Patriarchs of Zen Buddhism in China. Overall, there were 33 official Patriarchs in Zen Buddhism. After the Sixth Patriarch, Hui-Neng, this tradition of formally passing on Patriarchy was discontinued. Thus Hui Neng did not pass down the Buddha's patra bowl and robe to his highest and most deserving disciples.

9. Thiền Vô Ngã Tướng

Vô ngã là một trong tám đặc tánh của giác ngộ trong Thiền. Có lẽ khía cạnh đáng chú ý nhất của kinh nghiệm Thiền là ở chỗ nó không có dấu vết nhân ngã. Trong sự chứng ngộ của Phật giáo, không hề có chút dính dáng với những quan hệ và xúc cảm cá nhân bằng những từ ngữ thông diễn dựa trên một hệ thống hữu hạn của tư tưởng; thực tình, chẳng liên quan gì với chính kinh nghiệm. Dù ở đâu đi nữa, thì sự chứng ngộ hoàn toàn mang tính cách vô ngã, hay đúng hơn, trí năng tối thượng. Không những sự chứng ngộ chỉ là một biến cố bình thường, nhạt nhẽo, mà cái cơ duyên kích phát như cũng vô vị và thiếu hẳn cảm giác siêu nhiên. Sự

chứng ngộ được kinh nghiệm ngay trong mọi biến cố bình sinh. Nó không xuất hiện như một hiện tượng phi thường mà người ta thấy ghi chép trong các tác phẩm thần bí của Thiên Chúa giáo. Khi sự bùng vỡ của tâm trí bạn đã đến lúc chín mùi, người ta nắm tay bạn, vỗ vai bạn, mang cho một chén trà, gây một chú ý tâm thường nhất, hay đọc một đoạn kinh, một bài thơ, bạn chứng ngộ tức khắc. Ở đây chẳng có tiếng gọi của Thánh linh, chẳng có sự sung mãn của Thánh sủng, chẳng có ánh sáng vinh danh nào hết. Và ở đây chẳng chút sắc màu lộng lẫy; tất cả đều xám xịt, không một chút ấn tượng, không một chút quyến rũ.

Trong thiền tập, trước tiên bạn hãy rũ bỏ ngã tướng. Nếu có ngã tướng thì sẽ sinh ra đủ thứ chướng ngại, và bạn không thể đạt được một loại trí huệ nào cả. Một khi có ngã tướng thì tự mình sanh ra tâm ích kỷ, rồi sau đó sanh ra tâm tự lợi, tâm tìm cầu, tâm tham lam. Khi cầu không được, mà tham cũng không xong, thì lại sanh ra tâm tranh đấu, quyết tranh hơn tranh thua cùng người khác để quyết định mạnh yếu. Tham thiền tức là quét sạch hết những bụi vọng tưởng. Khi mình không còn vọng tưởng, ấy chính là nghĩa của câu “thời thời thường phát thức,” vì hành giả tu thiền không muốn cho tâm mình bám đầy bụi. Đây chính là Pháp môn “Quét sạch tất cả mọi pháp, xa rời tất cả tướng” hay Thiền Vô Ngã Tướng.

9. Zen Without Mark of the Self

Impersonal Tone is one of the eight chief characteristics of ‘satori.’ In Zen. Perhaps the most remarkable aspect of the Zen experience is that it has no personal note in it as is observable in Christian mystic experiences. There is no reference whatever in Buddhist satori to such personal feelings. We may say that all the terms are interpretations based on a definite system of thought and really have nothing to do with the experience itself. In anywhere satori has remained thoroughly impersonal, or rather highly intellectual. Not only satori itself is such a prosaic and non-glorious event, but the occasion that inspires it also seems to be unromantic and altogether lacking in super-sensuality. Satori is experienced in connection with any ordinary occurrence in one’s daily life. It does not appear to be an extraordinary phenomenon as is recorded in Christian books of mysticism. Sometimes takes hold of you, or slaps you, or brings you a cup of tea, or makes some most commonplace remark, or recites some passage from a sutra or from a book of poetry, and when your mind is ripe for its outburst, you come at once to satori. There is no voice of the Holy Ghost, no plentitude of Divine Grace, no glorification of any sort. Here is nothing painted in high colors, all is grey and extremely unobstrusive and unattractive.

In practices of meditation, first of all, you cannot have the mark of self. If you have the mark of self, all kinds of obstacles will arise, and you will obtain no wisdom at all. Once there is a mark of self, selfish thoughts arise, followed by thoughts of seeking and greed. if you do not obtain what you seek and crave, contentious thoughts arise, and you will struggle with others to see who is stronger. The practice meditation means to diligently wipe the mirror of the mind or to clean it. Only when we are free of all random thoughts are we “diligently wiping it clean at all times.” We want to wipe it clean so it will not get dusty. This is the Dharma-door of “Sweeping away all dharmas, and separating from all marks.”



10. Kiểm Soát và Tĩnh Tâm

Bạn nên kiểm soát thân tâm mọi lúc, chứ không chỉ lúc ngồi thiền. Lúc nào thân tâm chúng ta cũng phải thanh tịnh và tỉnh thức. Thiền là chấm dứt vọng niệm; tuy nhiên, nếu bạn không có khả năng chấm dứt vọng niệm thì bạn nên cố gắng tập trung tâm của bạn vào một tư tưởng hay một đối tượng quán tưởng mà thôi. Điều này có nghĩa là bạn nên biết bạn đang nghĩ gì hay đang làm gì trong những giây phút hiện tại này. Trong thiền không có lòng ham muốn, dù chỉ là ham muốn cái “định”, vì một khi đã có ham muốn thì sẽ có sự phấn đấu hay sự thôi thúc để thành đạt, và đây chính là ý niệm về một cái tâm bị điều kiện hóa. Khi bạn có khả năng quan sát và biết rõ chính bạn, ấy là bạn đang thực tập thiền quán. Khi bạn biết con đường bạn đi, bạn ăn cái gì và ăn như thế nào, bạn nói cái gì và nói như thế nào... ấy là bạn đang thực tập thiền quán vậy. Khi tâm bạn chứa đựng chuyện tào lao, hận thù hay ganh ghét, bạn biết tâm bạn đang dung chứa những thứ ấy, đó là bạn đang thực tập thiền vậy. Thiền không là cái gì khác với sinh hoạt hằng ngày của bạn. Nếu mỗi ngày bạn bỏ ra một hay hai tiếng để vào phòng ngồi thiền rồi sau đó bạn quay ngay về làm một kẻ lờng gạt, thì bạn và kẻ suốt ngày lờng gạt có gì khác nhau đâu? Như vậy chân thiền phải là một loại thiền mà bạn có thể thiền bất cứ lúc nào trong cuộc sinh hoạt hằng ngày của bạn. Và như vậy thiền không có bắt đầu lại cũng không có chấm dứt. Theo Thiền sư Độc Thể trong Tỳ Ni Nhật Dụng Thiết Yếu: “Vừa mới thức dậy vào ban sáng, tôi mong cho mọi người chóng đạt được trạng thái tỉnh thức lớn, hiểu biết thông suốt mười phương. Khi múc nước rửa tay, tôi mong cho mọi người có những bàn tay trong sạch để đón nhận chân lý. Mỗi khi mặc áo, rửa chân, đi cầu, trải chiếu, gánh nước, hay súc miệng... Tôi đều mong cho ai nấy đều có được thân tâm tỉnh thức và thanh tịnh.” Tuy nhiên, để thực hiện được tâm tỉnh thức và thân thanh tịnh, chúng ta nên thực hành tọa thiền mỗi ngày. Khi ngồi thiền nên ngồi thẳng thớm và luôn nghĩ rằng mình đang ngồi trên pháp tọa Bồ Đề vậy. Trong lúc tọa thiền, những cảm thọ và ý tưởng có thể khởi dậy trong ta. Nếu chúng ta không dùng những phương pháp quán niệm hơi thở hay niệm Phật thì chúng sẽ kéo chúng ta ra khỏi sự tỉnh thức. Nhưng theo dõi hay đếm hơi thở hay niệm Phật không chỉ là cách nhằm xua đuổi tư tưởng và cảm thọ tạp nhạp, mà chúng còn là cách nối thân và tâm và là cửa đi vào trí tuệ. Khi có tạp niệm khởi lên, chúng ta chỉ cần tiếp tục theo dõi, hay đếm hơi thở, hay niệm Phật, chứ đừng có ý xua đuổi, ghét bỏ hay e sợ những tạp niệm này. Chúng ta chỉ cần nhận diện là có tạp niệm hay có cảm thọ đau nhức đang phát hiện nơi ta. Nếu tạp niệm còn tồn tại, ta tiếp tục nhận biết là tạp niệm tiếp tục tồn tại. Nếu cảm thọ đau nhức khởi lên, chúng ta nhận biết có đau nhức. Nếu cảm thọ đau nhức tiếp tục tồn tại, thì ta nhận diện nó còn tồn tại. Điều thiết yếu là đừng để cho bất cứ cảm thọ hay tạp niệm nào khởi lên mà mình không nhận biết. Như vậy Thiền là sự tỉnh thức về mọi việc xảy ra. Thiền là thức ăn cho thân tâm, đặc biệt là Thiền tọa. Thân thể cũng nhờ thiền tọa mà nhẹ nhàng và an lạc hơn. Từ sự quán tâm đi đến thấy tánh sẽ không gian nan vất vả. Thiền đòi hỏi một hình thức kỷ luật cao tột, không phải là sự gò ép hay sự bắt chước, mà là sự thường xuyên thấy biết về chính bạn và những gì quanh bạn. Nếu bạn dùng phương cách gò ép hay bắt chước trong cuộc hành thiền của bạn, bạn chỉ là người nấu cát mà muốn thành cơm mà thôi vì lúc đó chính sự gò ép hay sự bắt chước trở thành một gánh nặng khác cho tâm bạn. Nên nhớ rằng một cái tâm hành thiền là một cái tâm thường xuyên tự biết chính mình, nghĩa là cái tâm tỉnh thức, sáng suốt và vô ngại. Như vậy những ai mong có được chứng nghiệm sâu hơn, lớn hơn hay siêu việt hơn, chỉ là những con người không biết tí gì về

chân thiền, vì một cái tâm tỉnh thức, sáng suốt và vô ngại thì tại sao lại cần đến chứng nghiệm? Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng nếu bạn khởi tâm hành thiền, bạn sẽ không bao giờ có được một cuộc thiền chân chính, vì chính cái tâm muốn thiền ấy nó có khả năng phá nát cuộc thiền thật sự của bạn. Thiền không phải là một cái gì cách biệt với những sinh hoạt hằng ngày của bạn, mà nó chính là tinh hoa của những sinh hoạt ấy.

10. Mind-Control and Purification

Rapture, the surest way to mind-control and purification. However, you should control your body and mind at all times, not only when you sit in meditation. Your body and mind must be pure and mindful at all times. Meditation means the ending of thought; however, if you are unable to end your thought, you should try to concentrate your mind just in one thought or one object of contemplation. That means you should know what you're thinking or what you're doing at the present time. In Zen, there is no desire, even it's a desire of "mindfulness", for if there is a desire, there must be a struggle or an urge for achievement, and this is the concept of a conditioned mind. When you are able to watch and know yourself, you are practicing meditation. When you know the way you walk, what and how you eat, what and how you say, that means you're practicing meditation. When you have gossip, hate, jealousy, etc., in your mind, you know that you're harboring gossip, hate and jealousy, you're practicing meditation. Thus, meditation is not something different from your daily life activities. If you set aside an hour or so to sit in a room to meditate then come out of it and go right back to be a cheater, you are nothing different from (or better than) a full-time cheater. So a real meditation is a kind of meditation in which you can meditate at any time in your daily life activities. And thus, meditation has no beginning nor end. According to Zen master Doc The in the *Essential Discipline for Daily Use*: "Just awakened, I hope that everybody will attain great awareness and see in complete clarity. Washing my hands, I hope that everybody will have pure hands to receive reality. When putting my robe, washing the dishes, going to the bathroom, folding the mat, carrying buckets of water, or brushing teeth... I also hope that everyone will have mindfulness and purity in both the body and mind." However, in order to achieve mindfulness for the mind and purity for the body, we should practice sitting meditation everyday. When sitting in meditation, you should sit upright and always think that you are sitting on the Bodhi spot. During sitting meditation, various feelings and thoughts may arise. If we don't practice mindfulness of the breath or Buddha recitation, these feelings and thoughts will soon lure us away from mindfulness. But following or counting the breath or Buddha recitation aren't simply means by which to chase away odd thoughts and feelings. They are also means to unite body and mind and to open the gate to wisdom. When a feeling or an odd thought arise, we should continue to follow or to count our breath, or to recite the Buddha's name. We should not chase them away, neither hate them, nor worry about them. We should simply acknowledge their presence. When an odd thought arises, we should recognize it; if it still exists, we should recognize that it still exists, continues to exist. When a feeling of pain arises, we should recognize it; if it continues to exist, we should recognize that it continues to exist. The essential thing is not to let any feeling or thought arise without recognizing them in mindfulness. Meditation means mindfulness of whatever happening. Meditation is nourishment for our body and mind, especially sitting meditation. Through

sitting meditation, our bodies obtain harmony, feel lighter, and are more at peace. The path from observation of our mind to seeing into our own nature won't be too rough. Meditation requires the highest form of discipline, not a constraint, nor an imitation, but a constant awareness of you and your surroundings. If you use methods of constraints or imitation in practicing meditation, you're only the person who tries to cook sand for food, for at that very moment effort of constraints and imitation becomes another wearisome burden for yourself. We should always remember that a mind of constant awareness is a mind that is awake, intelligent and free. Thus, those who wish to seek for wider, deeper, and transcendental experience are those who know nothing about meditation, for why should a mind of constant awareness need any kind or any form of experience? Devout Buddhists should always remember that once you set out to meditate, you never have a real meditation, for a mind desiring meditation will be able to destroy your real meditation. Meditation is not a separate thing from your daily life activities, it is the essence of your daily life activities.

11. Tâm Bình Tĩnh và Không Dao Động Trong Mọi Hoàn Cảnh

Thông thường mà nói, thiền định có nghĩa là giữ cái tâm bình tĩnh và không dao động trong mọi hoàn cảnh. Nhưng thiền định cũng có nghĩa là sự thực hành cần thiết để đạt được mục đích ấy. Nói cách khác, nó chỉ sự quan sát hay tập trung tâm vào một đối tượng độc nhất khi ngồi yên lặng một mình. Vậy thì chúng ta nên tập trung vào điều gì? Đây là câu hỏi quan trọng, và quả thực điều này là điểm mà tôn giáo khác với triết lý hay đạo đức. Cho dù chúng ta có thể kiên trì tập trung vào một điều gì đó, chúng ta cũng không thể giải thoát một cách tuyệt đối khỏi khổ đau nếu chúng ta chỉ chú tâm vào đối tượng trực tiếp với một thái độ quy ngã. Thí dụ như chúng ta nỗ lực tư duy về một điều có tính chất vị kỷ như mong cầu không bị khó khăn rắc rối về công việc làm ăn hay mong cầu được lành bệnh, thì rõ ràng chúng ta không thể có lúc nào được giải thoát khỏi lo âu vì tâm chúng ta lúc nào cũng bị dao động bởi công việc làm ăn và bệnh tật. Loại tập trung tâm thức này không phải là thiền định mà chỉ là sự đấu tranh với ảo tưởng mà thôi. Hồi tưởng lại về cách hành xử của chúng ta trong quá khứ mà tự phê phán về điều mà ta nghĩ là sai và quyết định sửa chữa nó là một loại thiền định. Chúng ta có thể gọi đó là thiền định theo quan điểm đạo đức. Đây là cách tu tập rất tốt, có lợi ích cho việc thăng tiến tính hạnh của chúng ta. Suy nghĩ sâu xa hơn như thế về một đề tài là thiền định mà không có ý niệm quy ngã. Dò sâu vào những vấn đề như sự thành hình của thế giới, lối sống của con người, và xã hội lý tưởng, đó là thiền định từ quan điểm triết học. Loại thiền định này cũng là một cách thực hành tốt nhằm giúp nâng cao tánh hạnh của mình, tạo thêm chiều sâu cho tư tưởng và lại làm lợi ích cho xã hội. Tuy nhiên, điều đáng tiếc là chúng ta không thể đạt được trạng thái tâm thức bình an (Niết Bàn) thực sự qua các hình thức thiền định vừa kể. Sở dĩ như thế là vì chúng ta chỉ có thể đi xa tới mức mà tri thức con người cho phép tuy rằng chúng ta có thể tư duy nghiêm túc về chúng ta và tuy rằng chúng ta có thể dò sâu một cách triết lý vào con đường của thế giới và của đời người. Nếu chúng ta bảo rằng con người không thể tự dẫn dắt mình đến Niết Bàn dù cho con người tư duy về cách hành xử của mình, hồi hận về cách hành xử sai trái và quyết định thực hành thiện hạnh, thì vấn đề sau đây cũng tự nhiên khởi lên: “Đành rằng khi suy nghĩ về đạo đức, xã hội và những quyết định thực hành thiện hạnh, thì vấn đề sau đây cũng sẽ tự nhiên khởi lên: “Hẳn là như thế khi suy

nghĩ về đạo đức, xã hội và những quyết định dựa trên những suy nghĩ như vậy. Nhưng suy nghĩ về mình dưới ánh sáng của giáo lý của Đức Phật và quyết định phương hướng hành động của mình theo giáo lý ấy, đó không phải là con đường đưa đến Niết Bàn hay sao?" Kỳ thật, đây là quá trình mà chúng ta phải theo để tiến tới Niết Bàn, nhưng cách thức để đạt được Niết Bàn không dễ dàng như thế. Nếu đó chỉ là vấn đề hiểu biết và kiểm soát cái tâm có ý thức nhưng hời hợt bên ngoài thì vấn đề sẽ tương đối đơn giản. Hầu hết mọi người chúng ta đều có thể kiểm soát tâm thức mình nhờ tu tập giáo lý nhà Phật. Nhưng con người cũng có một cái tâm mà con người không nhận biết được. Con người không nắm bắt được nó vì không hề có ý thức về nó. Con người không thể kiểm soát nó vì không thể nắm bắt nó được. Loại tâm này gọi là "A Lại Da" hay "Mạt Na" theo Phạn ngữ và tương ứng với tiềm thức theo thuật ngữ khoa học. Tất cả những gì mà người ta đã kinh nghiệm, suy nghĩ và cảm nhận trong quá khứ vẫn tồn tại trong chiều sâu của tiềm thức. Các nhà tâm lý học công nhận rằng tiềm thức không những chỉ gây ảnh hưởng lớn vào tính chất và chức năng tâm lý con người mà còn tạo ra nhiều rối loạn khác nhau. Vì nó thường ở bên ngoài tầm của ta nên chúng ta không thể kiểm soát tiềm thức chỉ bằng cách tư duy và thiền định suông được.

11. To Maintain a Cool and Un-agitated Mind under All Circumstances

Ordinarily speaking, meditation means to maintain a cool and un-agitated mind under all circumstances. But it also means the practice necessary in order to attain this result. In other words, it indicates the idea of contemplation, or concentration of the mind on a single object while sitting quietly alone. On what should we concentrate? That is the important question. And this indeed is the point at which religion differs from philosophy and morality. However hard we may concentrate on something, we cannot become absolutely free from our sufferings as long as we are absorbed only in immediate phenomena with a self-centered attitude. For example, we devote ourselves to thinking of such a selfish matter as wishing to be rid of uneasiness and irritation concerning the management of our business, or wishing to recover from illness, it is obvious that we cannot be freed from such trouble for a moment, because our mind is swayed by our business or our illness. This kind of mental absorption is not meditation but a mere struggling with illusion. To reflect our past conduct, criticizing ourselves for what we think to be wrong and determining to correct it, is a kind of meditation from a moral point of view. This is a very fine practice that is useful for improving our character. To think still more deeply than this about a subject is meditation without a self-centered idea. To probe deeply into such matters as the formation of the world, the way of human life, and the ideal society, this is meditation from the philosophical point of view. This kind of meditation is also a fine practice that enhances our character, adding depth to our ideas and in turn benefiting society. However, regrettably, we cannot obtain a true state of mental peace or Nirvana through the forms of meditation mentioned above. This is because we can go only as far as the range of human knowledge permits, however sternly we may reflect on ourselves and however deeply we may probe philosophically into the ideal way of the world and human life. If we say that man cannot lead himself to Nirvana even though he reflects on his conduct, repents of wrong conduct, and determines to practice good conduct, the following questions will naturally arise: "That must be so when reflecting on morality and

society and making resolutions on basis of that reflection. But is it not the way to Nirvana on oneself in the light of the Buddha's teachings and to determine one's actions according to them?" Indeed, this is one process by which we progress toward Nirvana, but the way to attain Nirvana is not as easy as that. If it were only a matter of understanding and controlling one's superficial, conscious mind, the problem would be relatively simple. Most people can control their conscious mind by means of the Buddha's teachings through practice of religious disciplines. But man also has a mind of which he is not aware. He cannot grasp it because he is unconscious of it. He cannot control it because of being unable to grasp it. This kind of mind is called "alaya" or "Manas" in Sanskrit and corresponds to the subconscious mind in scientific terminology. All that one has experienced, thought, and felt in past remains in the depth of one's subconscious mind. Psychologists recognize that the subconscious mind not only exerts a great influence on the man's character and his mental functions but even causes various disorders. Because it is normally beyond our reach, we cannot control the subconscious mind by mere reflection and meditation. In fact, karma contributes a considerable problem to current practice of meditation.

12. Không Phải là Nỗ Lực Phân Tích và Suy Diễn

Thiền tập không phải là những nỗ lực phân tích và suy diễn. Lưỡi gươm phân tích và suy diễn ở đây không có chỗ đứng. Khi chúng ta nấu nướng chúng ta cần phải theo dõi lò lửa bên dưới cái nồi. Khi những tia nắng của mặt trời chiếu rọi xuống tuyết, tuyết sẽ tan chảy. Khi một con gà mái ấp trứng, những con gà con sẽ từ từ thành hình cho đến khi chúng sẵn sàng mổ bể cái vỏ bên ngoài để chui ra. Đó là những hình ảnh có thể được đem ra làm thí dụ cho tác dụng của thiền tập. Thiền tông cho rằng sự giải thoát không thể tìm thấy trong việc nghiên cứu kinh sách. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là Thiền tông không học tập kinh sách Phật. Trái lại, những giáo thuyết của họ dùng đến rất nhiều trích dẫn từ kinh điển như Kinh Kim Cang và Kinh Lăng Già. Thiền là một trong những phương cách điều hòa thân và tâm tốt nhất. Điều thân tức là làm cho thân không loạn động. Điều tâm là làm cho tâm không khởi lên vọng tưởng, mà thường thường thanh tịnh. Hễ tâm thanh tịnh thì tận hư không và khắp cả pháp giới, mọi thứ đều nằm trong tự tánh. Tự tánh bao hàm mọi thứ, dung nạp mọi thứ, và chính nó là Phật tánh xưa nay của mình. Vì vậy môn đồ của Thiền tông tin chắc rằng việc nghiên cứu kinh sách chỉ đóng một vai trò thứ yếu so với sự đòi hỏi nơi công phu thiền định và chứng ngộ.

Thật vậy, thẩm quyền của Thiền là kinh nghiệm chính thực, chứ không phải là thế quyền phi lý. Thái độ của thiền sư đối với đệ tử làm lúng túng độc giả Tây phương, người ấy bị vướng mắc trong sự lựa chọn giữa một thế quyền phi lý hạn chế tự do và bóc lột đối tượng mình, và một sự bỏ mặc không có thế quyền nào cả. Thiền tiêu biểu một hình thức thế quyền khác, một hình thức thế quyền hợp lý. Vị thầy không gọi đệ tử; ông không muốn gì nơi người đệ tử, dù là muốn người ấy giác ngộ; người đệ tử tự ý đến, và tự ý đi. Nhưng vì người đệ tử muốn học hỏi nơi vị thầy, nên người ấy phải nhận sự kiện rằng vị thầy là một vị thầy, nghĩa là, vị thầy biết người đệ tử muốn biết gì, mà hiện người ấy chưa biết. Đối với vị thầy, không có thứ gì để giải thích bằng ngôn ngữ, chẳng có gì là một giáo lý thiêng liêng để giảng dạy. Dù nhận hay dù chối vị thầy, người đệ tử vẫn lãnh 30 hèo. Đừng cứ im lặng, mà cũng đừng

rành rẽ. Đồng thời đặc tính của Thiền sư cũng là sự hoàn toàn thiếu vắng thế quyền phi lý cũng như sự xác nhận mạnh mẽ cái quyền không đòi hỏi kia, mà căn nguồn của nó là kinh nghiệm chính thực.

12. Not an Exercise in Analysis or Reasoning

The practice of meditation is not an exercise in analysis or reasoning. The sword of logic has no place in the practice of awareness, concentration, and understanding, and those of stopping and looking. When we cook we must monitor the fire under the pot. When the sun's rays beat down on the snow, the snow slowly melts. When a hen sits on her eggs, the chicks inside gradually take form until they are ready to peck their way out. These are images which illustrate the effect of practicing meditation. The Zen sect insists that salvation could not be found by study of books. However, this does not mean that Zen followers do not study Buddhist books at all. On the contrary, their own teachings are saturated with references to such works as the Vajra-Sutra and the Lankavatara Sutra, the two favorites of the Zen sect. Meditation is one of the best methods to tame our bodies and to regulate our minds. Taming the body keeps it from acting in random, impulsive ways. Regulating the mind means not allowing it to indulge in idle thoughts, so it is always pure and clear. Then wherever we go, to the ends of space or the limits of the Dharma Realm, we are still right within our self-nature. Our inherent nature contains absolutely everything. Nothing falls outside of it. It is just our fundamental Buddha-nature. Thus, Zen followers strongly believe that the study of sutras should play only a subordinate role compared with the demands of dhyana and spiritual realization.

Indeed, the authority of Zen is the genuine experience, not an irrational authority. The attitude of the Zen master to his student is bewildering to the modern Western reader who is caught in the alternative between an irrational authority which limits freedom and exploits its object, and a laissez-faire absence of any authority. Zen represents another form of authority, that of "rational authority." The master does not call the student; he wants nothing from him, not even that he becomes enlightened; the student comes of his own free will, and he goes of his own free will. But inasmuch as he wants to learn from the master, the fact has to be recognized that the master is a master, that is, that the master knows what the student wants to know, and does not yet know. For the master 'there is nothing to explain by means of words, there is nothing to be given out as a holy doctrine.' Thirty blows whether you affirm or negate. Do not remain silent, nor be discursive. The Zen master is characterized at the same time by the complete lack of irrational authority, the source of which is genuine experience.

13. Triệt Tiêu Sự Chấp Ngã

Mục tiêu đích chính của Thiền Quán là 'Ngộ', mục tiêu trước mắt và quan trọng của Thiền Quán là triệt tiêu sự chấp ngã. Một khi chấp ngã đã bị triệt tiêu thì vô minh cũng sẽ tự động chấm dứt, chừng đó hành giả sẽ đạt được sự giác ngộ giống như sự giác ngộ mà Đức Thích Tôn Từ Phụ đã tuyên bố 26 thế kỷ trước đây. Tất cả Phật tử đều có cùng một mục đích giống nhau, đó là diệt tận sự chấp ngã, từ bỏ quan niệm về một bản ngã riêng biệt của cá nhân, và công phu tu tập của họ đều hướng đến sự vun bồi cho các đức tánh tâm linh rất dễ

dàng nhận ra, như là điềm tĩnh, tính độc lập, hoặc luôn quan tâm và từ ái với người khác. Trong giáo điển, giáo pháp được so sánh như là một mùi vị để trực tiếp cảm nhận, chứ không phải để học và để nắm giữ. Lời vàng của Đức Phật được xác định có mùi vị an lạc, giải thoát và Niết bàn. Dĩ nhiên, sự đặc biệt của các mùi vị này không dễ gì diễn tả được, và những mùi vị này chắc chắn sẽ không đặng với những ai từ chối không chịu tự mình tự nếm chúng. Chừng nào chúng ta triệt tiêu được sự chấp ngã, chừng đó tâm trí của chúng ta sẽ hoàn toàn thanh tịnh và chúng ta có khả năng nhận biết hết mọi vật trong vũ trụ bằng trí tuệ. Chừng nào chúng ta triệt tiêu được sự chấp ngã, chừng đó chúng ta sẽ có khả năng thấy được tất cả những đau khổ của chúng sanh mọi loài, và chừng đó chúng ta sẽ có khả năng yêu thương chúng sanh với lòng đại bi. Như vậy Thiền Quán chẳng những giúp chúng ta thanh tịnh thân tâm, mà còn giúp cho chúng ta vượt thoát khỏi sự chấp ngã truyền kiếp của chúng sanh.

13. Elimination of the 'Self'

Although the main purpose of meditation and contemplation is 'Enlightenment', the immediate and important purpose of meditation and contemplation is the elimination of the self. Once the attachment of the self is eliminated, the ignorance will also automatically ends. At that moment, the practitioner will gain the enlightenment which the Honorable Buddha declared 26 centuries ago. All Buddhists have had one and the same aim, which is the "extinction of self, the giving up the concept of a separate individuality, and all their practices have generally tended to foster such easily recognizable spiritual virtues as serenity, detachment, consideration and tenderness for others. In the scriptures, the Dharma has been compared to a taste for direct feeling, not for learning and keeping. The golden word of the Buddha is there defined as that which has the taste of Peace, the taste of Emancipation, the taste of Nirvana. It is, of course, a peculiarity of tastes that they are not easily described, and must elude those who refuse actually to taste them for themselves." Once we are able to eliminate the attachment of the self, our minds will completely purify and we are able to know everything in the universe with wisdom. Once we are able to eliminate the attachment of the self, we are able to see all sentient beings' sufferings, thus we are able to develop loving kindness toward all beings with great compassion. Thus, meditation and contemplation does not only help us purify our bodies and minds, but they also set us free from the long-term clinging of self.

14. Những Đóa Hoa Tuệ Giác và Bi Mẫn

Khi thực tập liên tục, thiền quán sẽ làm nảy nở tuệ giác nơi bạn cùng lúc với những đóa hoa của lòng bi mẫn, tha thứ, hoan hỷ và buông xả. Bạn biết buông xả vì bạn không có nhu cầu nắm giữ cho riêng mình. Bạn không còn là cái "ta" nhỏ bé và dễ tan vỡ cần phải bảo trọng bằng đủ mọi cách nữa. Bạn trở thành hoan hỷ bởi vì cái vui của tha nhân cũng là cái vui của bạn, người bạn đong đầy hỷ lạc và không còn ganh ghét ích kỷ nữa. Thoát được sự luyến chấp vào tà kiến và thành kiến, con người của bạn sẽ đong đầy sự khoan dung rộng lượng. Cánh cửa bi mẫn của bạn được mở rộng ra, và bạn cũng biết đau nỗi đau của chúng sanh muôn loài. Kết quả là bạn làm bất cứ thứ gì có thể làm được hầu làm vơi đi những nỗi đau khổ ấy. Hành thiền là tự tập loại trừ những ganh ghét, sân hận, và vị kỷ, đồng thời phát

triển tình thương đến với mọi người. Chúng ta ai cũng có thân xác và đời sống của riêng mình, nhưng chúng ta vẫn có thể sống hài hòa với mọi người và giúp đỡ lẫn nhau trong khả năng của chính mình.

14. Flowers of Insight Compassion

As you continue practicing, the flower of insight will blossom in you, along with the flowers of compassion, tolerance, happiness, and letting go. You can let go, because you do not need to keep anything for yourself. You are no longer a fragile and small “self” that needs to be preserved by all possible means. Since the happiness of others is also your happiness, you are now filled with joy, and you have no jealousy or selfishness. Free from attachment to wrong views and prejudices, you are filled with tolerance. The door of your compassion is wide open, and you also suffer the sufferings of all living beings. As a result, you do whatever you can to relieve these sufferings. To practice meditation is to train ourselves to eliminate hatred, anger, and selfishness and to develop loving-kindness towards all. We have our physical bodies and our own lives, but still we can live in harmony with each other and help each other to the best of our ability.

15. Thấy Được Mặt Mũi của 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 lưới kiếm của phân biệt nhị nguyên. Tác dụng của thiền quán cũng giống như lửa dưới cái nồi đang nấu, hay những tia nắng mặt trời đang chiếu rọi trên tuyết, hay hơi ấm của con gà mái đang ấp trứng. Trong cả ba trường hợp, không có nỗ lực phân tích hay suy diễn mà chỉ có công phu tập trung bền bỉ. Chúng ta chỉ có thể làm cho thực tại hiển lộ, chứ chúng ta không thể nào diễn tả được thực tại bằng toán học, bằng hình học, triết học hay bất cứ hình thức tri thức nào của chúng ta. Hành giả tu thiền phải nên luôn nhớ lời Đức Phật dạy trong kinh Kim Cang: “Tất cả mọi sự vật trên đời là không thật. Nếu thấy tất cả hình tướng không phải hình tướng, là thấy được thực tánh của vạn hữu.” Vì vậy nếu chúng ta chấp vào hình tướng của sự vật, chúng ta không thấu rõ được chân lý. Hay nói cách khác, chúng ta không thể nào thấy rõ được mặt mũi của thực tại. Thật vậy, mọi sự vật trên đời là không thật và hình tướng không phải hình tướng, tất cả đều từ tánh thấy biết mà ra. Nếu thấy được như vậy là chúng ta thấy được thực tánh của vạn hữu.

15. To See the True Face of Reality

Zen meditation helps us free our mind from the excessive occupation with outward things and let us enjoy the true rest and quiet that comes from within, and therefore, we can understand the law that governs everything. In Buddhism, ‘Dharma’ means the law, the way things are, or the process of all phenomena. Dharma also means psychic and physical elements which comprise all beings; the elements of minds such as thoughts, visions, emotions, consciousness; and the elements of matter, and so on. The responsibilities of a Zen practitioner is only to explore these ‘dharma’s’ within us, to be aware of each of them, as well as understand the law governing their process and relationship. A devout Zen practitioner

should experience in every moment the truth of our nature. Meditation is not only a state of self-suggestion. Enlightenment does not consist in producing a certain premeditated condition by intensely thinking of it. Meditation is the growing conscious of a new power in the mind, which enabled it to judge things from a new point of view. The cultivation of Zen consists in upsetting the existing artificially constructed framework once for all and in remodelling it on an entirely new basis. The older frame is called 'ignorance' and the new one 'enlightenment.' It is evident that no products of our relative consciousness or intelligent faculty can play any part in Zen.

Zen is letting go of all desires, so that the mind can return to its original status. Original mind is before thinking. After thinking, there are opposites. Before thinking, there are no opposites. This is exactly the absolute, where there are no words or speech. If we open our mouth, we are immediately wrong. So before thinking is clear mind. In clear mind there is no inside and no outside. The Buddha taught in the Diamond Sutra: "All things that appear in the world are transient. If we view all appearances as non-appearance, then we will see the true nature of everything." So if we are attached to the form of anything, we don't understand the truth. But, what is the original mind? According to Buddhism, original mind is the 'No' mind, the mind that is stuck and cannot budge. It is like trying to break through a steel wall or trying to climb a silver mountain. All thinking is cut off. According to the Mahaparinirvana Sutra, "all formations are impermanent; this is the law of appearing and disappearing. When appearing and disappearing disappear, then this stillness is bliss." This means that when there is no appearance or disappearance in our mind, that mind is bliss. This is a mind devoid of all thinking.

The Sixth Patriarch said: "Originally there is nothing at all." When appearing and disappearing disappear, then this stillness is bliss. But there is no stillness and no bliss. If we view all appearance as nonappearance, then we will see true nature of all things. But there is no true nature and no things. Form is emptiness, emptiness is form. But there is no emptiness and no form. Can we see colors? Can we hear sounds? Can we touch things? Is this form or is it emptiness? If we say even one word, we are wrong. And if we say nothing, we are wrong too. So, what can we do? Appearing and disappearing, put it down! Impermanence and permanence, put it down! Form and emptiness, put it down! That is enough for our whole life of meditation! Spring comes and the snow melts: appearing and disappearing are just like this. The east wind blows the rainclouds west: impermanence and permanence are just like this. When we turn on the lamp, the whole room becomes bright: all truth is just like this. Form is form, emptiness is emptiness.

According to Zen Master Thich Nhat Hanh in *The Sun My Heart*, the aim of this practice is to see the true face of reality, which is mind and mind-object. When we speak of mind and of the outside world, we immediately are caught in a dualistic conception of the universe. If we use the words mind and mind-object, we can avoid the damage done by the sword of conceptualized discrimination. The effect of meditation is like the fire under the pot, the sun's rays on the snow, and the hen's warmth on her eggs. In these three cases, there is no attempt at reasoning or analysis, just patient and continuous concentration. We can allow the truth to appear, but we cannot describe it using math, geometry, philosophy, or any other image of our intellect. Zen practitioners should always remember the Buddha's teachings in the Diamond Sutra: "All things that appear in the world are transient. If you view all appearances

as non-appearance, then you will see the true nature of everything.” So if we are attached to the form of anything, we don’t understand the truth. Or speaking in another way, we cannot see the true face of reality. In fact, all things that appear in the world are transient and all appearances are non-appearance; all things come from the seeing. If we can view all things in this way, then we see the true nature of everything.

16. Hạnh Phúc Tự Làm Chủ Lấy Mình

Hành giả đừng bao giờ vội vã thực tập “Tứ Không Định Thiền.” Đừng bao giờ ép buộc thân tâm của chính mình, mà phải tử tế với chính mình. Phải sống thật bình thường và tỉnh thức. Nếu bạn có chánh niệm là bạn có tất cả! Một phút thiền quán phải là một phút an bình và hạnh phúc. Nếu thiền quán không đem lại an lạc cho bạn, là bạn đã thực tập sai đường rồi. Thiền quán mang lại hạnh phúc. Hạnh phúc này, trước tiên đến từ yếu tố bạn tự làm chủ lấy bạn, chứ không còn bị lôi kéo vào thất niệm. Nếu bạn theo dõi hơi thở và cho phép nụ cười nở trên môi mình, tỉnh thức cảm thọ và tư tưởng của bạn, thì nhất cử nhất động của thân thể bạn sẽ tự nhiên trở nên mềm mại và buông xả, sự hòa hợp sẽ có mặt tại đó, và chân hạnh phúc sẽ khởi lên. Giữ cho tâm mình có mặt trong mỗi giây phút hiện tại, đó là căn bản của thiền tập. Khi thực hiện được điều này, tức là chúng ta đang sống trọn vẹn và thâm sâu đời sống của chúng ta, mà những người sống trong thất niệm không thể nào có được.

16. The Happiness of Mastering of Ourselves

Practitioner should never rush to practice the Four Formless Meditations. Never force your body or your mind. Be kind to yourself. Live your daily life simply with awareness. If you are mindful, you have everything; you are everything! A minute of meditation is a minute of peace and happiness. If meditation is not pleasant for you, you are not practicing correctly. Meditation brings happiness. This happiness comes, first of all, from the fact that you are master of yourself, no longer caught up in forgetfulness. If you follow your breathing and allow a half-smile to blossom, mindful of your feelings and thoughts, the movements of your body will naturally become more gentle and relaxed, harmony will be there, and true happiness will arise. Keeping our mind present in each moment is the foundation of meditation practice. When we achieve this, we live our lives fully and deeply, seeing things that others, in forgetfulness, do not.

17. Tâm Chúng Sinh và Phật Không Sai Khác

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 mẽ. 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 lần 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.

17. There is no Difference between Sentient Beings and the Buddha

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.

18. Một Trong Những Phương Thuốc

Thiền định trên các pháp hiển nhiên tự nó không thể nhổ hết gốc rễ tất cả các ác pháp trong lòng chúng ta. Nó không phải là một linh dược, trừ tất cả mọi bệnh, nhưng chỉ là một trong những phương thuốc trong tủ thuốc của Đại Y Sư. Nó được dùng để trợ lực cho sức mạnh tinh thần đến độ khi được nhắc lại khá đầy đủ, có thể gây ra thói quen coi tất cả mọi sự một cách vô ngã. Cái gánh nặng của thế giới sẽ được giảm trừ một cách tương xứng. Sri Aurobindo, trong tác phẩm "Căn Bản Du Già" đã mô tả rất đúng hiệu quả mà sự thiền định trên các pháp có thể xảy ra cho hành vi của chúng ta. "Trong tâm trí bình lặng, chính thực thể của tâm thể vắng lặng, và vắng lặng đến nỗi không có gì xáo trộn nó. Nếu những tư tưởng hoặc động tính đến, chúng không phát khởi từ tâm thức, nhưng chúng du nhập từ bên ngoài và đi qua tâm thức như những cánh chim bay qua bầu trời lặng gió. Chúng đi qua, không xáo trộn, không để lại dấu vết nào. Dầu cho muôn ngàn ảnh tượng hay những biến cố tàn khốc nhất có đi qua, sự vắng lặng thanh bình vẫn còn đó, như thể sự cấu tạo của tâm là một thực thể thanh bình vĩnh cửu và bất diệt. Một tâm thức đã thành tựu được sự bình lặng này có thể bắt đầu hành động, dù hành động một cách dữ dội và mãnh liệt, vẫn giữ được sự bình lặng căn bản, tự mình không tạo ra một cái gì, nhưng đón nhận từ trên cao và cho nó một hình thức tâm linh không cộng thêm bất cứ cái gì của riêng mình, một cách lặng lẽ, trầm tĩnh, dù với niềm hân hoan của chân lý và quyền lực hạnh phúc và ánh sáng của con đường nó đi qua." Hành giả tu thiền phải nên luôn nhớ rằng thời gian mà chúng ta dùng cho thiền quán

không phải là hoang phí; mà về lâu về dài nó làm cho bản chất của chúng ta mạnh mẽ. Quả là lợi lạc nếu chúng ta có thể tìm thời giờ để tự rút mình ra khỏi những việc làm hằng ngày và bỏ ra một hai ngày để hành thiền. Đây không phải là sự trốn chạy, cũng không phải là chuyện đi tìm sự nhàn rỗi, mà là phương cách tốt nhất để làm mạnh mẽ tâm trí của chúng ta. Đây là phương cách rất có lợi lạc khi nhìn vào bên trong chính mình, vì chính nhờ quan sát tư tưởng và cảm thọ của mình mà chúng ta có thể quán chiếu sâu hơn vào ý nghĩa của sự vật và khám phá ra sức mạnh bên trong.

18. Meditation is One of the Medicines

The meditation on dharmas by itself alone can obviously not uproot all the evil in our hearts. It is not a panacea, a cure-all, but just one of the medicines in the chest of the Great Physician. It is, however, bound to contribute to our mental health to the extent that, when it is repeated often enough, it may set up the habit of viewing all things impersonally. The burden of the world should be correspondingly diminished. Sri Aurobindo, in his Bases of Yoga has well set out the effect which meditation on dharmas may have on our perspective: "In the calm mind, it is the substance of the mental being that is still, so still that nothing disturbs it. If thoughts or activities come, they do not arise at all out of the mind, but they come from outside and cross the mind as a flight of birds crosses the sky in a windless air. It passes, disturbs nothing, leaving no trace. Even if a thousand images, or the most violent events pass across it, the calm stillness remains as if the very texture of the mind were a substance of eternal and indestructible peace. A mind that has achieved this calmness can begin to act, even intensely and powerfully, but it will keep its fundamental stillness, originating nothing from itself, but receiving from Above and giving it a mental form without adding anything of its own, calmly, dispassionately, though with the joy of the Truth and the happy power and light of its passage." Zen practitioners should always remember that time spent in secluded contemplation is not wasted; it goes a long way to strengthen our character. It is an asset to our daily work and progress if we can find the time to cut ourselves off from routine and spend a day or two in quiet contemplation. This is certainly not escapism or living in idleness, but the best way to strengthen our mind. This is beneficial introspection; for it is by examining our thoughts and feeling that we can probe into the inner meaning of things and discover the power within.

19. Thủ Hữu Càng Ít Càng Tốt

Sự chế ngự những vật phụ thuộc chúng ta sẽ yếu dần đến một mức độ nào đó bởi sự thực hành những quy luật lành mạnh của đức hạnh. Phật tử được khuyến khích thủ hữu càng ít càng tốt, từ bỏ nhà cửa, gia đình, chuộng sống nghèo nàn hơn giàu sang, thích cho hơn thích nhận, vân vân. Thêm vào đó, kinh nghiệm thiền định cũng hướng về mục tiêu này. Dầu rằng trạng thái nhập định tương đối ngăn ngừa, song ảnh hưởng của nó còn tiếp tục lay chuyển lòng tin tưởng vào thực tại tối hậu của sắc giới. Kết quả không tránh được của sự tu tập thiền định đều đặn là những sự vật thế gian thường liên tục được nhận ra như mộng, huyễn, bào, ảnh, không có thực tính và chân tính mà người ta thường gán cho chúng. Tuy vậy, người ta tin tưởng rằng giới và định tự chúng không thể hoàn toàn nhỏ rỗng và phá hủy nền tảng của niềm

tin của chúng ta vào cá tính. Theo “Cổ Phái Trí Tuệ,” duy có trí tuệ mới có thể xua đuổi được ảo tưởng của các tính ra khỏi tư tưởng của chúng ta mà thôi. Chỉ có trí tuệ mới có thể xua đuổi được ảo tưởng của cá tính ra khỏi tư tưởng của chúng ta, nơi mà nó đã tồn tại bởi một thói quen lâu đời. Không phải hành động, cũng không phải thiền định, nhưng chỉ có tư tưởng mới có thể trừ khử được ảo tưởng nằm trong tư tưởng.

19. To Possess As Little As Possible

To some extent the hold which belongings have upon us is weakened by the practice of sound rules of moral conduct. The Buddhist is advised to possess as little as possible, to give up home and family, to cherish poverty rather than wealth, to prefer giving to getting, etc. In addition, the experience of trance works in the same direction. Although the state of trance itself is comparatively shortlived, nevertheless the memory of it must continue to shake the belief in the ultimate reality of the sensory world. It is the inevitable result of the habitual practice of trance that the things of our common-sense world appear delusive, deceptive, remote and dreamlike, and that they are deprived of the character of solidity and reliability which is usually attributed to them. It is, however, believed that morality and trance cannot by themselves completely uproot and destroy the foundation of our belief in individuality. According to the doctrine of the Old Wisdom School, wisdom alone is able to chase the illusion of individuality from our thoughts where it has persisted from age-old habit. Not action, not trance, but only thought can kill the illusion which resides in thought.

20. Thanh Tĩnh Thân Tâm

Có lẽ khi vài người thấy chúng ta ngồi thiền, họ sẽ hỏi tại sao chúng ta lại phí thời giờ như vậy. Đối với họ thiền quán không có nghĩa lý gì cả; nhưng với chúng ta là những người tu tập thiền quán, thì thiền quán là cốt yếu và rất có ý nghĩa trong đời sống của mình. Suốt cả ngày, rồi mỗi ngày trong tuần, mỗi tuần trong tháng, mỗi tháng trong năm... chúng ta bận rộn lu bù với công việc. Theo Phật giáo, tâm của chúng ta hành xử như con vượn chuyền cây, không chịu ở yên và luôn nhảy nhót; vì thế mà người ta gọi nó là ‘tâm viên’. Đây là những lý do khiến tại sao chúng ta phải tham thiền. Để quân bình đời sống, chúng ta cần phải có lúc ngồi yên lặng để tập chấp nhận và thử nghiệm thay vì hưởng ngoại cầu hình, chúng ta nhìn vào bên trong để tự hiểu mình hơn. Qua thiền quán, chúng ta cố gắng giữ cho cái tâm viên này đứng yên, giữ cho nó tĩnh lặng và thanh tịnh. Khi tâm ta đứng yên, chúng ta sẽ nhận thức rằng Phật ở ngay trong tâm mình, rằng cả vũ trụ ở trong ta, rằng tự tánh và Phật tánh không sai khác. Như vậy điều quan trọng nhất trong thiền tập là giữ cho tâm mình được yên tịnh, một việc có lẽ dễ hiểu nhưng không dễ làm chút nào cả. Thế nhưng thực hành là quan trọng hơn cả; cái hiểu biết tự nó không có giá trị gì cả nếu chúng ta không chịu đem cái hiểu biết ra mà thực hành. Phương pháp thiền tập là một phương pháp có khoa học, chúng ta học bằng cách thực hành và bằng kinh nghiệm của chính chúng ta. Tại sao chúng ta phải tu tập thiền quán? Một lý do khác khiến tại sao chúng ta nên tu tập thiền quán là vì thiền quán là đỉnh cao nhất trong tu tập Phật giáo. Nhờ thiền quán mà chúng ta chẳng những có thể thanh tịnh thân tâm, mà còn đạt được trí huệ giải thoát nữa. Hơn nữa, nhờ thiền quán mà chúng ta có

khả năng thấy được vạn sự vạn vật như thật, từ đó khởi lòng từ bi, khiêm cung, nhẫn nhục, kiên trì, và biết ơn, vân vân.

20. To Purify Body and Mind

Perhaps when some people see us sitting in meditation, they ask us why we are wasting our time. To them meditation is meaningless; but to us who practice meditation, it is an essential and very meaningful part of our lives. All day long, every day of the week, every week of the month, and every month of the year, we are so busy with our business or occupation. According to Buddhism, our mind behaves like a monkey, restless and always jumping; it is therefore called a 'monkey-mind'. These are reasons why we have to meditate. To give balance to our lives it is necessary to sit quietly, to learn to accept and experience rather than to look outward for forms, we look within in order to understand ourselves better. Through meditation we try to keep that monkey-mind still, to keep it calm, quiet and pure. When our mind is still, we will realize that the Buddha is inside us, that the whole universe is inside us and that our true nature is one with the Buddha nature. So the most important task is to keep our minds quiet, a task which may be simple to understand but is not simple to practice at all. Yet practice is all important; knowing by itself has no value at all if we do not put our knowledge into practice. The method of Zen is the scientific method, that is to say we learn by doing, by our own experience. Another reason to cause us to practice meditation and contemplation is that meditation is a 'peak' of practice in Buddhism. Through meditation, we can not only purify our body and mind, but also attain wisdom of emancipation. Furthermore, through meditation we can see things as they really are, and we can generate inside ourselves compassion, modest, patient, tolerance, courage, and gratitude, and so on.

21. Thanh Tịnh Giới Đức

Giới đức là một trong những yếu tố quan trọng nhất trong thiền định, nên hành giả tu thiền chơn thuần nhất định phải có giới hạnh trang nghiêm. Thước đo của sự tiến bộ trong thiền định là cách cư xử của hành giả với những người chung quanh. Nhờ thanh tịnh giới đức và đạo hạnh mà hành giả tu thiền lúc nào cũng sống hòa ái và khoan dung với mọi người, chứ không cần thiết phải lui vào rừng sâu núi thẳm, xa lánh mọi người. Thật vậy, lúc chung sống trong cộng đồng, chúng ta mới có cơ hội và điều kiện tu sửa giới hạnh của chính mình. Như vậy, người sơ cơ tu tập thiền định trước hết phải có khả năng sống tốt đẹp với mọi người trước khi rút vào nơi vắng vẻ để tu tập thiền định thâm sâu hơn. Nghĩa là bên cạnh tu tập tọa thiền, chúng ta phải luôn cố gắng sống tốt đẹp và hòa ái với mọi người trong cuộc sống hằng ngày. Có người nói 'tu thiền chẳng cần hành thiện tránh ác'. Những ai dám nói như vậy, quả thật họ chẳng phải là Phật tử chân thuần. Ngược lại, có rất nhiều tế hạnh mà chúng ta phải chuẩn bị trước cũng như trong khi tu tập thiền định. Cái mà chúng ta gọi là tế hạnh, nhưng kỳ thật những thứ này ảnh hưởng rất lớn trên đường tu tập của chúng ta. Khi chứng kiến sự thành công của người khác, chúng ta khởi tâm tùy hỷ; khi thấy người khác khổ đau, chúng ta khởi tâm thương xót và cảm thông. Khi thành công, mình phải luôn giữ tâm khiêm cung.

21. To Purify Morality

Morality is one of the most important factors in meditation, so, a devout zen practitioner must be a good virtue one. One's meditation progress is valued from his or her behavior toward people around. Through the purification of morality and behavior, zen practitioners always live peacefully and tolerantly with people, not necessarily retreat in deep jungle to be away from people. In fact, while living in the community, we have chances and conditions to improve our morality. Therefore, a zen beginner must be able to live together with everyone before turning into solitude life for deep meditation. That is to say, beside practicing meditation, we use the rest of our time to live nicely and kindly to people. Some people say that they do not need to do good deeds, nor do they need to prevent unwholesome deeds. Those who dare to say so, they are really not devout Buddhists. In the contrary, there are a lot of small virtues need be prepared before and during we practice meditation. The so-called 'small virtues' are, in fact, play a big role on our way of cultivation. We would be happy with other's success and sympathy with other's miseries. We will keep ourselves modest when achieving success.

22. Biết Được Bản Chất Của Chính Mình

Thiền tìm cách “tự tri.” Nhưng cái biết này không phải là cái biết “khoa học” của một nhà tâm lý, mà là cái biết của năng tri trí thức tự biết mình như đối tượng; biết bản ngã trong thiền là cái biết không có tính cách trí thức, cái biết không vong thân, mà đó là kinh nghiệm viên mãn trong ấy năng tri và sở tri trở thành một. Ý niệm căn bản của thiền là tiếp xúc với những tác động nội tại của con người mình, và tiếp xúc một cách hết sức trực tiếp, chứ không nhờ đến bất cứ thứ gì từ bên ngoài. Hơn nữa, thiền còn giúp chúng ta thấy sự khác biệt giữa bề ngoài thế giới mình thấy và thật tánh của thế giới ấy. Một Thiền sư đã nói: “Trước khi tôi ngộ thì tôi thấy sông là sông, núi là núi. Khi tôi bắt đầu ngộ nên sông không còn là sông, núi không còn là núi nữa. Bây giờ khi tôi đã ngộ thì sông lại là sông, núi lại là núi. Lần nữa chúng ta lại thấy một lối nhận thức thực tại mới. Con người trung bình giống như con người trong hang của Plato, chỉ thấy những chiếc bóng và lầm tưởng chúng là thực thể. Một khi người ấy đã nhận ra lầm lỗi này, người ấy chỉ biết rằng những chiếc bóng không phải là thực thể. Nhưng khi đã ngộ rồi, người ấy rời bỏ cái hang và bóng tối của nó để ra ngoài ánh sáng. Ở đó người ấy thấy được thực thể chứ không phải là những chiếc bóng. Người ấy thức tỉnh. Khi nào còn ở trong bóng tối, người ấy không hiểu được ánh sáng. Khi ra khỏi bóng tối, người ấy hiểu ngay sự khác biệt giữa việc mình thấy thế giới như những chiếc bóng mà mình đang thấy với thực tại.

22. To Know One's Own Nature

It searches to “know oneself.” But this knowledge is not the scientific knowledge of the modern psychologist, the knowledge of the knower-intellect who knows himself as object; knowledge of self in Zen is knowledge which is not intellectual, which is a non-alienated, it is full experience in which knower and known become one. The basic idea of Zen is to come in touch with the inner workings of one's being, and to do this in the most direct way possible, without resorting to anything external. Furthermore, meditation also helps us see the

difference between the appearance of the world and the reality of the world. A Zen master said: “Before I was enlightened the rivers were rivers and the mountains were mountains. When I began to be enlightened the rivers were not rivers anymore and the mountains were not mountains. Now, since I am enlightened, the rivers are rivers again and the mountains are mountains.” Again we see the new approach to reality. The average is like the man in Plato’s cave, seeing only the shadows and mistaking them for the substance. Once he has recognized this error, he knows only that the shadows are not the substance. But when he becomes enlightened, he has left the cave and its darkness for the light: there he sees the substance and not the shadows. He is awake. As long as he is in the dark, he cannot understand the light. When he be out of the darkness, he understands the difference between how he saw the world as shadows and how he sees it now, as reality.

23. Sự Khác Biệt giữa Tri Thức và Thể Nghiệm

Sự nhìn thấy bản tính của mình không phải là một cái thấy trí thức, đứng ngoài, mà là cái thấy thể nghiệm, có thể nói là từ bên trong. Sự khác biệt giữa cái biết trí thức và thể nghiệm này thật là quan trọng cốt yếu đối thiền và đồng thời là một trong những khó khăn căn bản mà các thiền sinh Tây phương cố gắng hiểu về thiền. Tây phương, suốt hai ngàn năm vẫn tin rằng câu giải đáp sau cùng cho vấn đề hiện sinh có thể trả lời bằng tư tưởng; câu trả lời đúng trong tôn giáo và trong triết học có tầm quan trọng tối thượng. Nhấn mạnh như vậy người ta chuẩn bị con đường cho sự nảy nở của khoa học thiên nhiên. Ở đây cái tư tưởng đúng, trong khi không đưa ra được câu trả lời tối hậu cho vấn đề hiện sinh, lại cố hữu trong phương pháp và cần thiết cho việc áp dụng tư tưởng vào thực hành, nghĩa là, cho kỹ thuật. Trái lại, thiền dựa vào tiền đề rằng không thể trả lời câu đáp tối hậu cho đời sống bằng tư tưởng được. Cái phương thức cố định trí thức của “có” và “không” thì thật là thích hợp khi sự vật diễn ra bình thường; nhưng ngay khi câu hỏi tối hậu của đời sống khởi dậy, trí năng không trả lời thỏa mãn được.

23. The Difference between Intellectual and Experiential Knowledge

This insight into one’s own nature is not an intellectual one, standing outside, but an experiential one, being inside, as it were. This difference between intellectual and experiential knowledge is of central important for Zen and, at the same time, constitutes one of the basic difficulties the Western student has in trying to understand Zen. The West, for two thousand years has believed that a final answer to the problem of existence can be given in thought; the right answer in religion and in philosophy is of paramount importance. By this insistence the way was prepared for the flourishing of the natural sciences. Here is the right thought, while not giving a final answer to the problem of existence, is inherent in the method and necessary for the application of the thought to practice, that is, for technique. Zen on the other hand, is based on the premise that the ultimate answer to life cannot be given in thought. The intellectual groove of “yes” and “no” is quite accommodating when things run their course; but as soon as the ultimate question of life comes up, the intellect fails to answer satisfactorily.

24. Thiền Chỉ và Thiền Tuệ Giác

Thiền của Phật giáo dựa trên 2 phương pháp: vắng lặng hoặc tịnh tâm, và tuệ giác, cả hai đều là những phương tiện thiết yếu trên con đường tiến tới chấm dứt khổ đau. Thiền tịnh tâm nhằm vào việc đạt được sự vắng lặng và tập trung định lực và nâng cao nhận thức về đề mục thiền đến một điểm trừu tượng. Tất cả những chương ngại tinh thần đã được loại trừ, khỏi tâm “hòa nhập” vào một ý tưởng trừu tượng của đề mục: sự an định này được gọi là “dhyana” (thiền định gom tâm lại), tiếng Pali là Jhana, tiếng Trung Hoa là Ch’an, tiếng Nhật là “Zen” và tiếng Việt là Thiền. Những công cụ hỗ trợ thiền mang lại những trạng thái an định khác nhau. Những người mới bắt đầu hành thiền có thể tập trung vào một cái đĩa có màu sắc làm đề mục tham thiền, trong khi những người tiến bộ hơn có thể tập trung vào sự tưởng niệm đến Phật. Mục đích của thiền tuệ giác là nhận thức được tuệ giác (prajna). Điều này người ta sẽ có thể dần dần đạt được qua các trạng thái an định của thiền chỉ. Hành giả tập trung sự hiểu biết sâu sắc vào 3 đặc tính của thế tục: vô thường, khổ và vô ngã.

Từ “Vipassana” có nghĩa là thấy một cách đặc biệt, từ gốc chữ “Passati” là thấy và tiếp đầu ngữ “Vi” là đặc biệt. Vì thế “Vipassana” là thấy một cách đặc biệt hay khác thường, cái thấy vượt ra ngoài cái thấy thông thường, hay tuệ nhãn. Không phải cái nhìn trên bề mặt, hay nhìn phớt qua. Không phải chỉ thấy thoáng qua cái dáng mà nhìn sự vật đúng theo bối cảnh của sự vật, tức là nhìn dưới ánh sáng của ba đặc tướng, hay ba dấu hiệu đặc thù của các pháp hữu vi, các hiện tượng sinh tồn. Đó là vô thường hay biến đổi, khổ đau hay bất toại nguyện, và vô ngã hay không có một cái tự ngã trường tồn vĩnh cửu. Đó là pháp thiền tuệ, lấy thiền định làm nền tảng, pháp thiền mà theo đó hành giả gột rửa đến mức tận cùng các bợn nhơ trong tâm, lột bỏ ảo kiến về cái “ta,” nhìn thấy thực tướng của vạn pháp và chứng ngộ Niết Bàn. Như vậy “thiền tuệ” là giáo pháp đặc thù của chính Đức Phật, trước kia chưa từng được nghe thấy, một chứng nghiệm duy nhất mà chỉ có Đức Bổn Sư mới có, hoàn toàn riêng biệt cho Phật giáo và chưa ai biết trước thời Đức Phật Sĩ Đạt Đa Cồ Đàm.

Theo Phật, thiền chủ yếu là làm cho tâm được định tĩnh, rồi dùng cái tâm định tĩnh này để tiến xa hơn trên đường tu. Nhưng chúng ta nên thận trọng và đừng bị dính mắc vào sự yên tịnh, vì thiền Phật giáo không ngừng lại ở đây. Mục đích của hành thiền là làm cho cái tâm được yên định, rồi dùng cái tâm yên định này để quan sát bản chất thật của thân và tâm. Như vậy, hành giả tu thiền đừng để mình bị lạc vào trong an tịnh, mà phải dùng sự an tịnh của mình để quan sát sâu xa hơn bản chất của thân và tâm. Đây mới chính là phương cách giúp chúng ta giải thoát thật sự. Chúng ta phải quan sát thân tâm một cách trực tiếp chứ không dùng sự suy nghĩ hay tưởng tượng để nhìn thân tâm mình. Phương cách quan sát phải là phương cách an tịnh, định tâm và lắng nghe từ bên trong. Chỉ khi nào có tâm định tĩnh và an tịnh thì lúc đó trí tuệ mới khởi sanh một cách tự nhiên được. Tuy nhiên, hành giả không nên suy nghĩ quá nhiều bất cứ thứ gì, ngay cả cái chuyện đạt được trí tuệ. Hơn thế nữa, thiền là thực hành cho bằng được cái nhiếp tâm và giữ ý với lòng từ bi bao la. Chẳng hạn như khi rửa tay, ta biết thứ nhất ta đang rửa sạch những bụi bặm của thế gian; thứ nhì ta nguyện tâm ta cũng được tẩy sạch; và thứ ba ta mong cho ai nấy đều có được đôi tay sạch như ta, ấy là ta đang hành thiền một cách rất ráo.



24. Calm Meditation and Insight Meditation

Buddhist meditation is based on two methods, calm (samatha) and insight (vipasyana), both of which are necessary vehicles on the path to the Cessation of Duhkha. Calm meditation aims at achieving calmness and concentration, and at raising the perception of the meditational subject to the point of abstraction. After mental obstacles have been eliminated, the mind “absorbs” itself into an abstract idea of the subject: this absorption is called “dhyana” (in Pali, jhana); in Chinese “Ch’an,” in Japanese “Zen,” and in Vietnamese “Thiền.” Different meditational ‘aids’ give rise to different mental absorptions. A beginner might concentrate on a colored disc, while a more advanced practitioner could focus on reflecting the Buddha. The goal of insight meditation is to realize wisdom. This is also acquired gradually and ultimately achieved through the mental absorptions of samatha meditation. The practitioner aims to directly comprehend the three characteristics of the phenomenal world: impermanence, dukkha and no-self.

The word “vipassana” means, by derivation, seeing in an extraordinary way, from the word “passati” to see the prefix “vi” denoting, special, particular. Vipassana, therefore means, seeing beyond what is ordinary, clear vision. It is not surface seeing or skimming, not seeing mere appearances, but seeing things in their proper perspective, that is in terms of the three characteristics or signs of phenomenal existence: impermanence or change; suffering or unsatisfactoriness and non-self or egolessness (anicca, dukkha and anatta). It is this insight meditation, with calm concentration of mind as its basis, that enables the practitioner to purge his mind of all defilements, to remove the ego-illusion and to see reality and experience Nirvana. Vipassana or insight meditation, therefore, is a typical doctrine of the Buddha himself, not heard by him before, a unique experience of the Master, exclusively Buddhist, which was not in existence prior to Siddhartha Gautama, the Buddha.

According to the Buddha, meditation basically creates a quiet and concentrated mind; then Zen practitioners can utilize this quiet and concentrated mind to advance in their path of cultivation. But we have to be careful not to be stuck in tranquility, for Buddhist meditation does not stop here. The purpose of meditation is to let our mind become still and concentrated, and then to use that concentration to examine the true nature of the body and mind. Therefore, Zen practitioners must utilize the concentration, not to get lost in the joy of tranquility, but to utilize this quiet and concentrated mind to deeply examine the nature of the body and mind. This is what actually liberates us. We must examine our body and mind directly and do not involve the use of thought and reasoning. The method of examination must be a silent, concentrated and inner listening one. Only when the mind is concentrated and still, then real wisdom can naturally arise. However, Zen practitioners should not think too much about anything, even the attainment of wisdom. Furthermore, meditation is practicing for the concentration in mind and keeping in us an immense compassion. For example, when washing hands, first of all, we know we are cleaning the dust of the world; secondly, we wish that our mind is also clean; and thirdly, we wish that everyone also has clean hands as we are.



25. Thiền Chỉ

Chỉ là một trạng thái thiền định biểu trưng sự nhất tâm (hay tâm tụ vào nhất điểm) trên một vật thể, còn gọi là thiền an trụ. Một trong bảy định nghĩa của Thiền Định, được diễn tả như là Xa-Ma-Tha hay Tam Ma Địa, có nghĩa là dẹp yên tâm loạn động, hay là để cho tâm yên định, dừng ở một chỗ. Tâm định chỉ ư nhưt xứ, khác với “quán” là xác nghiệm bằng chứng cứ. Chỉ là dẹp bỏ các vọng niệm, còn quán dùng để chứng nghiệm chân lý. Về mặt lý thuyết mà nói, bất cứ vật thể nào cũng có thể được dùng làm điểm tập trung, dù vậy những vật thể như thân Phật vẫn được người ta ưa thích dùng làm điểm tập trung hơn. Chỉ được thành đạt khi tâm có khả năng trụ yên một chỗ trên vật thể một cách tự nhiên không cần phải nỗ lực, và có khả năng trụ tại đó trong thời gian người đó muốn mà không bị phóng dật hay tán loạn quấy rầy. Người ta nói có sáu điều tiên quyết trước khi thành đạt được “Chỉ”, trụ nơi thích hợp, thiếu dục, tri túc, không có nhiều sinh hoạt, tịnh giới và phải hoàn toàn rũ bỏ mọi vọng niệm. Chỉ là điều cần có trước khi đạt được trí huệ “Bát Nhã”.

Pháp hành thiền an trụ trong Phật giáo đưa đến tột đỉnh là đắc thiền và pháp thiền tuệ dẫn đến tầng Thánh hay giải thoát. Vị hành giả liên tục kiên trì nỗ lực thực hành thiền tuệ dẫn đến việc tháo gỡ những trăn trở hay dây trói buộc chúng sanh vào vòng luân hồi sanh tử, và tiến đạt đến tầng Thánh cuối cùng là A La Hán. Đức Phật không thỏa mãn với các tầng thiền và các kinh nghiệm huyền bí. Mục tiêu duy nhất của Ngài là chứng đắc Toàn Giác và Niết Bàn. Sau khi đã gom tâm hoàn toàn an trụ và vắng lặng bằng thiền định, Ngài có thể phát triển thiền tuệ, tức là pháp hành khả dĩ giúp cho hành giả nhìn thấy sự vật đúng như sự vật là như vậy, tức là thấy được thực tướng của sự vật, chứ không phải chỉ thấy bề ngoài, hình như sự vật là như vậy. Nói cách khác, đó là thấu đạt bản chất thật sự của chính mình, rõ ràng và tường tận như thật sự bản chất của mình là như vậy.

25. Samatha Meditation

Samatha Meditation is a meditative state characterized by a one-pointedness of mind (cittaikagrata) on an internal meditative object, also called meditation of calming the mind. One of the seven definitions of dhyana described as samatha or samadhi; it is defined as silencing, or putting to rest the active mind, or auto-hypnosis. The mind is centered or the mind steadily fixed on one place, or in one position. It differs from “contemplation” which observes, examines, analyzes evidence. Samadhi or samatha has to do with getting rid of distraction for moral ends; it is abstraction, rather than contemplation. Theoretically, any object may serve as the focus of concentration, though virtuous objects such as the body of a Buddha are said to be preferable. It is attained when the mind is able to remain upon its object one-pointedly, spontaneously and without effort, and for as long a period of time as one wishes, without being disturbed by laxity or excitement. There are said to be six prerequisites for achieving calming. They are staying in an agreeable place, having few desires, knowing satisfaction, not having many activities, pure ethics, and thoroughly abandoning thoughts. It is generally considered to be a prerequisite for attainment of “higher insight” or “Prajna”.

Samatha taught in Buddhism culminates in Jhana and Vipassana which leads to the four stages of sanctity or emancipation. The meditator continuing zestfully his insight meditation removes, by gradual process, the fetters that bind him to the Wheel of Existence (samsara)

and reach the last and the fourth stage of sanctity (Arahatta). The Buddha was not satisfied with mere “Jhana” and mystical experiences, his one and only aim was to attain full enlightenment and Nirvana. Having gained perfect concentrative calm through samatha meditation, he was able to develop insight (vipassana) meditation that enables a person to see things as they really are, and not as they appear to be. That is, on other words, to understand ourselves as we really are.

26. Khổ Hạnh

Khổ Hạnh có nghĩa là chịu đựng những khổ hạnh hay hành xác (ngoại đạo tu khổ hạnh để cầu sanh Thiên, đạo Phật gọi khổ hạnh là “Đầu Đà”). Từ thời Đức Phật còn tại thế và mãi cho đến bây giờ, tại Ấn Độ, có nhiều đạo sĩ tin tưởng mãnh liệt rằng lối tu ép xác khổ hạnh có thể thanh lọc thân tâm và đưa đến giải thoát cùng tột, nên thoát đầu Thái tử Sĩ Đạt Đa cũng quyết định trải nghiệm pháp tu này. Tại Uruvela, Ngài bắt đầu cuộc đấu tranh quyết liệt để khắc phục thân xác, với hy vọng một khi đã thoát ra khỏi mọi khuấy động của thân, thì tâm có thể vượt đến mức độ giải thoát cao siêu. Ngài đã cố gắng đến mức cùng tột của pháp tu khổ hạnh. Ngài chỉ ăn lá cây để sống và thu gọn vật thực đến mức tối thiểu. Ngài đắp y bằng những mảnh giẻ rách lượm được từ các đồng rác, ngủ trên giường gai hay giữa đám tử thi. Trạng thái này sớm biến Ngài thành một thân hình chỉ còn da bọc xương. Ngài nói: “Như Lai đã sống khắc khổ trong kỷ cương của người tu khổ hạnh. Khắc khổ, Như Lai đã sống khắc khổ hơn tất cả những vị khác, đến độ tay chân chỉ còn như cọng sậy úa tàn, không dùng được nữa...” Về sau, khi đã chứng ngộ Toàn Giác Ngài mô tả như thế ấy cho các đệ tử, mức độ khổ hạnh kinh hoàng của những năm đầu tiên tu tập của Ngài. Sau sáu năm trời chiến đấu cam go như thế Ngài đã đến tận ngưỡng cửa của thân chết, nhưng vẫn chưa thấy mục tiêu mà mình muốn đạt tới. Lối tu khổ hạnh rõ ràng vô ích, kinh nghiệm của chính bản thân Ngài đã rõ ràng như vậy. Ngài nhận định rằng con đường đưa đến đạo quả mà Ngài hằng mong thành phải hướng về nội tâm. Không hề nản chí, tâm Ngài vẫn tích cực hoạt động nhằm tìm một hướng đi mới. Tuy nhiên, Ngài cảm thấy cơ thể hao mòn và tiêu tụy như thế ấy ắt không thể hy vọng thành công. Do đó Ngài đã từ bỏ lối tu khổ hạnh và trở lại ăn uống bình thường. Lúc bấy giờ năm anh em Kiều Trần Như ngỡ là Ngài đã thối chuyển mà trở lại đời sống hưởng thụ nên không theo Ngài nữa. Sau đó với tâm kiên định và niềm tin vững chắc, không có sự hỗ trợ của đạo sư nào, không cùng tu với bất luận ai, Ngài đã thành tựu mục tiêu cuối cùng. Vào buổi sáng, trước giờ ngộ ngày thành đạo, trong khi Ngài đang ngồi thiền dưới cội Bồ Đề, người con gái của một trưởng giả trong vùng, không biết Ngài là người hay thần thánh, đến dâng cơm nấu với sữa và bạch: “Bạch Ngài, con xin ngưỡng nguyện Ngài sẽ thành công!” Đó là buổi cơm trước khi Ngài thành đạo. Ngài ngồi tréo chân dưới cội cây Bồ Đề, mà sau này được gọi là cây “Giác Ngộ” hay “Cây Trí Tuệ,” bên bờ sông Ni Liên Thiên, tại Bồ Đề Đạo Tràng. Ngài nhất quyết nỗ lực cùng tột với lời chú nguyện bất thối chuyển: “Dù chỉ còn da bọc xương, dù máu thịt khô cạn và tan biến, ta vẫn không dời khỏi chỗ này cho đến khi nào ta chứng ngộ Toàn Giác.”

Cố gắng không biết mệt, nhiệt thành không thối chuyển, Ngài nhất quyết chứng ngộ chân lý và thành tựu trạng thái Toàn Giác. Sau sáu năm tu hành khổ hạnh, Đức Phật thấy rằng lối tu khổ hạnh rõ ràng vô ích, kinh nghiệm của chính bản thân Ngài đã rõ ràng như

vậy. Ngài nhận định rằng con đường đưa đến đạo quả mà Ngài hằng mong thành phải hướng về nội tâm. Chính vì thế mà Ngài đã dạy về Khổ Hạnh trong Kinh Pháp Cú như sau: “Chẳng phải đi chân không, chẳng phải để tóc xù (bờm), chẳng phải xoa tro đất vào mình, chẳng phải tuyệt thực, chẳng nằm trên đất, chẳng phải để thân mình nhớp nhúa, cũng chẳng phải ngồi xồm mà người ta có thể trở nên thanh tịnh, nếu không dứt trừ nghi hoặc.”

26. Ascetic Practices

“Duskara-carya” means undergoing difficulties, hardships, or sufferings, i.e. burning, tormenting; hence religious austerity, mortification. At the time of the Buddha and until now, there has been a belief in India among many ascetics that purification and final deliverance can be achieved by rigorous self-mortification, and prince Siddhartha decided to test the truth of it. And, at Uruvela he began a determined struggle to subdue his body in the hope that his mind, set free from shackles of the body, might be able to soar to the heights of liberation. He tried his best in the practice of self-mortification. He lived on leaves and roots, on a steadily reduced pittance of food; he wore rags from dust heaps; he slept among corpses of beds of thorns. The utter paucity of nourishment left him a physical wreck. Says the Master: “Rigorous have I been in my ascetic discipline. Rigorous have I been beyond all others. Like wasted, withered reeds became all my limbs...” In such words as these, in later years, having attained to full enlightenment, did the Buddha give His disciples an awe-inspiring description of his early penances. After six long years of practicing of self-mortification, he came to the very door of death, but he found himself no nearer to his goal. The practice of self-mortification became abundantly clear to him by his own experience. He realized that the Path in search of Truth lay in the direction of a search inward into his own mind. Undiscouraged, his still active mind searched for new paths. However, he felt that with a body too weak as his, he could not follow that path with any chance of success. Thus, he abandoned self-mortification (self-tortured) and turned back to normal practices. At that time, the five brothers of Ajnata Kaundinya left him in their disappointment, for they thought that he had given up the effort and had resumed a life of abundance. However, with his firm determination and complete faith in his own purity and strength, without the help from any teacher, and without any companions, he resolved to make his final effort in complete solitude. On the morning before the day of his Enlightenment while he was seated in meditation under a Bodhi tree, Sujata, the daughter of a rich householder, not knowing whether he was divine or human, offered milk rice to him saying: “Lord, may your aspiration be crowned with success!” This was his last meal prior to his Enlightenment. He sat cross-legged under the Bodhi-tree, which later became known as the “Tree of Enlightenment” or the “Tree of Wisdom” on the bank of the river Neranjara, at Gaya, making the final effort with the inflexible resolution: “Though only my skin and bones remain, and my blood and flesh dry up and wither away, yet I will never rise from this seat until I have attained full enlightenment.

So indefatigable in effort, so unflagging in his devotion was he, and so resolute to realize truth and attain full enlightenment. After six years of practicing ‘self-mortification’, the Buddha realized that the practice of self-mortification was clearly useless to him by his own experience. He realized that the Path in search of Truth lay in the direction of a search

inward into his own mind. Thus, the Buddha taught in the Dharmapada Sutra as follow: “Neither walking bare footed, nor matted locks, nor dirt, nor fasting, nor lying on the bare ground, nor dust, nor squatting on the heels, can purify a mortal who has not overcome his doubts.” (Dharmapada 141).”

27. Thiên và Bát Thánh Đạo

Bát Thánh Đạo chính là diệu đế thứ tư trong tứ diệu đế có thể giúp cho chúng ta ngăn ngừa những trở ngại trong cuộc sống hằng ngày. Đây là con đường đưa đến chấm dứt khổ đau phiền não. Nếu chúng ta đi theo Bát Thánh Đạo thì cuộc sống của chúng ta sẽ ít khổ đau và nhiều hạnh phúc hơn. Tám con đường đúng đắn tới sự chấm dứt đau khổ, mục đích của diệu đế thứ ba trong tứ diệu đế (Đạo đế). Bát Chánh Đạo là tám nẻo trong 37 nẻo Bồ Đề. Tám chi của Bát Thánh Đạo có thể được chia làm ba nhóm: giới, định và tuệ. Đây là con đường duy nhất; không có con đường nào khác dẫn đến giác ngộ và giải thoát tâm. Đây là tất cả những gì đức Từ Phụ đã chỉ dạy và dẫn dắt để diệt trừ những xung đột tinh thần do hoàn cảnh bất toại nguyện của đời sống tạo nên đều nằm trọn trong Bát Thánh Đạo, từ chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định. Tu tập Bát Chánh Đạo sẽ đưa đến những lợi ích thực sự như tự cải tạo tự thân, vì tu bát chánh đạo là sửa đổi mọi bất chính, sửa đổi mọi tội lỗi trong đời sống hiện tại, đồng thời còn tạo cho thân mình có một đời sống chân chánh, lợi ích và thiện mỹ; cải tạo hoàn cảnh vì nếu ai cũng tu bát chánh đạo thì cảnh thế gian sẽ an lành tịnh lạc, không còn cảnh khổ đau bất hạnh gây nên bởi hận thù, tranh chấp hay chiến tranh giữa người với người, giữa nước này với nước kia, hay chủng tộc này với chủng tộc khác, ngược lại lúc đó thanh bình sẽ vĩnh viễn ngự trị trên quả đất này. Ngoài ra, tu tập bát chánh đạo còn là tu tập thiền định căn bản đầu tiên cho sự giác ngộ, là nền tảng chánh giác, là căn bản giải thoát, ngày nay tu bát chánh đạo là gieo trồng cho mình những hạt giống Bồ Đề để ngày sau gặt hái quả Niết Bàn Vô Thượng.

27. Zen and The Eightfold Noble Path

The Noble Eightfold Path is the fourth Noble Truth in the Four Noble Truths that can help us prevent problems or deal with any problems we may come across in our daily life. This is the path that leads to the end of sufferings and afflictions. If we follow it, we are on the way to less suffering and more happiness. The eight right (correct) ways. The path leading to release from suffering, the goal of the third in the four noble truths. These are eight in the 37 bodhi ways to enlightenment. The Noble Eightfold Path can be divided into three groups: virtue, concentration and wisdom. This is the only path; there are no short cuts to enlightenment and deliverance of the mind. All the practical guidance and instructions given by the Buddha to remove mental conflicts due to the unsatisfactoriness of life are to be found in the Noble Eightfold Path, from right understanding, right thoughts, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, right concentration. Practicing the Noble Eight-fold Path can bring about real advantages such as improvement of personal conditions. It is due to the elimination of all evil thoughts, words, and actions that we may commit in our daily life, and to the continuing practice of charitable work; improvement of

living conditions. If everyone practiced this noble path, the world we are living now would be devoid of all miseries and sufferings caused by hatred, struggle, and war between men and men, countries and countries, or peoples and peoples. Peace would reign forever on earth. Besides, to cultivate the Eightfold Noble Path also means to practice meditation to attain of enlightenment or Bodhi Awareness. The Noble Eight-fold Path is the first basic condition for attaining Bodhi Consciousness that is untarnished while Alaya Consciousness is still defiled.

28. Kỷ Luật Tự Giác

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 còn 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 quán 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. Tu tập thiền quán là con đường trực tiếp nhất để đạt tới đại giác. Mục đích chủ yếu của sự tu tập thiền quán là đạt được cái tâm không vọng niệm nhưng vẫn tỉnh thức trước mọi sự mọi vật. Tuy nhiên, không dễ gì chúng ta có thể đạt được cái tâm không vọng niệm vì những vọng niệm ngàn đời luôn chế ngự tâm mình. Vì vậy, nếu chúng ta không có đủ kiên nhẫn, chúng ta sẽ bỏ cuộc giữa chừng không biết lúc nào.

28. Self-Discipline

Buddhists practise meditation for mind-training and self-discipline by looking within ourselves. To meditate is also 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 and meditation daily will help free the mind from bondage to any thought-fetters, defilements, as well as distractions in daily life. Practicing meditation and contemplation is the most direct way to reach enlightenment. The main purpose of practicing meditation and contemplation is to gain a mind without thoughts, but with awaking on everything. However, it is not easy to achieve a thoughtless mind because of long lasting thoughts that always occupy our minds. Thus, if we are not patient enough, we might give up any time.

29. Trực Ngộ

Mục tiêu của thiền là ngộ, là sự lãnh hội thực tại một cách trực tiếp, không bằng biện biệt suy tư, không với phiền não và trí thức hóa, sự thực hiện mối quan hệ của chính mình và vũ trụ. Cái kinh nghiệm mới này là sự lặp lại sự lãnh hội tiền trí thức, lập tức của đứa trẻ, nhưng trên một mức độ mới, mức độ phát triển và viên mãn lý trí, khách quan tính, cá tính của con người. Trong khi kinh nghiệm của một đứa trẻ, cái kinh nghiệm lập tức và nhất tính, nằm trước cái kinh nghiệm phân ly và chia chẻ chủ-khách thể, cái kinh nghiệm giác ngộ lại nằm sau nó. Người nào chưa có kinh nghiệm này không bao giờ có thể hiểu thiền một cách đầy đủ được. Vì người ta chưa có kinh nghiệm giác ngộ, nên người ta chỉ nói về thiền một cách tiếp cận bên ngoài mà thôi, chứ không được đúng theo cách phải nói từ sự viên mãn

của kinh nghiệm. Như vậy mục tiêu căn bản của thiền là gì? Theo Thiền sư D. T. Suzuki trong Thiền Luận, Thiền tự yếu tính là một nghệ thuật nhìn vào bản tính của hiện hữu của mình, và nó chỉ con đường từ hệ lụy đến tự do. Ta có thể nói rằng Thiền giải thoát tất cả những tinh lực cố hữu và tự nhiên tàng trữ trong mỗi chúng ta, mà trong những hoàn cảnh bình thường chúng ta bị tù túng và bóp méo đến nỗi chúng ta không tìm được lối hoạt động thích ứng nào cả. Do đó Thiền cứu chúng ta ra khỏi điên loạn và tàn phế; và nó thúc đẩy chúng ta bộc lộ cái khả năng hạnh phúc và yêu thương.

29. Direct Acquisition of Enlightenment

The aim of Zen is enlightenment, the immediate, un-reflected grasp of reality, without affective contamination and intellectualization, the realization of the relation of oneself to the Universe. This new experience is a repetition of the pre-intellectual, immediate grasp of the child, but on a new level, that the full development of man's reason, objectively, individuality. While the child's experience, that of immediacy and oneness, lies before the experience of alienation and the subject-object split, the enlightenment experience lies after it. One who has not had this experience can never fully understand Zen. Since one has not experienced enlightenment, one can only talk about Zen in a tangential way, and not as it ought to be talked about, out of the fullness of experience. So what is the basic goal of Zen? According to D. T. Suzuki in *The Essays of Zen*, Zen in its essence is the art of seeing into the nature of one's being, and it points the way from bondage to freedom." We can say that Zen liberates all the energies properly and naturally stored in each of us, which are in ordinary circumstances cramped and distorted so that they find no adequate channel for activity. It is the object of Zen, therefore, to save us going crazy or being crippled. This is what we mean by freedom, giving free play to all creative and benevolent impulses inherently lying in our hearts. Generally, we are blind to this fact, that we are in possession of all the necessary faculties that will make us happy and loving towards one another. So Zen is the art of seeing into the nature of one's being; it is a way from bondage to freedom; it liberates our natural energies. So it prevents us from going crazy or being crippled; and it impels us to express our faculty for happiness and love.

30. Dập Tắt Dòng Suy Tưởng và Làm Sáng tỏ Tâm Tính

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 lẳng 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 thể thoi (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 Cật, cư sĩ Duy Ma Cật 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 tĩnh 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.”

30. To Stop the Flow of Thoughts and to Clear the Mind

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.”

31. Năng Lực của Tâm Linh

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. Tuy nhiên, người thiền không nên nghĩ đến việc thành Phật, đừng để tâm đến chuyện khai ngộ, cũng đừng nghĩ đến chuyện chứng đắc trí huệ. Cứ nỗ lực dụng công, cần cù chăm chỉ tu hành. Khi thời gian chín muồi thì sẽ khai ngộ. Cứ ngồi thiền, xong lại đi kinh hành, rồi ngồi tiếp, xong lại đi kinh hành, rồi lại tiếp tục như vậy, sau một thời gian dài mình sẽ nhận chân ra năng lực của tâm linh của chính mình.

31. The Power of the Mind

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. However, Zen practitioners should not think about becoming Buddhas, getting enlightened, or gaining wisdom. We should simply work hard and cultivate vigorously. When the time comes, they naturally become enlightened. Continue to sit and walk, walk and sit, then after a long time, we will have a chance to realize the power of the mind.

32. Ba Mục Tiêu Của Tọa Thiền

Theo Roshi Philip Kapleau, tác giả của quyển Ba Trụ Thiền, có ba mục tiêu của tọa thiền. Thứ nhất là “Phát Triển Định Lực”. Định lực là năng lực hay sức mạnh phát sinh khi tâm được hợp nhất qua sự tập trung. Người đã phát triển định lực không còn nô lệ vào các đam mê, người ấy luôn làm chủ cả chính mình lẫn các hoàn cảnh bên ngoài, người ấy hành động với sự tự do và bình tĩnh hoàn toàn. Tâm của người ấy như trạng thái nước đã lắng trong và tĩnh lặng. Thứ nhì là “Giác Ngộ”. 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, dẫu 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. Thứ ba là “Thể hiện đạo vô thượng trong cuộc sống hằng ngày.” Lúc này chúng ta không còn phân biệt cứu cánh và phương tiện nữa. Giai đoạn này tương ứng với tối thượng thừa thiền. Khi các bạn ngồi một cách hăng say và không vị kỷ, cũng như hợp với sự dẫn đạo của một bậc chân sư, nghĩa là hợp với tâm mình, mặc dù có ý thức đầy đủ, vẫn hoàn toàn vô niệm như một tờ giấy trắng tinh không một vết bẩn, bây giờ dù các bạn đã ngộ hay chưa, Phật tánh thanh tịnh vốn có của mình vẫn khai mở. Nhưng đây phải nhấn mạnh chỉ với chân ngộ các bạn mới có thể trực nhận được chân thể tánh Phật của mình, và tối thượng thừa thiền là loại thuần khiết nhất, không khác gì loại thiền đã được chư Phật thực hành.

32. Three Aims of Meditation

According to Roshi Philip Kapleau, author of *The Three Pillars of Zen*, there are three aims of meditation. The first aim is the development of the power of concentration, which is the power or strength that arises when the mind has been unified and brought to one-pointedness in meditation concentration. One who has developed the power of concentration is no longer a slave to his passions, he is always in command of both himself and the circumstances of his life, he is able to move with perfect freedom and equanimity. His mind becomes like clear and still water. The second aim is the 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 differences. The third aim is the actualization of the Supreme Way in our daily lives. At this point we do not distinguish the end from the means. The highest type of Zen corresponds to this stage. When you sit earnestly and egolessly in accordance with the instructions of a competent teacher, with your mind fully conscious yet as free of thought as a pure white sheet of paper is unmarred by a blemish, there is an unfolding of your intrinsically pure Buddha-nature whether you have had awakening or not. But what must be emphasized here is that only with true awakening do you directly apprehend the truth of your Buddha-nature and perceive that awakening, the purest type of Zen, is no different from that practiced by all Buddhas.

33. 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 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; vãng 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, diên

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

Duy Ma Cật kết luận: “Ngài Văn Thù Sư Lợi! Bồ Tát có bệnh nên điều phục tâm mình như thế, mà không trụ trong đó, cũng không trụ nơi tâm không điều phục. Vì sao? Nếu trụ nơi tâm không điều phục là pháp của phàm phu, nếu trụ nơi tâm điều phục là pháp của Thanh Văn, cho nên Bồ Tát không trụ nơi tâm điều phục hay không điều phục, lìa hai pháp ấy là hạnh Bồ Tát. Ở trong sanh tử mà không bị nhiễm ô, ở nơi Niết Bàn mà không diệt độ hẳn là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh phàm phu, không phải hạnh Hiền Thánh là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh nhơ, không phải hạnh sạch là hạnh Bồ Tát. Tuy vượt khỏi hạnh ma mà hiện các việc hàng phục ma là hạnh Bồ Tát. Cầu nhưэт 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. Ua xa lìa mà không nương theo sự dứt đoạn thân tâm là hạnh Bồ Tát. Tuy ở trong ba cõi mà không hoại pháp tánh là hạnh Bồ Tát. Tuy quán

‘Không’ mà gieo trồng các cội công đức là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô tướng mà cứu độ chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô tác mà quyền hiện thọ thân là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành vô khởi mà khởi tất cả các hạnh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành sáu pháp Ba la mật mà biết khắp các tâm, tâm sở của chúng sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành sáu phép thần thông mà không dứt hết lậu hoặc phiền não là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ vô lượng tâm mà không tham đắm sanh về cõi Phạm thế (Phạm Thiên) là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành thiền định, giải thoát tam muội, mà không theo thiền định thọ sanh là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ niệm xứ mà không hoàn toàn lìa hẳn thân, thọ, tâm, pháp là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ chánh cần mà không rời thân tâm tinh tấn là hạnh Bồ Tát. Dù thực hành tứ như ý túc mà đặng thân 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.”

33. 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. To wipe out suffering from old age, illness and death is the Bodhisattva’s bodhi (enlightened practice). If he fails to do so his practice lacks wisdom and is unprofitable. For instance, a Bodhisattva is (called) courageous if he overcomes hatred; if in addition he wipes out (the concept of) old age, illness and death he is a true Bodhisattva. A sick Bodhisattva should again reflect: Since my illness is neither real nor existing, the illnesses of all living beings are also unreal and non-existent. But while so thinking if he develops a great compassion derived from his love for living beings and from his attachment to this false view, he should (immediately) keep from these feelings. Why is it so? Because a Bodhisattva should wipe out all external causes of troubles (klesa) while developing great compassion. For (this) love and (these) wrong views result from hate of birth and death. If he can keep from this love and these wrong views he will be free from hatred, and wherever he may be reborn he will not be hindered by love and wrong views. His next life will be free from obstructions and he will be

able to expound the Dharma to all living beings and free them from bondage. As the Buddha has said, there is no such thing as untying others when one is still held in bondage for it is possible to untie others only after one is free from bonds.”

Vimalakirti concluded: “Manjusri, a sick Bodhisattva should thus control his mind while dwelling in neither the (state of) controlled mind nor its opposite, that of uncontrolled mind. For if he dwells in (the state of) uncontrolled mind, this is stupidity and if he dwells in (that of) controlled mind, this is the sravaka stage. Hence a Bodhisattva should not dwell in either and so keep from both; this is the practice of the Bodhisattva stage. When staying in the realm of birth and death he keeps from its impurity, and when dwelling in nirvana he keeps from (its condition of) extinction of reincarnation and escape from suffering; this is the practice of the Bodhisattva stage. That which is neither worldly nor saintly is Bodhisattva development (into Buddhahood). That which is neither impure nor pure is Bodhisattva practice. Although he is beyond the demonic state he appears (in the world) to overcome demons; this is Bodhisattva conduct. In his quest of all knowledge (sarvajna) he does not seek it at an inappropriate moment; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into the uncreated he does not achieve Buddhahood; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into nidana (or the twelve links in the chain of existence) he enters all states of perverse views (to save living beings); this is Bodhisattva conduct. Although he helps all living beings he does not give rise to clinging; this is Bodhisattva conduct. Although he keeps from the phenomenal he does not lean on the voidness of body and mind; this is Bodhisattva conduct. Although he passes through the three worlds (of desire, form and beyond form) he does not injure the Dharmata; this is the Bodhisattva conduct. Although he realizes the voidness (of thing) he sows the seeds of all merits; this is Bodhisattva conduct. Although he dwells in formlessness he continues delivering living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he refrains from (creative) activities he appears in his physical body; this is Bodhisattva conduct. Although he keeps (all thoughts) from rising he performs all good deeds; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the six perfections (paramitas) he knows all the mental states of living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he possesses the six supernatural powers he refrains from putting an end to all worldly streams; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four infinite states of mind, he does not wish to be reborn in the Brahma heavens, this Bodhisattva conduct. Although he practices meditation, serenity (dhyana), liberation and samadhi, he does not avail himself of these to be reborn in dhyana heavens; this is Bodhisattva conduct. Although he practice the four states of mindfulness he does not keep for ever from the karma of body and mind; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four right efforts he persists in physical and mental zeal and devotion; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four Hinayana steps to supernatural powers he will continue doing so until he achieves all Mahayana supernatural powers; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the five spiritual faculties of the sravaka stage he discerns the sharp and dull potentialities of living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the five powers of the sravaka stage he strives to achieve the ten powers of the Buddha; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the seven Hinayana degrees of enlightenment he discerns the Buddha’s all-wisdom (sarvajna); this is Bodhisattva conduct. Although he practices the eightfold noble truth (of Hinayana) he delights in treading the Buddha’s boundless path; this is Bodhisattva conduct. Although he practices

samathavipasyana which contributes to the realization of bodhi (enlightenment) he keeps from slipping into nirvana; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the doctrine of not creating and not annihilating things (dharma) he still embellishes his body with the excellent physical marks of the Buddha; this is Bodhisattva conduct. Although he appears as a sravaka or a pratyeka-buddha, he does not stray from the Buddha Dharma; this is Bodhisattva conduct. Although he has realized ultimate purity he appears in bodily form to do his work of salvation; this is Bodhisattva conduct. Although he sees into all Buddha lands which are permanently still like space, he causes them to appear in their purity and cleanness; this is Bodhisattva conduct. Although he has reached the Buddha stage which enables him to turn the wheel of the Law (to preach the Dharma) and to enter the state of nirvana, he does not forsake the Bodhisattva path; this is bodhisattva conduct.”

34. Sự Cần Thiết của Thiền Quán

Theo đạo Phật, ngoài mục tiêu tối thượng là giải thoát, đạo này còn giúp cho hành giả có được cuộc sống an lạc và hạnh phúc. Để đạt được những mục tiêu này, con đường duy nhất có thể đạt được phải do trí tuệ. Dầu rằng trau dồi đức hạnh và tuân giữ giới luật cũng rất cần thiết, nhưng muốn đạt được trí tuệ, hành giả không có con đường nào khác hơn là phải thanh lọc tâm ý qua thiền định. Thật vậy, thiền định một mặt giúp ta giữ giới, mặt khác nó giúp chuẩn bị cho tâm trí của chúng ta nhìn đúng sự vật và đạt đến trí huệ dẫn đến giải thoát. Trong thời Đức Phật còn tại thế, Ngài đã thường nhắc nhở chúng đệ tử rằng tâm thức là nguồn gốc của tất cả đức hạnh, tất cả những đức tính. Như vậy, muốn đạt được những đức hạnh này, chúng ta chỉ cần rèn luyện tâm ý, vì tâm ý là chìa khóa thay đổi bản chất kinh nghiệm của chúng ta. Chính vì vậy mà đạo Phật luôn tập trung vào tâm thức như chìa khóa để đạt đến sự chuyển biến về cách con người kinh nghiệm cuộc sống và cách con người liên hệ với người khác. Đức Phật đã vạch ra: “Đã từ lâu, tâm của con người bị tham, sân, si làm ô nhiễm. Những bợn nhơ tinh thần làm cho chúng sanh bất tịnh; gội rửa thì tâm được thanh sạch.” Lối sống của người Phật tử là một tiến trình tích cực thanh lọc thân, khẩu, ý. Đó là tự trau dồi, tự phát triển và tự thanh lọc, để đi đến kết quả là tự mình chứng ngộ. Điều nhấn mạnh ở đây là kết quả thực tiễn chứ không phải là sự tranh luận triết học hay lý luận trừu tượng. Do đó nhu cầu thực hành mỗi ngày một ít thiền định là cần thiết. Nó cũng giống như con gà mái ấp trứng, chứ không như con sóc chạy loanh quanh lẩn quẩn trong cái lồng.

Như trên đã nói, thiền quán là một tiến trình trọn đời. Cá bơi lội trong nước, nhưng chúng không biết chúng đang bơi trong nước. Từng phút, từng lúc chúng ta hít thở không khí, nhưng chúng ta không ý thức điều này. Chúng ta chỉ ý thức được không khí khi chúng ta không có nó. Tương tự như vậy, chúng ta luôn nghe âm thanh của tiếng thác nước, gió thổi, mưa rơi, chim hót. Tất cả những thứ này là những bài thuyết pháp tuyệt vời và sống động. Chúng chính là âm thanh của đức Như Lai đang giảng pháp cho chúng ta. Chúng ta nghe nhiều bài thuyết giảng mọi lúc, nhưng chúng ta làm ngơ như điếc. Nếu chúng ta thật sự đang sống trong tỉnh thức, bất cứ lúc nào chúng ta nghe, thấy, ngửi, nếm, xúc chạm, chúng ta sẽ nhận biết và nói với chính chúng ta “À, đây là một bài giảng tuyệt vời!” Vào lúc đó, chúng ta sẽ thấy rằng không có kinh sách nào dạy chúng ta hay hơn cái kinh nghiệm với thiên nhiên mà chúng ta đang sống trong đó. Cũng như chúng ta phải thở và phải ăn mỗi ngày. Cả hai thứ thở và ăn

đều quan trọng cho đời sống, thì thiền quán cũng thế, vì thiền quán khiến cho đời sống của chúng ta được thăng bằng, cũng như giúp chúng ta hiểu được chính mình và bản chất cuộc đời. Nó cung cấp một nền móng vững chắc cho sự dung hòa giữa mình và người, cũng như giữa mình và vũ trụ. Như vậy thiền quán không phải là vấn đề từng ngày, từng tuần, từng tháng hay từng năm, mà là trọn đời. Nếu chúng ta quyết tâm tu tập một cách mạnh mẽ, thì chắc chắn chúng ta sẽ đạt được mục đích tối thượng của mình là thành Phật, thành tựu trí tuệ viên mãn và vô lượng từ bi.

Có ba thứ cần thiết tối thiểu. **Thứ nhất là Sự Cần Thiết của Kinh Điển.** Có người nói rằng lời nói không cần thiết, nhưng trên thực tế lời nói lại rất cần thiết, vì nếu không có lời nói thì không ai có thể truyền đạt phương pháp tu tập cho người khác. Nếu chúng ta bị trói buộc bởi lời nói thì chúng ta không thể nào quay về với tự tánh được. Nếu chúng ta không bị lời nói trói buộc, không sớm thì muộn chúng ta sẽ được tỏ ngộ. Trong nhà Thiền, không có luật lệ nào cấm cản hành giả đọc sách hay kinh điển; tuy nhiên, bạn nên đọc với một cái tâm buông bỏ mọi suy nghĩ. Nếu bạn đọc với cái tâm buông bỏ mọi suy nghĩ thì các sách về thiền, kinh Phật và ngay cả kinh Thánh đều là chân lý cả. Tuy nhiên, hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng kinh điển chỉ dạy lời Phật dạy, chứ không phải là tâm Phật. Dù chúng ta có quán triết bao nhiêu kinh điển, chúng ta vẫn không đạt được sự hiểu biết đúng đắn. Mục đích của tham thiền là để làm tan chảy khối vọng tưởng này. Cuối cùng còn lại chân ngã. Chúng ta thể nhập vào cảnh giới của vô ngã. Và nếu chúng ta không dừng lại ở đó, nếu chúng ta không nghĩ tưởng hay chấp trước về cảnh giới này, chúng ta sẽ tiếp tục trong sự tu tập của mình đến khi chúng ta thể nhập thành một với Tuyệt đối. **Thứ nhì là Sự Cần Thiết của một vị Thầy Giỏi.** Mỗi khi chúng ta học bất cứ thứ gì, điều quan trọng là chúng ta phải tìm một ông thầy giỏi khi chúng ta muốn tu tập thiền quán. Nhờ những lời khuyên bảo của vị thầy mà chúng ta có thể đạt được kết quả nhanh và đi đúng đường. Chúng ta cần một vị thầy có đủ tư cách để chỉ dẫn cho mình, vì vị thầy sẽ giúp mình điều chỉnh sai lầm và hướng dẫn mình mỗi khi gặp trở ngại trong lúc hành thiền. Chỉ có vị thầy mới có thể biết được mức độ tiến bộ của mình để điều chỉnh và hướng dẫn trong những lúc cần thiết. Nếu chúng ta không tìm ra được một vị thầy, chúng ta có thể nhờ vào sách vở, nhưng không cuốn sách nào có thể hoàn toàn thay thế vị trí của ông thầy được. Chúng ta có thể đạt được một số tiến bộ khi đọc kỹ lời chỉ dẫn và thực hành đúng theo những điều ấy, nhưng chúng ta cần phải thường xuyên trao đổi ý kiến và thảo luận với thầy mới có thể đạt được kết quả tốt được. **Thứ ba là Sự Cần Thiết của Các Khóa Thiền Tập.** Khóa thiền tập cho chúng ta cơ hội thực tập thiền quán sâu hơn nhờ sự hỗ trợ của hoàn cảnh chung quanh. Mọi việc mình làm trong khóa thiền đều là đề mục hành thiền cả. Ngày tu tập thiền quán trong khóa thiền sẽ là thực tập liên tục giữa tọa thiền và đi kinh hành; đến đêm thì có các buổi thuyết giảng hay các buổi tham vấn với một vị thầy. Mọi hoạt động trong khóa thiền sẽ khiến sự thực tập liên tục tiến triển tốt đẹp. Sự im lặng tuyệt đối được tuân giữ trong suốt khóa thiền. Khóa thiền có thể kéo dài một ngày, một cuối tuần, một tuần, hay lâu hơn. Sự thực tập liên tục trong khóa thiền giúp cho tâm an trụ và tĩnh lặng. Vì sự trụ tâm rất cần thiết cho việc phát sanh trí huệ, nên khóa thiền là cơ hội tốt có thể giúp chúng ta thấy được thực tướng của chư pháp.



34. The Necessity of Meditation

According to Buddhism, besides the goal of emancipation, this religion also helps practitioners achieve the goal of peace and happiness. To obtain these goals, the only way that can be achieved is through wisdom. Even though the practice for good conduct and observance of moral rules are also necessary, but in order to achieve wisdom, practitioners have no other choices but developing the mind through meditation. In fact, on the one hand, meditation serves as a safeguard of our practice of morality, and on the other hand, it helps prepare the mind to see things as they really are and to obtain wisdom which will open the door to freedom. During the time of the Buddha, He always reminded His disciples that the mind is the source of all virtues and qualities. Thus, in order to attain these virtues, the only thing we need to do is to discipline our minds, for mind is the key to changing the nature of our experience. That's why Buddhism always focuses upon the mind as the key to achieving a change in the way human beings experience life, and in the way human beings relate to other people. The Buddha pointed out: "For a long time has man's mind been defiled by greed, hatred and delusion. Mental defilements make beings impure; mental cleansing purifies them." The Buddhist way of life is an intense process of cleansing one's action, speech, and thought. It is self-development and self-purification resulting in self-realization. The emphasis is on practical results and not on philosophical speculation or logical abstraction. Hence the need to practice daily a little meditation. To behave like the hen on her eggs, and not behaving like the squirrel in the revolving cage.

As mentioned above, meditation is a lifetime process. Fish swim in the water, but they don't know they are in water. Every minute, every moment we breathe in air, but we do it unconsciously. We would only be conscious of air only if we were without it. In the same way, we are always hearing the sounds of water falls, wind, rain, bird-singing, and so forth. All these sounds are wonderful and lively sermons. They are the voice of the Buddha himself preaching to us. We hear many sermons, all the time, but we are deaf to them. If we were really alive in mindfulness, whenever we heard, saw, smelled, tasted, touched, we would say to ourselves "Ah, this is a fine sermon!" At that time, we would see that there is no scripture that teaches so well as this experience with nature. Just as we breathe and eat every day. Both breathing and eating are important for life, and so is meditation, for meditation keeps our life in balance and helps us understand ourselves and the nature of life. It provides a secure foundation for harmony between ourselves and others, and between ourselves and the universe. So meditation is not a matter of days, weeks, months, or years, but of a whole lifetime. When we have a strong determination in practice, there is no doubt that we will reach our final goal, the state of Buddhahood, the realization of perfect wisdom and infinite compassion.

There are three minimum requirements. *The first requirement is the Necessities of Buddhist Sutras.* Some one says words are not necessary, but in reality, they are very necessary because without words no one can transfer methods of cultivation to anyone else. If we are attached to words, we cannot return to our true self. If we are not attached to words, sooner or later we will attain enlightenment. In Zen, there is no rule to prohibit Zen practitioners to read books and sutras; however, you should read with a mind that has cut off all thinking. If you read with a mind that has cut off all thinking, then Zen books, sutras, and

even Bibles are all the truth. However, Zen practitioners should always remember that sutras are only the Buddha's words. They are not Buddha's mind. No matter how many sutras we have mastered, we still have not attained true understanding. The purpose of Zen meditation is to dissolve this thought-mass. What is finally left is the real self. We enter into the world of the selfless, And if we do not stop there, if we do not think about this realm or cling to it, we will continue in our practice until we become one with the Absolute. ***The second requirement is the Necessity of a Good Zen Master.*** Whenever you learn a new skill, we need to have a good teacher. It is important that we need a good master when we want to practice meditation. With the advice of a teacher, we learn quicker and we cannot go wrong. We need a teacher who is competent to give instructions, correct our mistakes, and give guidance when we have trouble in the course of meditation. Only the teacher can tell, and so at such a time he or she is indispensable. If we cannot find a teacher, we may rely on books, although no book can entirely take the place of a teacher. We may be able to do fairly well by reading the instructions and following them carefully. But even then, we may have need for discussion with a teacher occasionally. ***The third requirement is the Necessity of Meditation Retreats.*** A meditation retreat provides an opportunity to deepen meditation practice in a supportive environment with the guidance of a experienced teacher. Everything we do at a retreat becomes the object of meditation. A retreat day consists of alternate periods of sitting and walking meditation, a nightly lecture and personal interviews with the teacher. Continuity of practice is developed by bringing mindfulness to all other activities throughout the day as well. Noble silence is observed during the retreat. Retreats can last for one day, a weekend, a week or longer. The intensive practice of a retreat is very beneficial for developing good concentration and quieting the mind. Since concentration is essential for penetrative wisdom to arise, a meditation retreat gives us the best possible opportunity to be able to experience for ourselves the true nature of reality.

35. Lợi Ích của Thiền Tập

Chúng ta thấy những giá trị nổi bật trong đời sống của Đức Phật như tâm từ bi và trí tuệ Bát Nhã... Do đâu mà Ngài có những thứ đó? Nếu không phải do sự tu tập thiền định của Ngài thì không còn lý do nào khác để nói nữa. Ngoài lợi ích tối thượng là giúp cho hành giả tu hành giải thoát, ngày nay người ta đã công nhận rằng thiền có những lợi ích trên phạm trù rộng lớn. Thiền có thể giúp cho chúng ta suy nghĩ rõ ràng hơn và giúp chúng ta cải thiện năng lượng để từ đó chúng ta có thể làm việc có hiệu quả hơn. Thiền còn có thể giúp chúng ta nghỉ ngơi thư giãn và tạo được cho mình một khoảng cách với những tình huống căng thẳng, để từ đó chúng ta có thể kiểm soát cũng như không bị những cảm xúc tiêu cực khống chế. Bên cạnh đó, thiền còn giúp cho chúng ta tự hiểu chính mình và chấp nhận được những tình huống. Trên hết, chúng ta sẽ thấy ngay những lợi ích trước mắt khi tu tập thiền quán như sự cải thiện sức khỏe hay sự cải thiện cuộc sống, làm cho chúng ta hạnh phúc và thư giãn hơn.

Vì phiền não luôn luôn theo sát chúng ta nên lúc nào chúng ta cũng cần phải thực tập thiền quán. Sáng, trưa, chiều, trước khi đi ngủ hay trong những lúc làm việc, nói chuyện, rửa chén, vân vân đều là cơ hội để hành thiền. Và mọi lứa tuổi đều có thể thực hành được thiền

quán. Thiền quán là phương pháp chữa trị các chứng bệnh nơi tâm, những bệnh nằm dưới hình thức bợn nhơ nơi tâm như tham, sân, si, vô minh. Tất cả chúng ta đều có những thứ nhiễm ô này, vì vậy ít nhiều gì ai trong chúng ta cũng cần phải thực tập thiền quán. Hơn thế nữa, không có yếu tố tôn giáo trong thiền quán. Vì vậy mọi người, dầu theo tôn giáo nào cũng đều có thể thực hành thiền quán. Thiền quán là sự theo dõi và quan sát chính bản thân mình một cách khoa học. Chúng ta chỉ cần chú tâm quan sát những diễn biến của thân và tâm trong khoảnh khắc hiện tại mà thôi.

Theo Tỳ Kheo Piyananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, hành thiền có nhiều lợi ích. Thiền tập giúp đạt được sự nhận thức sâu xa về nghĩa của Phật và làm sao thành Phật. Hiểu biết chơn tánh của vạn hữu. Tuy nhiên, chỉ sau khi thành Phật mới thật sự đạt được Vô Thượng Chánh Giác. Thiền tập diệt trừ được si mê và phát sanh trí tuệ. Ngoài ra, thiền tập còn giúp mang lại sức khỏe, hạnh phúc, và sự lạc quan. Nếu bạn là người bận bịu, thiền tập giúp bạn quét sạch căng thẳng và tìm thấy thư giãn. Nếu bạn là người hay lo lắng, thiền tập giúp bạn bình tĩnh và thấy thanh bình dài lâu hay tạm thời. Nếu bạn là người có quá nhiều vấn đề, thiền tập giúp bạn có can đảm và sức mạnh để đương đầu và khắc phục các vấn đề ấy. Nếu bạn thiếu tự tin, thiền tập sẽ giúp bạn lấy lại tự tin mà bạn cần. Lòng tự tin là bí quyết của thành công. Nếu bạn sợ hãi trong lòng, thiền có thể giúp bạn hiểu rõ bản chất thực sự của đối tượng làm bạn sợ hãi, từ đó có thể khắc phục được sợ hãi trong lòng. Nếu bạn lúc nào cũng bất mãn với mọi thứ, không có thứ gì trên đời này vừa ý bạn, thiền tập sẽ giúp bạn có cơ hội để phát triển và duy trì sự “tri túc” nội tâm. Nếu bạn hoài nghi và không lưu tâm đến tôn giáo, thiền tập sẽ giúp bạn vượt qua tính hoài nghi và nhìn thấy giá trị thực tiễn trong giáo lý. Nếu bạn thất vọng và thất tình do sự thiếu hiểu biết bản chất về đời sống và thế giới, thiền tập sẽ hướng dẫn và giúp bạn hiểu điều đã làm xáo trộn bạn bởi những thứ không cần thiết. Nếu bạn là một người giàu có, thiền tập sẽ giúp bạn nhận thức được bản chất thật sự của của cải cũng như cách sử dụng của cải cho hạnh phúc của chính bạn và những người chung quanh. Nếu bạn là người nghèo, thiền tập sẽ giúp bạn đạt sự mãn; không nuôi dưỡng ganh tỵ với những người giàu có. Nếu bạn là người trẻ đang đứng trước những ngã rẽ cuộc đời, bạn không biết phải bước vào ngã nào, thiền tập sẽ giúp bạn hiểu biết con đường phải đi để tiến tới mục đích mà bạn nhắm tới. Nếu bạn là người già yếu chán chường cuộc sống, thiền tập sẽ mang lại cho bạn sự hiểu biết sâu xa hơn về cuộc đời; sự hiểu biết này sẽ giảm thiểu nỗi đau đớn của cuộc sống và làm tăng sự vui sống. Nếu bạn là người nóng nảy, thiền tập có thể giúp bạn phát triển sức mạnh để khắc phục những yếu điểm nóng giận, hận thù và bất mãn. Nếu bạn hay ganh ghét, thiền tập có thể giúp bạn hiểu được cái nguy hiểm của sự ganh ghét. Nếu bạn là người nô lệ cho năm giác quan, thiền tập có thể giúp bạn học hỏi cách trở nên chủ tử của những giác quan tham dục này. Nếu bạn nghiện rượu, thuốc lá hay ma túy, bạn có thể nhận thức được cách vượt qua được những thói xấu nguy hiểm này. Nếu bạn là người ám muội, thiền tập sẽ cho bạn cơ hội tra dồi kiến thức hữu dụng và lợi ích cho cả bạn lẫn bạn bè và gia đình. Nếu bạn là người tâm tư suy nhược, thiền tập sẽ giúp làm tăng sức mạnh cho tâm bạn để phát triển sức mạnh ý chí hầu khắc phục được những nhược điểm của bạn. Nếu bạn là người trí, thiền tập sẽ mang bạn tới giác ngộ tối thượng. Bạn sẽ nhìn thấy sự vật một cách như thị.

35. Benefits of Meditation Practices

We see the values that emerge from the Buddha's life such as loving-kindness and compassion and prajna wisdom... From where did the Buddha attain these qualifications? If these qualifications are not the result of His practice of meditation, then we have nothing else to say. Beside the ultimate benefit of emancipation, nowadays people recognize that meditation has wide-range benefits. Meditation can help us to think more clearly and improve our energy so that we can work more effectively. Meditation can also help us to relax and create a distance from stressful situations so that we remain more in control and less overwhelmed by negative emotions. Besides, meditation can help us to understand ourselves and to accept situations. Above all, we will see right away upfront benefits when we practice meditation, such as the improvement of our physical health, or the improvement of our quality of life and making us happier and more relaxed.

Since mental impurities are almost always with us, we need meditation and contemplation almost all of the time. There is no fixed time for the practice of meditation. Morning, during the day, before bed ... anytime is the time for meditation. And meditation may be practiced at any age. Meditation is for the cure of diseases of the mind in the form of mental defilements like greed, hatred, delusion, etc. We all have these mental diseases almost all the time. In order to at least control them we need meditation and contemplation. So meditation is for all people. Furthermore, there is nothing which can be called particularly Buddhist in meditation and contemplation. There is no element of religion. It is a scientific investigation and examination of ourselves. We just observe closely every thing that comes to us and is happening to us in our body and mind at the present moment.

According to Bhikkhu Piyananda in *The Gems of Buddhism Wisdom*, meditation practices have many benefits. Meditation helps 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. Practicing meditation can help practitioners eradicate dullness and bring about wisdom. Besides, meditation also brings about health, happiness, and optimism. If you are a busy person, meditation practices can help you to get rid of tension and to find some relaxation. If you are a worried person, meditation practices can help to calm and help you to find either permanent or temporary peace. If you are a person who has endless problems, meditation practices can help you to develop courage and strength to face and overcome problems. If you lack self-confidence, meditation practices can help you gain the self-confidence you need. This self-confidence is the secret of success. If you have fear in your heart, meditation practices can help you understand the real nature of the objects that are making you afraid, then you can overcome the fear in your mind. If you are always dissatisfied with everything; nothing in life seems to be satisfactory; meditation practices will give you the chance to develop and maintain some inner satisfaction. If you are sceptical and disinterested in religion, meditation practices can help you go beyond your own scepticism and to see some practical value in religious guidance. If you are frustrated and heart-broken due to lack of understanding of the nature of life and the world, meditation practices will truly guide and help you understand that you are disturbed by unnecessary things. If you are a rich man, meditation practices can help you

realize the true nature of your wealth and how to make use of your wealth for your own happiness as well as for others. If you are a poor man, meditation practices can help you have some contentment and not to harbour jealousy towards those who have more than you. If you are a young man at the cross-roads of your life, and do not know which way to turn, meditation practices will help you understand which is the road for you to travel to reach your proper goal. If you are an elderly man who is fed-up with life, meditation practices will bring you to a deeper understanding of life; this understanding in turn will relieve you from the pains of life and will increase the joy of living. If you are hot-tempered, meditation practices can help you develop the strength to overcome these weaknesses of anger, hatred and resentment. If you are jealous, meditation practices can help you understand the danger of your jealousy. If you are a slave to your five senses, meditation practices can help you learn how to become the master of your sense-desires. If you are addicted to wine, tobacco, or drugs, meditation practices can help you realize how to overcome the dangerous habits which have enslaved you. If you are an ignorant person, meditation practices will give you a chance to cultivate some knowledge that will be useful and beneficial both to you and to your friends and family. If you are a weak-minded person, meditation practices can help strengthen your mind to develop your will-power in order to overcome your weaknesses. If you are a wise person, meditation practices will take you to supreme enlightenment. Then you will see things as they are, and not as they appear to be.

36. Tọa Thiền

Thiền là một trong những nghệ thuật dập tắt dòng suy tưởng của tâm, để làm sáng tỏ tâm tính. 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 Thiền Thai. Hành giả phải ngồi thiền là ngồi cho tới lúc trong không có thân tâm, ngoài không có thế giới, xa gần đều trống rỗng, nghĩa là đạt đến chỗ không có ngã tướng, không có nhân tướng, không có chúng sanh tướng, không có thọ giả tướng. Lúc đó tâm quá khứ không có, tâm hiện tại không có, tâm vị lai cũng không có. Thực hành thiền bằng cách ngồi hít thở rồi đếm từ một đến mười, rồi đếm ngược lại, vân vân. Đây chỉ là một trong nhiều phương pháp hành thiền. Nó chỉ có thể được thực hành khi bạn đang ngồi, nhưng khi bạn đang lái xe, đang nói chuyện, đang xem truyền hình, đang làm việc hoặc đang chơi đùa, vân vân, thì làm sao có thể đếm hơi thở được? Nên nhớ! Tọa thiền chỉ là một phần nhỏ trong thực tập thiền quán mà thôi. Chân thiết nghĩa của tọa thiền là cắt đứt dòng suy tưởng và giữ cho tâm không còn dòng ruổi nữa. Hành giả nên luôn nhớ về phương pháp ‘trước khi suy nghĩ’ trong mọi sinh hoạt hằng ngày. Ngồi trong tư thế thiền định. Chữ “Thiền Na” có nghĩa là tư duy tĩnh lự. Đây là một trong những nghệ thuật dập tắt dòng suy tưởng của tâm, để làm sáng tỏ tâm tính. Kỳ thật, thiền không cần đến một tư thế đặc biệt nào cả. Ở trình độ cao, thiền được thực tập ngay trong tất cả những sinh hoạt, từ đi, đứng, làm việc, lái xe, vân vân. Trong lịch sử nhà Thiền, có nhiều vị thiền sư đã đạt được giác ngộ trong lúc rửa chén, nấu nướng, gánh nước, hay kiếm củi. Vì vậy làm cái gì chúng ta cũng đều làm với cái tâm tập trung, ấy là thiền. Nếu tâm được kiểm soát và hành giả luôn tỉnh thức trong mọi hành động, thì rửa chén cũng trở thành cỗ xe đưa chúng ta đến tự chứng được. Tuy nhiên, tọa thiền là phương cách tu tập

tôn giáo chính yếu trong các truyền thống nhà Thiền. Thiền cũng được xem như là phương tiện tiên khởi mà hành giả đạt được chứng ngộ và trong hầu hết các thiền viện người ta thực tập mỗi ngày vài tiếng đồng hồ. Lý tưởng là thực tập tọa thiền trong trạng thái tâm không vướng mắc, không cố gắng, và cũng không tập trung vào một vật gì. Sự tu tập dựa vào khái niệm tất cả chúng sanh đều đã là Phật, nên trong lúc tu tập “tọa thiền” người ta cố buông bỏ tất cả những khái niệm đã được kết tập từ trước cũng như những suy nghĩ phân tích để cho cái Phật tánh này được hiển lộ một cách tự động. Khi tọa thiền hành giả phải luôn nhẫn nại, phải học cách chịu đau nơi lưng và nơi chân, vì khi mới bắt đầu tọa thiền chúng ta chưa quen với cách ngồi nên chúng ta cảm thấy đau và khó chịu nơi lưng và chân. Cách duy nhất để vượt qua là chúng ta phải kiên nhẫn mà thôi. Ngoài ra, chúng ta không nên hy vọng bất cứ thứ gì khi tọa thiền, ngay cả việc hy vọng giác ngộ vì ngay cái tư tưởng về hy vọng giác ngộ tự nó đã là một tư tưởng nhiễm ô. Chúng ta không thể nào thiền vài cử, hoặc thiền hôm nay rồi ngày mai thành Phật được. Như vậy trong khi ngồi thiền, đừng trông mong bất cứ thứ gì, đừng trông mong có kết quả mau mắn trong việc tọa thiền. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng tịnh tọa rất quan trọng, nhưng tịnh tọa thật sự không tùy thuộc vào có hay không có cái thân đang ngồi. Chúng ta đã biết chuyện Mã Tổ dụng công ngồi thiền và chuyện Nam Nhạc Hoài Nhượng mài ngói để làm gương soi. Nên nhớ những từ ngữ như tổ ngộ, tâm sáng suốt, đỏ, trắng, vân vân, chỉ là những tên gọi không hơn không kém. Nếu chúng ta nói tổ ngộ là cái tâm sáng suốt, vậy thì cái tâm sáng suốt là cái gì? Cái tâm sáng suốt cũng chỉ là cái tên, và tổ ngộ cũng chỉ là cái tên mà thôi. Tất cả những cái tên này chẳng có nghĩa lý gì cả. Nói tóm lại, chân chính ngồi nghĩa là dứt bỏ mọi vọng tưởng và giữ tâm bất động. Chân chính Thiền nghĩa là tâm sáng suốt vô nhiễm. Lời hay ý đẹp và nhận chân tọa thiền là trọng yếu, nhưng vướng mắc vào chúng thì rất nguy hiểm, vì một khi chúng ta bị vướng mắc vào chúng, chúng ta sẽ không thể thấu hiểu được việc tọa thiền chân chính.

Hai Thiền phái lớn là tông Tào Động và Lâm Tế có chút ít khác biệt về phương pháp tọa thiền. Tông Tào Động dạy cứ ngồi và tập trung tâm ý vào bản chất của tâm, tông này còn nhấn mạnh về “quả chứng sẵn có”, đồng thời không phân biệt giữa phương tiện và mục đích. Thay vì luôn cố gắng để thành đạt một cái gì đó, thì tông Tào Động khuyên chúng ta hãy tự coi mình là cái đó và hãy ý thức về nó. Sự tĩnh lặng và tập trung tâm ý vào một chỗ duy nhất được phát triển qua tọa thiền trong tông Tào Động. Tông này tin rằng tư thế ngồi là sự biểu hiện hoàn thiện nhất của sự chứng ngộ viên mãn, nên sự tu tập về trí tuệ đặc biệt liên hệ tới sự ý thức hoàn toàn về thân trong tư thế ngồi trong từng giây phút. Tông Lâm Tế sử dụng công án để tu tập biệt quán. Mỗi thiền sư có những công án khác nhau, và mỗi công án có những mục đích khác nhau. Nhưng một cách căn bản, những nan đề ngắn như “Cái gì là bản lai diện mục của người khi cha mẹ người chưa sinh ra?” hay “Cái gì là tiếng vỗ của một bàn tay?” thách thức quan niệm thông thường của con người về quan hệ giữa con người với thế giới. Người ta có thể sử dụng phép lý luận để hiểu về công án, nhưng chân ngộ vượt ra ngoài những giải thích của ngôn từ, và tùy thuộc vào sức mạnh của trí tuệ liên hệ đến bản chất tối hậu của con người. Điểm then chốt của việc quán chiếu công án không phải là để tìm ra lời giải đáp đúng. Thật ra, công án nhằm chống lại những khái niệm có sẵn trong trí óc của con người. Trí óc của người ta trở nên bất lực trước công án vì năng lực và cảm nhận thông thường của con người không thể nào hiểu được nghĩa của công án, vì thế mà công án được dùng để đánh thức một tâm thức đang yên ngủ. Một tâm thức hời hợt và giả tạo bên ngoài không thể nào trả lời được một công án, chỉ có tuệ quán sâu sắc mới làm được chuyện này

mà thôi. Hành giả của tông Lâm Tế đạt được sự tĩnh trú bằng cách tập trung tâm ý vào một công án và đạt được tuệ giác đặc biệt để trả lời cho công án này.

Mọi người đều nhận thấy rằng tự bắt mình ngồi thiền mỗi ngày là khó khăn. Chúng ta thường tìm đủ mọi cách để khỏi phải ngồi thiền. Tuy nhiên, ứng dụng thiền quán trong cuộc sống hằng ngày lại càng khó khăn hơn nhiều. Mỗi ngày chúng ta làm việc ở sở, ở nhà, ở trường, hay tại bất cứ công việc nào, nếu chúng ta luôn kiểm soát được tâm mình, luôn hiểu được ý nghĩa của việc mình đang làm, hoặc nếu chúng ta có thể là điều ta làm, đó là chúng ta đang thiền quán vậy. Như vậy, chúng ta có thể thiền quán trong mọi sinh hoạt, nhưng cách hay nhất để điều phục tâm mình vẫn là tọa thiền. Trong truyền thống nhà Thiền, có hai cách ngồi, kiết già và bán già. Thế ngồi kiết già là đặt mỗi bàn chân lên trên đùi bên kia. Thế bán già là đặt một bàn chân lên đùi kia, còn bàn chân kia nằm trên mặt đất. Tuy nhiên, nếu thế ngồi bán già này còn quá khó, người mới tập thiền có thể hạ bàn chân xuống khỏi đùi, đặt xuống đất ngay phía trước chân kia, hai cổ chân sát với nhau. Hai đầu gối chạm sát xuống nền nhà và càng xa nhau càng tốt. Gối ngồi thiền cao sẽ giúp cho hai đầu gối đạt đến vị thế đúng dễ dàng hơn. Nếu hành giả không thể ngồi trên sàn, thì có thể ngồi trên ghế. Điểm quan trọng nhất trong khi ngồi thiền là giữ cho thân thẳng thớm, vững vàng và thoải mái. Hành giả không nên để cho thân mình ngã nghiêng qua bên phải hay bên trái, gục ra phía trước hay ngã bật ra phía sau, mà phải giữa cho thân thẳng thớm. Khi thân đã được vững chắc nhờ ngồi đúng thế, thì tâm cũng sẽ được an định, và nhờ tâm an định mà hành giả có thể thực tập tinh thần định tĩnh dễ dàng. Khi thân đã thẳng thớm, hai bàn tay được đặt trong lòng, bàn tay trái bên trên bàn tay phải; cả hai bàn tay đều được đặt gần bụng dưới. Hai ngón tay cái chạm vào nhau ở phía trên, tạo nên một vòng tròn rộng. Vòng tròn rộng này có ý nghĩa là lúc hành thiền, trong khi hai bàn tay đều rộng không thì tâm của chúng ta cũng rộng không. Hai bàn tay không nắm giữ thứ gì và tâm cũng không nắm giữ thứ gì. Tâm luôn giữ trong trạng thái rộng. Hành giả không suy nghĩ về quá khứ và tương lai, cũng không lo cho hoàn cảnh bên ngoài, mà chỉ ngồi thiền với chính mình ngay đây và bây giờ. Khi ngồi quán tưởng một mình, mình có thể hé mắt nhìn xuống phía trước khoảng một thước. Nếu ngồi trong nhóm, tốt nhất là nên nhắm mắt lại để tránh bị lo ra. Lưỡi nên chạm vào đóc giọng (phần vòm phía trên trong miệng) để cho nước miếng không chảy ra quá nhiều. Điều quan trọng nhất trong thiền quán là điều tâm, khiến cho tâm trở về lại tánh tự nhiên của nó là yên và tĩnh. Để điều tâm, phương pháp đầu tiên và có hiệu quả nhất là tĩnh giác với hơi thở. Thở theo truyền thống nhà Thiền khác với lối thở Du Già, theo đó hành giả du già hít thật sâu và giữ hơi lại thật lâu. Trong khi với Thiền, thiền giả chỉ hít vào và thở ra nhẹ nhàng và tự nhiên, nhưng lúc nào cũng ý thức được hơi thở của mình. Hành giả không để cho tâm mình dong ruổi đó đây. Hành giả cột tâm vào chỗ này và bây giờ của hiện thực. Khi hành giả hít vào và thở ra xong một lần thì đếm một; khi xong vòng thứ hai thì đếm hai; cứ thế mà đếm cho tới mười. Rồi đếm ngược trở lại từ mười xuống một. Phương pháp này rất giản dị trên lý thuyết, nhưng không dễ thực hành. Khi thực hành, nhiều lúc chúng ta thấy tâm mình dong ruổi khỏi đề mục hành thiền. Có thể chúng ta đang đếm “một, rồi không biết đến mấy? Hai, suy nghĩ không biết mình phải làm gì cho bữa ăn chiều? Ba, cảm thấy lo quá vì khi đi làm về mình chưa khóa cửa xe, vân vân và vân vân.” Khi tâm dong ruổi, hành giả chỉ nên buông những vọng niệm và chú tâm trở lại vào hơi thở, chỉ thở vào và thở ra, hoàn toàn tĩnh giác với việc mình làm. Chỉ đếm hơi thở và không làm gì khác.

36. Sit in Meditation

To sit in dhyana (abstract meditation, fixed abstraction, contemplation). Its introduction to China is attributed to Bodhidharma, though it came earlier, and its extension to T'ien-T'ai. We, Zen practitioners, should sit in meditation until our state is such that 'inside we have no body and mind,' outside we have no word, and afar there are no objects. This state is also described as "Thoughts of the past cannot be obtained, thoughts of the present cannot be obtained, and thoughts of the future cannot be obtained." Practice has been sitting and counting exhalations to ten. This is only one of many methods in Zen. It is possible to practice this way when we are sitting, but when we are driving, when we are talking, when we are watching television, when we are working and when we are playing, and so forth, how is it possible to count our breaths then? Remember! Sitting is only a small part of practicing Zen. The true meaning of sitting Zen is cut off all thinking and to keep not-moving mind. Zen practitioners should always remember the 'before thinking' method in all other activities in our daily life. To sit in dhyana (abstract meditation, fixed abstraction, contemplation). Its introduction to China is attributed to Bodhidharma, though it came earlier, and its extension to T'ien-T'ai. In fact, Zen has nothing to do with any particular posture. At its highest level, meditation is practiced in the midst of all sorts of activities, walking, standing, working, driving, etc. In the history of Zen, many masters attained enlightenment while washing dishes, cooking, carrying water, and collecting fuel. So whatever we do, we do with concentrated mind, we are meditating. If the mind is kept under control and the adept remains mindful of what he is doing, even washing dishes can become a vehicle of self-realization. However, sitting meditation is the main religious practice in all Zen traditions. It is also considered to be the primary means by which students attain realization and in most Zen monasteries it is practiced for several hours every day. Ideally, sitting meditation is practiced in a state of mind free from grasping or striving, and not focused on any particular object. The practice is based on the notion that all beings are already buddhas, and so during the practice of "sitting meditation," one attempts to drop off accumulated conceptions and analytical thinking in order to allow this fundamental buddha-nature to manifest spontaneously. We must be patient when practicing sitting meditation. We must learn to bear the pain in our back and legs because when we first practice to sit in meditation, we are unaccustomed to sitting that way and we will surely experience "hard to bear" pain. The only way to overcome the pain is "patience." Besides, we should not hope for anything, even hoping for enlightenment because the thought of hoping for enlightenment is itself deluded. We cannot expect to sit in just several sessions of meditation or to sit today and get enlightened tomorrow. Thus, while in sitting meditation, try not to expect anything, try not to do it fast. Devout Buddhists should always remember that quiet sitting is very important, but true sitting does not depend on whether or not the body is sitting. We already know the story about Ma-Tsu doing hard sitting and Nan-Jue picking up the tile and polishing it. Remember that the words enlightenment, clear mind, red, white, and so on, are more or less names. If we say enlightenment is clear mind, then, what is clear mind? Clear mind is only a name; and enlightenment is also a name. All these names are nothing. In short, true sitting means to cut off all thinking and to keep not-moving mind. True meditation means to become clear. Beautiful words and hard sitting

are important, but attachment to them is very dangerous, for once we are attached to the beautiful words, we will not be able to understand true sitting meditation.

The two major Zen traditions, T'ao-T'ung and Lin-Chi, have a slightly different approach to this. T'ao-T'ung Zen teaches "just sitting" in which one focuses on the nature of the mind. T'ao-T'ung emphasizes "original enlightenment", and doesn't distinguish between the means and the end. Instead of constantly trying to achieve something, one is encouraged to just be, and to be aware of that. Calm abiding is developed in T'ao-T'ung Zen by just sitting, thus concentrating the mind single-pointedly. This sect is confident that sitting is the perfect expression of inherent perfection or enlightenment, the practice of special insight involves total awareness of the body sitting in each moment. Lin-Chi Zen employs the koan (kung-an) to develop special insight. Different koans are used by each teacher, and each koan serves a different purpose. But basically, these short puzzles, such as "What was the appearance of your face before your ancestors were born?" or "What is the sound of one hand clapping?" challenge one's usual way of relating to oneself and to the world. One may use logic to approach the koans, but real understanding transcends verbal explanations and depends on insight into one's ultimate nature. The key point of contemplating a koan isn't to get the right answer. Rather, it's to confront people with their preconceptions. Becoming frustrated because the usual intellect and emotions can't make sense of the koan, the sleeping mind will wake up. A koan can't be answered by the discursive superficial mind, but only by deep insight. Practitioners of the Lin-Chi tradition gain calm abiding by focusing the mind on the koan. They gain special insight by answering it.

Everybody recognizes that to discipline ourselves in sitting meditation is difficult. We always make many excuses to ourselves for not meditating. However, it is even more difficult to apply meditation to our daily lives. Every day we are working at our office, at home, at school, or at any job sites, etc, we keep our minds under control, if we can realize the meaning of what we are doing, if we can be what we do, that is meditation. Therefore, while we can meditate in any activity, the best way to control the mind is by the practice of sitting meditation. In Zen tradition, there are two ways of sitting, the full lotus and the half lotus. The full lotus posture involves placing each foot across the opposite thigh. The half lotus involves placing one foot across the opposite thigh with the other foot resting upon the ground. However, if the half lotus is still too difficult, the practitioner may move his foot from his thigh, placing it directly on the floor, in front of the other leg, the ankles close together. The knees should be spread as far apart as possible, resting on the floor. Higher cushions will help to lower the knees to the proper position easily. If the meditator cannot sit on the floor, a chair may be used. The most important point in sitting is to hold the body erect, stable and comfortable. The meditator must not let the body lean to the right or left, forward or backward, but he must keep it straight. When the body is stabilized through the proper posture, the mind too becomes stable and calm, and with a calm mind the practice of mental concentration can be easily undertaken. Once the body is erect, the hands are placed on the lap, the left hand on the right palm; both hands rest near the lower abdomen. The two thumbs should be joined at the top, making an empty circle. This circle signifies that during meditation while the hands are empty, the mind is also empty. Nothing is held in the hands, nothing is held in the mind either. The mind is kept empty. A practitioner does not think about the past and the future, does not worry about the external circumstances, but just sit in

meditation, at one with himself here and now. In contemplation by oneself, the mind can be kept partially open, looking downwards at a distance of about three feet. If the contemplation is with a group, it is best to close the eyes to avoid distraction. The tongue should be touching the upper part of the mouth to avoid excessive salivation. The most important thing in meditation is to keep the mind under control, so it can return to its natural condition of calm and quiet. To regulate the mind, the first and most effective method is awareness of breathing. Breathing in Zen differs from yogic breathing where the yogi breaths deeply and retains the air for long periods of time. In Zen, everything is natural. The practitioner just breathes in and out lightly and naturally, but remains aware of his breathing. He does not allow his mind to wander here and there. He ties it down to the here and now of present existence. When he finishes one cycle of inhalation and exhalation, as he finishes breathing out he counts one; when he finishes the second cycle he counts two; and so on, up to ten. Then he counts backwards from ten down to one. This method is very simple in theory, but it is not easy to practice. As we practice, many times we will find that the mind is drifting away from its object. We may find ourselves counting: "One, what time is it? Two, what am I going to prepare for the dinner? Three, I feel so worry because I forgot to lock my car door when I got back from work. Etc." When the mind drifts, the meditator should just let go of all extraneous thoughts and bring his attention back to the breathing, just breathing in and out, fully aware of what he is doing. Just counting and breathing, there is nothing more.

37. Năm Giai Đoạn Tu Tập Tọa Thiền

Trong Thiền tông, thực nghiệm cần thiết hơn cả. Và muốn đạt được thực nghiệm, nghĩa là đạt được giác ngộ và thực chứng Niết Bàn, thực hành là cần thiết. Chúng ta không thể đi đến đâu cả nếu chúng ta không chịu thực hành. Theo Hòa Thượng Thích Giác Nhiên trong Pháp Môn Tọa Thiền, lý thuyết và thực hành của Thiền Phật giáo quá mênh mông nên không cách gì thực tập hết được. Tuy nhiên, nói chung hành giả tọa thiền đều trải qua năm giai đoạn sau đây. Giai đoạn thứ nhất, trong thiền quán, chúng ta đếm, thấy và nghe hơi thở. Trong khi hơi thở được quán sát bằng mắt nhắm, hành giả cố lắng nghe tiếng thở mà không gây ra tiếng động, mắt hơi nhắm lại, nhưng mắt tâm cố nhìn vào hơi thở vào thở ra của mình. Không nhìn thấy gì khác ngoài hơi thở, không nghĩ đến thứ gì khác ngoài hơi thở. Hành giả phải cố nhìn thấy hơi thở cho thật rõ. Công phu này làm tăng kinh nghiệm thiền quán và giúp chúng ta cắt đứt tâm phân biệt. Hành giả ngồi ở tư thế bình thường, rồi thở nhẹ và tự nhiên. Hành giả không có thứ gì trong tâm ngoài việc đếm hơi thở, hành giả không thấy gì ngoài hơi thở, hành giả cũng không nghe gì ngoài hơi thở. Chăm chú vào hơi thở, tỉnh giác với hơi thở, cảm xúc và sống trong hơi thở, chứ không có thứ gì khác. Nói cách khác, chúng ta phải là cái mà chúng ta đang làm. Đếm hơi thở, tập trung đếm hơi thở vào và thở ra từ 1 đến 10. Rồi tiếp tục đếm lại. Nếu bị đứt vì ngoại cảnh chi phối, đừng lo, cứ đếm trở lại từ 1 đến 10. Cứ đếm hơi thở cho đến khi nào không còn nhu cầu đếm nữa. Lý do tại sao chúng ta cần nên đếm hơi thở vì sự hô hấp đã giúp rất nhiều trong việc làm giảm bớt gánh nặng cho hệ thần kinh giao cảm của con người. Thường thì người ta hay lấy bộ ngực làm trọng tâm cho việc hô hấp, còn thiền giả thì tập thở sâu, nghĩa là dời cái trọng tâm này xuống tới phần bụng dưới. Tuy nhiên, việc dời trọng tâm hô hấp từ ngực xuống bụng không phải là việc của đôi ngày

đôi bữa. Nếu không khéo, hành giả có thể mang bệnh về hô hấp. Nếu không dời được trọng tâm xuống phần bụng dưới, cách hay nhất là cứ thở tự nhiên và tiếp tục tập trung vào hơi thở. Hành giả không nên vì mong cầu có kết quả nhanh chóng mà tự ép mình quá đáng, ngược lại nên phải bảo trì hô hấp bình thường, nhưng cố gắng thực tập đều đặn là được. Sau một thời gian thực tập thường xuyên, tự nhiên hơi thở của bạn sẽ dài ra và chậm lại, nghĩa là bạn đã có khả năng thở thật sâu tới tận đan điền (bụng dưới). Giai đoạn thứ nhì, khi không còn nhu cầu đếm hơi thở nữa, có thể nói là tâm trí bạn đã hợp nhất với hơi thở. Lúc này bạn sẽ cảm thấy không khí mà bạn hít vào phổi như tràn lan khắp châu thân, ngay cả nơi cọng lông sợi tóc của bạn. Lúc này tâm trí bạn trở nên tĩnh lặng và thanh thoát. Giai đoạn thứ ba, bạn hoàn toàn quên hết việc đếm hơi thở và đặt tâm ngay trên sống mũi. Bạn sẽ cảm thấy cực kỳ tĩnh lặng và quân bình. Thân tâm bạn như giảm xuống mức không giống như một chiếc lá đang từ từ rơi xuống đất. Đây là trạng thái tam ma địa hay đại định trong Thiền Na. Tuy nhiên, bạn không nên bám víu vào trạng thái này dù nó tạo cho bạn một cảm giác thật là tuyệt vời, nhưng hãy coi chừng. Giai đoạn thứ tư bạn nên cảnh giác quan sát hơi thở nhẹ nhàng của bạn và phân tích ngũ uẩn của thân này. Sự phân tích này giúp bạn giảm thiểu vọng niệm cho đến khi đạt được vô niệm. Sự phân tích này cũng khiến bạn nhận chân ra rằng tất cả những thứ đó (ngũ uẩn) đều là giả tạm và hư ảo chứ không có tự tánh. Cứ tiếp tục nhận chân như vậy, tâm trí sẽ thể nghiệm được sự hư ảo của tự ngã. Rồi thì tự nhiên bạn phát giác ra rằng sự tồn tại của mình từ trước đến giờ chẳng qua chỉ là sự tích tụ của một chuỗi dài vọng niệm và phiền não, và những thứ này không phải là con người đích thực của bạn. Con người đích thực của bạn hay bản lai diện mục của bạn cùng với tất cả mọi sự vật khách quan không thể chia cắt được (nghĩa là không có một tự ngã độc lập và trường tồn). Giai đoạn thứ năm là giai đoạn vô nhiễm. Sau khi trải qua bốn giai đoạn kể trên, tâm bạn lúc này tự nhiên được đưa trở về trạng thái vô nhiễm ban đầu hay bốn tâm thanh tịnh. Bạn sẽ cảm thấy rằng tất cả những gì bạn đã kinh qua đều có tính chất nhị nguyên vì hãy còn tâm này và vật này tương ứng nhau. Dứt bỏ được tánh lưỡng phân này bạn sẽ thể nghiệm được tánh “Không” ngay trên thân tâm của bạn. Tuy nhiên, để kết luận, tôi xin chân thành nhắc bạn về tính thực tiễn của Thiền Na: Những gì bạn vừa đọc được trong quyển “Pháp Môn Tọa Thiền” đều không phải là Thiền. Thiền là những gì mà bạn phải học hỏi và kinh qua bằng chính kinh nghiệm của bạn. Nếu không thì quyển “Pháp Môn Tọa Thiền” này chỉ là những trang giấy lộn làm cho tâm thức vốn dĩ đã tạp nhạp của bạn thêm tạp nhạp hơn, chẳng những không giúp gì được cho bạn mà còn cô phụ tấm lòng nhiệt thành muốn đạt thành kết quả từ Thiền tập của bạn.

37. Five Stages of Practices of Sitting Meditation

In Zen experience counts for everything. And to achieve experience, that is, to attain enlightenment and realize Nirvana, practice is necessary. We cannot get anywhere without practice. According to Most Venerable Thich Giac Nien in *The Methods of Sitting Meditation*, the theories and practices of Buddhist meditation are so immense that in no way we are able to practice them all. However, generally speaking, sitting-meditation practitioners should always undergo the following five stages. In the first phase of meditation, we just count, see, and hear the breaths. Just as the breaths are visualized with the eyes closed, so the practitioner tries to hear the breathing without making any sound, the eyes are closed lightly, but the mind's eye tries to visualize the breath going in and out. Nothing else is

seen but the breath, nothing else is thought but the breath. The meditator must visualize the breaths as clearly as possible. Such practice intensifies the meditation experience and helps to cut discrimination. He assumes the regular sitting posture, then breaths lightly and naturally. He keeps his mind on nothing but counting breaths, he does not see anything but breaths, he does not hear anything but breaths. Concentrating on breathing, being aware of breathing, feeling and living breathing, nothing else interferes with the breathing. In other words, one should just be what he is doing. Count the breath, focusing the mind on the counting of both inhaling and exhaling breaths from one to ten. Then continue to recount them. If interrupted due to distractions, don't worry, just repeat counting them from one till the need for counting vanishes. The reason why we try to count the breath for breathing has a lot to do with relieving burden of the sympathetic nervous system. Usually, a normal person would use the chest as the center of his breathing, a Zen practitioner, however, would try to breath deeper, that is to say he try to shift the center to his lowe abdomen. However, to shift the center of breathing from chest to lower abdomen can not be accomplished in a couple of days of practice. If not be so careful, practitioner can damage his respiratory system. If you cannot shift the center down to the lower abdomen, the best way is to follow the natural course breathing and to keep concentrating on your breath, no matter deep or shallow. Practitioner should not force yourself to a quick result. In the contrary, you should maintain your normal breathing, but try to practice on a regular basis. After a period of time of regular practice, your breath will naturally lengthen and slow down, frequency of breath will reduce. That is to say, you are able to achieve deep breathing down to your lower abdomen. During the second phase of meditation, there is no need for counting the breath any more, it is to say your mind merges with the breathing. You will feel that the air takes in spreads through your entire body, even to the tip of your hair. Your mind will become very calm and serene. At the third stage, you completely ignore the breath and stop the mind on the tip of the nose. You will feel extremely tranquil and balanced. Your body and mind will reduce to nothing as a leaf that is gradually falling to the ground. This is the stage of samadhi. However, you should not cling to it. Although the experience is wondrous, but be careful. At the fourth stage, you should be alert to observe your suble breath, and analyze the five components of this physical body. This will help you reduce wandering thoughts until reaching the state of mindfulness. This will also make you realize that all of them are momentary and delusive of no-self nature. By repeating scanning, your mind will be able to realize the very illusion of the ego. Then you will naturally realize that your existence in the past was built on an accumulated pile of perplexed and wrongful notions which are not your true self. Your true self is one that is inalienable from all matters (that is to say, there is no such independent and permanent ego). The fifth phase is the undefiled state. After undergoing four above mentioned stages, your mind will naturally be brought back to the original undefiled state. You will feel all that you have experienced up till now was a dualistic nature because you always think that there is a mind to practice meditation and an object to be practiced on. Ridding yourself of this dichotomy, you will realize that the nature of your body and mind is nothing but emptiness. However, in conclusion, I would like to sincerely remind you about the practical nature of Dhyana: what you have just read in "The Method of Sitting Meditation" is not meditation itself. Meditation requires learning, practicing, and realizing with your own epxrience. If not, the Medthod of Sitting Meditation is worth no more than disordered papers that makes your

already confused mind more confused. It will not assist you in any way, but it will put away your sincere wishes of learning and practicing meditation.

38. Tọa Thiền theo Đại Sư Thần Tú

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

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

38. Sitting Meditation according to Great Master Shen-Hsiu

Sitting Meditation according to Great Master Shen-Hsiu: The idea of “Sitting Meditation up to the time of Hui-Neng was that the Buddha-nature with which all beings are endowed is thoroughly pure and undefiled as to its self-being. The job of a meditator is to bring out his self-nature, which is the Buddha-nature, in its original purity. It is to say his meditation may end in clearing up the mirror of consciousness in which he expects to see the image of his original pure self-being reflected. This may be called static meditation, or serenely reflecting or contemplating on the purity of the Mind. Watching purity or to keep an eye on Purity is no other than a quietistic contemplation of one’s self-nature or self-being. Great Master Shen-Hsiu’s teaching was evidently strongly colored with quietism or the reflection type through the following verse:

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

39. Tọa Thiền Theo Lục Tổ Huệ Năng

Tọa Thiền theo Lục Tổ Huệ Năng: “Phép tọa Thiền vốn chẳng dính mắc ở tâm, chẳng dính mắc ở tịnh, cũng chẳng bận bịu với sự bất động. Vậy Tọa Thiền là gì? Ấy là không bị chướng ngại trong tất cả việc. Đối với tất cả những hoàn cảnh tốt xấu, bên ngoài mà tâm

chẳng khởi nghĩ gọi là tọa. Bên trong thì thấy tự tánh mình bất động gọi là Thiền. Ngoài không dính mắc về ý niệm về hình tướng là Thiền. Trong chẳng loạn là Định. Nếu ngoài dính tướng thì tâm ắt loạn. Nếu ngoài lia được tướng thì tâm chẳng loạn. Bản tánh của mình tự nó thanh tịnh, tự nó ổn định chỉ vì thấy có cảnh, nghĩ đến cảnh nên loạn. Nếu thấy tất cả cảnh mà tâm chẳng loạn ấy là chơn định. Hãy tự tìm cho mình trong mỗi niệm cái tính thanh tịnh của tự tánh mình, rồi tu theo nghĩa ấy và tự thực hành, đó là chúng ta thành tựu đạo của Phật vậy.”

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?).

Sự xác định này hoàn toàn của Huệ Năng, dù cuối cùng đây là tư tưởng nằm trong Bát Nhã, nhưng Huệ Năng đã tạo ra một cuộc cách mạng về thực tập thiền quán, mang truyền thống đích thực Phật giáo và bảo vệ tinh thần đầu tiên của Tổ Bồ Đề Đạt Ma.

Sự bất đồng giữa giáo thuyết về Thiền của Thần Tú và Huệ Năng ở chỗ Thần Tú chủ trương trước phải tập định rồi sau mới phát huệ (thời thời thường phát thức, vật xử nhạ trần ai). Nhưng theo chủ trương của Huệ Năng thì Định và Huệ có mặt đồng thời. Định và Huệ chỉ là một vì theo kinh Niết Bàn nếu thừa Định mà thiếu Huệ ấy là thêm vô minh, khi thừa Huệ mà thiếu Định ấy là thêm tà kiến. Nhưng khi Định Huệ bằng nhau, người ta có thể nói là thấy trong Phật Tánh. Chính vì vậy mà trong các bài pháp, Huệ Năng luôn chứng minh quan niệm nhất thể giữa Định và Huệ của mình: “Này các bạn hữu, cái căn bản trong pháp của tôi là Định và Huệ. Các bạn chớ để bị mê hoặc mà tin rằng có thể tách rời Định với Huệ. Chúng chỉ là một, không phải hai. Định là Thể của Huệ và Huệ là Dụng của Định. Khi các bạn quán Huệ thì thấy Định ở trong Huệ, khi các bạn quán Định thì thấy Huệ ở trong Định. Nếu hiểu được như thế, thì Định và Huệ luôn đi đôi trong tu tập. Này các bạn đang tu tập, chớ nói trước phải có Định rồi Huệ mới phát, vì nói như thế là tách đôi chúng rồi. Những người thấy như vậy khiến pháp có hai tướng, những người này miệng nói mà tâm không làm. Họ xem Định phân biệt với Huệ. Như những người miệng và lòng hợp nhau, trong ngoài như một, xem Định và Huệ đồng nhau hay như một, những người này miệng nói tâm làm cùng lúc.” Huệ Năng còn chứng minh thêm về quan niệm nhất thể này bằng cách nêu lên mối tương quan hiện hữu giữa ngọn đèn và ánh sáng của nó. Ngài nói: “Giống như cái đèn và ánh sáng của nó. Khi có đèn thì sáng. Đèn là thể của sáng và sáng là Dụng của đèn. Tên gọi khác nhau nhưng thể chỉ là một. Nên hiểu mối tương quan giữa Định và Huệ cũng theo cách như vậy.” Chúng ta thấy quan niệm của Thần Tú (một đại đệ tử của Huệ Năng) về nhất thể trong quyển Pháp Ngữ của sư: “Ở đâu niệm chẳng khởi, trống không và vô tướng ngự trị, ở đó là chân Định. Khi niệm không khởi, trống không, không tướng thích ứng với trần cảnh, khi ấy là chân Huệ. Ở đâu được như thế thì chúng ta thấy rằng Huệ, quán trong chính nó, là Dụng của Định, không có phân biệt, nó chính là Định. Khi người ta cố quán Định thì chẳng có Định. Khi người ta cố quán Huệ, thì chẳng có Huệ. Tại sao vậy? Bởi vì tự tánh là chơn như, và chính đây là cái mà chúng ta nói Định Huệ nhất thể.”

39. Sitting Meditation according to the Sixth Patriarch Hui Neng

“Sitting Meditation is not to get attached to the mind, is not to get attached to purity, nor is it to concern itself with immovability. What is Sitting Meditation? It is not to be obstructed in all things. Not to have any thought stirred up by the outside conditions of life, good and bad, this is “Sitting Meditation”. To see inwardly the immovability of one’s self-nature, this is dhyana. Outwardly, to be free from the notion of form, this is dhyana. Inwardly, not to be disturbed, this is Dhyana. When, outwardly, a man is attached to form, his inner mind is disturbed. But when outwardly he is not attached to form, his mind is not disturbed. His original nature is pure and quiet as it is in itself. Only when it recognizes an objective world, and thinks of it as something, it is disturbed. Those who recognize an objective world, and yet find their mind undisturbed, are in true Dhyana. We should recognize in each one of the thoughts we may conceive the pureness of our original self-nature; to discipline ourselves in this and to practice by ourselves all its implications, this is by ourselves to attain Buddha’s truth.” So when Hui-Neng proclaimed:

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 statement was quite original with him, though ultimately it goes back to the Prajnaparamita. It really revolutionized the Zen practice of meditation, establishing what is really Buddhist and at the same time preserving the genuine spirit of Bodhi-Dharma.

The disagreement between Shen-Hsiu’s teaching of Zen and that of Hui Neng is due to Shen-Hsiu’s holding the view that Dhyana is to be practiced first and that it is only after its attainment that Prajna is awakened. But according to Hui-Neng’s view, the very moment Dhyana and Prajna are present at the same time. Dhyana and Prajna are the same for according to the Nirvana Sutra, when there is more of Dhyana and less of Prajna, this helps the growth of ignorance; when there is more of Prajna and less of Dhyana, this helps the growth of false views; but when Dhyana and Prajna are the same, this is called seeing into the Buddha-nature. Therefore, in his preachings, Hui-Neng always tried to prove his idea of oneness: “O good friends, in my teaching what is most fundamental is Dhyana and Prajna. And, friends, do not be deceived and let to thinking that Dhyana and Prajna are separable. They are one, and not two. Dhyana is the Body of Prajna, and Prajna is the Use of Dhyana. When Prajna is taken up, Dhyana is in Prajna; when Dhyana is taken up, Prajna is in it. When this is understood, Dhyana and Prajna go hand in hand in practice of meditation. O followers of truth, do not say that Dhyana is first attained and then Prajna awakened, or that Prajna is first attained and the Dhyana awakened; for they are separate. Those who advocate this view make a duality of the Dharma; they are those who affirm with the mouth and negate in the heart. They regard Dhyana as distinct from Prajna. But with those whose mouth and heart are

in agreement, the inner and the outer are one, and Dhyana and Prajna are regarded as equal.” Hui-Neng further illustrates the idea of this oneness by the relation between the lamp and its light. He says: “It is like the lamp and its light. As there is a lamp, there is light; if no lamp, no light. The lamp is the Body of the light, and the light is the Use of the lamp. They are differently designated, but in substance they are one. The relation between Dhyana and Prajna is to be understood in like manner.” We can see Shen-Hui’s view on the oneness in his Sayings as follows: “Where no thoughts are awakened, and emptiness and nowhere-ness prevails, this is right Dhyana. When this non-awakening of thought, emptiness, and nowhere-ness suffer themselves to be the object of perception, there is right Prajna. Where this mystery takes place, we say that Dhyana, taken up by itself, is the Body of Prajna, and is not distinct from Prajna, and is Prajna itself; and further, that Prajna, taken up by itself, is the Use of Dhyana, and is not distinct from Dhyana, and is Dhyana itself. Indeed, when Dhyana is to be taken up by itself, there is no Dhyana; when Prajna is to be taken up by itself, there is no Prajna. Why? Because Self-nature is suchness, and this is what is meant by the oneness of Dhyana and Prajna.”

40. Tọa Thiền theo Kinh Duy Ma Cật

Theo Kinh Duy Ma Cật, cư sĩ Duy Ma Cật 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 sững đó mới là ngồi thiền. Ngồi Thiền là ngay lúc chợt tỉnh liền về được bốn tâm. 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.”

40. Sitting Meditation According to the Vimalakirti Sutra

According to the Vimalakirti Sutra, Vimalakirti reminded Sariputra about meditation, saying: “Sariputra, meditation is not necessarily sitting. Sitting Meditation is when a man is instantly awakened, he comes back to his original mind. 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.”



41. Trước Khi Thiền Quán

Nên nhớ ai trong chúng ta cũng đều có một thứ vô cùng quý giá hơn bất cứ thứ gì trên đời này, đó là cái tâm của chúng ta. Tất cả những gì mà chúng ta đang làm trong quá khứ, trong hiện tại, cũng như trong tương lai cũng chỉ nhằm bảo vệ cái tâm quý báu này, đó là tỉnh thức. Như vậy, tất cả những gì mà chúng ta làm từ trước khi vào thiền, trong lúc thiền, và ngay cả lúc xả thiền hay lúc đang đi kinh hành... đều chỉ làm với một mục đích duy nhất là sự tỉnh thức. Nói cách khác, tất cả những chuẩn bị của chúng ta trước khi thiền quán chỉ nhằm giúp cho chúng ta cảm thấy thoải mái để có thể luôn tỉnh thức và chú ý, kiểm soát tâm ý, xem nó đi đâu, và xem nó đang làm gì.

Thực ra, chúng ta chẳng cần phải chuẩn bị gì cả. Những thứ chúng ta cần là một chỗ thuận tiện để có thể ngồi, nhắm mắt lại và tập trung trên đề mục. Nhưng chúng ta cũng không chống lại việc dùng bồ đoàn, băng ngồi hay ngay cả ghế ngồi và những dụng cụ khác trong lúc hành thiền, vì lúc thiền chúng ta cũng cần có những thoải mái nào đó. Nếu chúng ta không muốn đau đớn khó chịu trong lúc hành thiền thì chúng ta cũng không nên tạo ra cho mình quá nhiều thoải mái, vì khi quá thoải mái thì sự lười biếng và thụ động dễ sinh ra buồn ngủ. Chúng ta chỉ cần thực sự muốn thực hành thiền và sẵn sàng tuân thủ theo những lời chỉ dẫn một cách chặt chẽ là được. Bởi vì nếu chúng ta không thực hành đúng cách thì chúng ta sẽ không có lợi ích gì hết trong việc hành thiền. Chúng ta cũng cần tin tưởng nơi việc hành thiền, tin tưởng nơi vị thầy, có một tâm hồn rộng mở để thực hành thiền và thấy được những gì mà thiền có thể đem đến cho chúng ta. Đức tánh kiên nhẫn cũng rất quan trọng. Khi hành thiền, chúng ta phải kiên nhẫn để đương đầu với nhiều thứ. Sẽ có phóng tâm, có cảm giác khó chịu trên thân thể và chúng ta sẽ phải đương đầu với cái tâm của mình. Chúng ta phải kiên trì và cương quyết theo đuổi việc hành thiền đến cùng mỗi khi sự phóng tâm đến quá nhiều khiến mình không thể chú tâm vào đề mục được. Trong Phật giáo, một điều rất quan trọng cần nhớ là chúng ta phải giữ giới luật thật thanh sạch, vì nếu giới không thanh sạch, khi làm điều gì sau đó chúng ta sẽ suy tư về những điều mình đã làm nhiều lần, nhất là lúc chúng ta đang hành thiền. Đó là một trở ngại lớn lao khiến chúng ta khó đạt được sự trụ tâm. Nên ăn đồ nhẹ hợp với cơ thể, tránh những chất có nhiều dầu mỡ, chất cay, kích thích thần kinh như cà phê, rượu, thuốc hút, vôn vôn. Y phục phải hợp với thời tiết, tránh đồ bó bồng, chật bó cứng làm máu huyết khó lưu thông điều hòa. Trong khi hành thiền, hành giả nên mặc quần áo rộng rãi. Nơi thiền tập phải an tịnh, không bị loạn động như trong góc phòng, vôn vôn. Ngày xưa, thường thường thiền đường được xây trong khu rừng xa vắng. Đức Phật chỉ ra những nơi thích hợp cho hành giả trong hầu hết các kinh điển: “Tỳ Kheo đi đến khu rừng, đi đến gốc cây, hay đi đến nơi thanh vắng.” Điều này nói rõ chỗ nào thích hợp cho hành giả tu tập chánh niệm. Mặc dầu ngày nay chúng ta không đi vào rừng sâu hay đến cội vây, và tại trung tâm thiền có nhiều hành giả, nhưng nếu chúng ta có thể quên đi sự hiện diện của người khác, và dẹp bỏ tất cả những việc khác qua một bên để chỉ tỉnh giác trên đề mục hành thiền, thì nơi đó cũng giống như một tịnh thất lý tưởng đối với chúng ta. Hơn nữa, Thiền trong nhóm thực sự giúp chúng ta phát khởi năng lượng và tiến bộ nhanh hơn. Có hai loại nơi chốn cho thiền định, thứ nhất là không thuận và thứ nhì là thuận cho chánh định.

Nơi chốn không thuận với phép Chánh Định: Chỗ ở quá rộng lớn, chỗ ở mới tạo lập, chỗ ở hư sập, chỗ ở gần đường đi lớn, chỗ ở gần ao nước, chỗ ở có nhiều bông hoa, chỗ ở có nhiều trái cây, chỗ đông người, chỗ ở gần thị tứ, chỗ ở gần rừng củi, chỗ ở gần ruộng rẫy,

chỗ ở có nhiều người thù nghịch, chỗ ở gần bến thuyền, chỗ ở giáp biên giới, chỗ ở gần trong hai nước, chỗ ở hay có điều lo sợ, chỗ ở không có bậc thiện tri thức. Chỗ ở thuận với phép chánh định: Chỗ không xa xóm 3.000 thước, nhưng không gần xóm hơn 1.000 thước. Chỗ ngồi thiền là nơi yên tĩnh vắng vẻ và cô tịch. Chỗ ở ban ngày không lẫn lộn với người thế tục, và ban đêm thanh vắng không nghe tiếng người. Chỗ ở không thú dữ và muỗi mồng nhiều. Tránh chỗ có gió, nhất là gió từ sau lưng thổi, vì như vậy chúng ta sẽ dễ bị cảm lạnh. Chỗ ở phải có ánh sáng vừa phải. Chỗ ở dễ bề tìm bốn món vật dụng hằng ngày như thực phẩm, quần áo, giường và thuốc men. Chỗ ở có bậc thiện tri thức. Chỗ ngồi thiền là một mặt phẳng như mặt nền, dùng tọa cụ, nhưng không lót gì phía sau lưng. Giờ giấc thiền tập vào buổi tối từ 9 đến 10 giờ hay buổi sáng sớm khoảng từ 5 đến 6 giờ. Đây chỉ là giờ giấc đề nghị, hành giả có thể tập thiền bất cứ lúc nào trong ngày.

41. Before Meditation

We should always remember that all of us possess one thing which is far more precious than any other possession in this world, that is our mind. All that we did in the past, doing now, or will do in the future with just one goal of guarding the mind, that is being mindful. Thus, all that we have been doing before meditation, during meditation, releasing meditation or during walking meditation, and so on, is just with one purpose of mindfulness. In other words, all preparations before meditation simply help us feel more comfortable so that we are always being aware and attentive, watching our mind, seeing where it is going, and seeing what it is doing.

Actually, we do not need anything at all. All we need is a place where we can sit down, close our eyes and focus on the object. But we are not against using cushions, benches or even chairs and other things because in order to practice meditation, we need some degree of comfort. But while we do not need to inflict pain on ourselves unnecessarily, we should take care not to be too much attached to comfort, for sloth and torpor will come to us and we will go to sleep. We only need a genuine desire to practice and a readiness to follow the instructions closely because if we do not practice properly, we will not get any benefits of meditation. We also need to have confidence in the practice and the teacher and an open mind to try it and see what it can do for us. Patience is also very important. When we meditate, we have to be patient with many things. There will be distractions, sensations in our body, and you will be dealing with your mind. We must persevere when these distractions come and you cannot concentrate on the object. In Buddhism, purity of morals is emphasized because without pure moral conduct, there cannot be good concentration or peace of mind. Thoughts of something wrong we have done will come to us again and again, especially when we are in meditation, and it will be more difficult for us to get good concentration. Just take light diet, avoid browned, fried, or hot foods, especially those stimulants such as coffee, alcohol or cigarettes, etc. Clothes must be fitting to the weather, avoid tight clothes that would make the circulatory system difficult. Clothes for meditation should be loosened. Place for meditation should be quiet, and without distraction such as a quiet corner of the house, etc. In the old days, generally Zen halls were built in a remote forest far away from the real world. The Buddha points out suitable places for meditators in most of the scriptures: 'A bhikkhu goes to the forest, to the foot of a tree or to a secluded place.' This makes clear what

is an abode appropriate to the meditator for the cultivation of mindfulness. Although we are now neither in the forest nor at the foot of a tree, and the place here, the meditation center, is crowded with many meditators, but if we are able to ignore the presence of others, put aside all other things and just be aware of our meditation object, this place will be just like an ideal secluded place to us. Furthermore, group meditation does really help us arouse energy and progress faster in meditation. There are two kinds of place for meditation, the first are places that are not suitable, and the second are places that are suitable for meditation.

Places that are not suitable for Samadhi: Places that are too broad, new built places, damaged or ramshackle places, places which are located near the main roads, near wells, where there are lots of flowers, where there are lots of fruits, where there are a lot of people, near market places, near woods, near rice field, where there are a lot of hostile people, near pier, near border lands, near the border of the two countries, unrest places, where there are no good-knowing advisors. Places that are suitable for samadhi: Places that are not far away from the hamlet over 3,000 meters and not close within 1,000 meters. Sitting place must be a quiet, silent, and solitary place. Where during day time there aren't lots of worldly people and not noisy at night. Where there aren't lots of wild beasts and mosquitoes. Avoid to sit where the wind blows, especially from our back because we may catch a cold. Light would be moderate. Where one can the four necessities such as food, clothes, bedding, and medicine. Where there are good-knowing advisors. Sitting place must be flat, covered by a thin mattress, but do not use a pillow to support the back. Time for meditation at night from 9 to 10 p.m., or early in the morning from 5 to 6 a.m. This schedule is only a recommended schedule, practitioners can practice meditation at any time during the day.

42. Trong Khi Thiền Quán

Trong khi thực tập Thiền Quán, thiền có thể được thực hành trong mọi tư thế: ngồi, đứng, đi, và nằm đều được. Làm bất cứ cái gì chúng ta cũng nên giữ chánh niệm là thiền. Tuy nhiên, tọa thiền vẫn là một trong những tư thế có nhiều lợi lạc nhất. Mặc dầu theo thói quen hay truyền thống, lúc tu tập thiền quán chúng ta hay ngồi trên sàn nhà; tuy nhiên, không nhất thiết phải ngồi trên sàn mới là thiền. Chúng ta có thể ngồi cách nào mà chúng ta thấy có thể giúp mình ngồi lâu và thoải mái. Điều quan trọng trong thiền là sự tỉnh thức chứ không phải là ở tư thế. Thân thể phải sạch sẽ. Nếu có thể được nên tắm rửa 15 phút trước giờ thiền tập. Luôn giữ cho lưng thẳng. Tư thế lúc ngồi cần phải ngay ngắn. Đầu phải thẳng, không cúi xuống, không ngửa lui, không nghiêng bên trái, không nghiêng bên phải. Chân bắt chéo hoặc chân này chồng lên chân kia. Bắt chéo hai chân theo thế kiết già, lấy chân trái để lên đùi phải, sau đó lấy chân phải để lên đùi trái. Đây là tư thế ngồi tiêu chuẩn trong thiền quán. Về vị trí của hai cánh tay, không có luật lệ gắt gao nào về việc để tay ở đâu trong lúc hành thiền. Chúng ta có thể để thế nào tùy thích. Tuy nhiên, thường thì hai bàn tay được để trong lòng, trước bụng, tay này để lên tay kia. Hoặc chúng ta có thể để hai tay lên đầu gối cũng được. Hoặc có thể hai cánh tay vòng xuôi, để bàn tay mặt trên bàn tay trái. Bàn tay này nằm trên bàn tay kia, lòng bàn tay ngửa lên, hai ngón cái chạm nhau, cả hai bàn tay đặc sát vào bụng với hai ngón cái ngang rún. Đầu hơi ngã về trước tránh bị kích động tâm thần (cổ phải thẳng nhưng và đầu hơi nghiêng về phía trước. Miệng ngậm lại, chót lưỡi để trên chân răng

hàm trên, răng để thong thả chứ không cắn vào nhau. Răng và môi khép lại một cách tự nhiên. Lưỡi chạm vào bên trong thành răng trên. Mắt nửa nhắm nửa mở tránh sự lồi cuốn bên ngoài hay sự buồn ngủ bên trong (đôi mắt hơi hé mở, vì nếu mắt mở to thì chúng ta dễ bị ánh sáng và cảnh vật bên ngoài làm nhiễu loạn, còn nếu mắt nhắm thì chúng ta dễ bị hôn trầm. Nhưng tốt nhất là chúng ta nên để mắt nửa nhắm nửa mở, nhưng chúng ta có thể mở mắt hoặc nhắm mắt tùy thích, cách nào làm mình ít bị phóng tâm nhất là được. Nhưng nếu chúng ta để mắt mở và bất chợt nhìn thấy vật gì thì chúng ta phải tỉnh giác và biết rằng mình đang nhìn thấy và ghi nhận nó. Điều quan trọng là chúng ta phải có được sự định tỉnh tốt. Về việc điều hòa hơi thở, hít không khí sâu vào bằng mũi, rồi thở từ từ ra bằng miệng, chỉ cần thở đều.

Có hai cách ngồi: kiểu ngồi bán già, kiểu ngồi của chư Bồ Tát, bàn chân nẩy để lên đùi chân kia, hay ngược lại (chân trái để bên trên đùi phải và chân phải bên dưới đùi trái, hai đầu gối chạm chiếu dưới đất, để giúp hai đầu gối chạm đất để dằng chúng ta có thể đặt một cái gối mỏng bên dưới hai đầu gối), khác với kiểu ngồi kiết già của chư Phật (hai bàn chân để lên hai bắp đùi). Góc bàn chân mặt lên đùi bên trái như thế ngồi của Ngài Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát gọi là Hàng ma bán già. Góc bàn chân trái lên đùi mặt như thế ngồi của Ngài Phổ Hiền Bồ Tát gọi là Kiết tường bán già. Kiết già hay Kim Cang tọa là thế ngồi hoa sen, theo kiểu ngồi của Phật Tổ Thích Ca, hai chân chéo nhau, bàn chân ngửa lên. Padmasana là thuật ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ “Vị thế Hoa Sen.” Đây là một trong những vị thế tọa thiền thông thường nhất, trong đó hành giả chéo cả hai chân, để hai bàn chân lên trên hai đùi, lòng bàn chân ngửa lên trời. Lòng bàn tay đặt ngửa lên trong lòng, bàn tay phải nằm bên trên bàn tay trái, và hai đầu ngón cái chạm vào nhau. Thế ngồi hoa sen, theo kiểu ngồi của Phật Tổ Thích Ca, hai chân chéo nhau, bàn chân ngửa lên. Cả hai bàn chân đều nằm trên hai đùi đối diện nhau. Nói cách khác, để bàn chân trái lên đùi phải, gác bàn chân phải lên đùi trái, gót hai bàn chân đều sát vào bụng. Ngồi kiết già khó tập, lúc mới bắt đầu dễ bị mệt mỏi, nhưng tập dần sẽ quen, và khi quen sẽ ngồi được nhiều giờ hơn. Trước hết chúng ta nên tập luyện cho đôi chân mình biết lắng nghe mình mà không làm cho mình cảm thấy đau nữa. Làm thế nào để chân mình không còn cảm thấy đau nữa. Như vậy, có thể niệm thần chú cho chân hết đau chẳng? Hoặc giả phải uống thuốc gì đó cho nó hết đau. Không phải như vậy đâu quý vị ơi! Chúng ta cần phải trải qua cơn đau nhức như vậy một thời gian, lâu dần chân mình mới quen và hết cảm thấy đau. Nếu chúng ta không nhẫn nại trước cái đau, vừa mới đau lại đổi vị thế chân, thì chẳng bao giờ mình mới cảm thấy hết đau, bởi vì mình đã chịu chuộng thân nầy quá đáng. Một khi mình đã luyện cho cái chân và cái lưng của mình biết nghe mình; để chúng không còn đau nhức nữa, thì mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý đều nghe theo mình. Lúc đó sáu căn không còn chạy ra ngoài mà truy cầu nữa. Không bị sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp làm cho xoay chuyển. Không bị lục căn, lục trần chuyển động thì đó chính là biết dụng công vậy. Trong tu tập Thiền Định, thế ngồi vững vàng rất ư là quan trọng vì đây chính là nền tảng thật sự cho sự tu tập trong tương lai vậy. Hàng Ma Kiết Già là thế ngồi chân trái chéo lên đùi phải. Khi bạn ngồi thiền với chân trái đặt lên đùi phải, và chân phải được đặt trên bắp chuối trái. Đó là thế liên hoa tròn đầy, hay thế Kim Cang Bảo, hay thế ngồi Bồ Đề. Nếu bạn ngồi thiền trong tư thế này thì bạn sẽ chóng được vào định. Có những người chân còn cứng chưa thể bắt chân lên để dằng nên phải tập luyện bằng cách xoa bóp bề uốn trước khi ngồi thiền. Lúc mới bắt chân lên kiết già, thường thì hai đầu gối không chạm sát mặt phẳng, nhưng ngồi lâu thì tự nhiên sẽ chạm sát. Cát Tường Kiết Già là thế ngồi chân phải

tréo lên chân trái, bàn tay phải đặt trên bàn tay trái. Chân trái tréo lên đùi phải. Khi bạn ngồi thiền với chân phải đặt lên đùi trái, và chân trái được đặt trên bắp chuối phải. Khi ngồi trong tư thế “Liên Hoa” bạn nên giữ cho thân được thẳng. Không nên ngã ngửa về phía sau hay cúi đầu về phía trước; cũng đừng lắc lư về bên phải hay bên trái. Nếu uốn ngược quá sẽ làm căng thẳng đầu, nhưng nếu để lưng chùng quá sẽ làm yếu tinh thần. Ngồi thẳng nhưng không cứng nhắc như miếng cây hay thanh sắt. Khi ngồi trong tư thế này, bạn nên giữ hai vai xuôi đều và ngang bằng. Mắt nửa nhắm nửa mở, nhìn xuống phía trước. Tuy nhiên, trong giai đoạn đầu không nên nhắm mắt để tránh tình trạng hôn trầm. Sau khi tâm bạn đã tĩnh lặng, bạn có thể mở hay nhắm mắt tùy ý. Nếu mắt mở và nhìn xuống một chỗ ổn định, nháy mắt một cách bình thường. Dù nhìn vào một chỗ phía trước, nhưng tâm không để ý đến chỗ đó vì tâm mình đang dụng công bên trong. Khi ngồi, bạn nên để đầu lưỡi chạm bên trong phần trên của miệng. Bằng cách này nước miếng sẽ chảy thẳng vào bao tử của bạn. Khi ngồi trong tư thế này, bạn nên thở đều đặn. Bạn nên thở với cùng một nhịp thở trong mọi lúc. Thở vào và thở ra dài hay ngắn là tùy nơi thời thở của bạn, chứ đừng gò ép. Khi ngồi trong tư thế này, bạn đừng sợ bị đau. Có lẽ bạn sẽ không cảm thấy đau sau khi đã ngồi trên nửa giờ, nhưng khi chân bắt đầu đau, bạn nên kiên nhẫn. Càng đau càng kiên nhẫn. Nếu bạn đủ kiên nhẫn thì chẳng bao lâu sau bạn có thể ngồi một giờ, hai giờ, hay lâu hơn nữa. Và nếu bạn tiếp tục tu tập từ ngày này qua ngày khác, bạn sẽ đạt được trạng thái “khinh an” và cuối cùng bạn sẽ đạt được định lực. Hành giả tu thiền nên ngồi với tư thế kiết già phu tọa hơn là bán già vì tư thế này thân khóa chặt sẽ giúp giữ tâm yên ổn vững chắc nhanh hơn. Tư thế kiết già phu tọa khiến chúng ta dễ dàng nhập định. Từ sự an định này giúp chúng ta tiêu trừ nghiệp chướng trong vô lượng kiếp, có thể liễu sanh thoát tử và tạo vô lượng công đức. Ngay từ lúc mới bắt đầu tu tập tập thiền quán, chúng ta nên luyện tập trong tư thế ngồi này, phải điều chỉnh thân thể, mắt nhìn xuống, chót mũi, từ mũi nhìn xuống miệng, từ miệng nhìn xuống tâm. Đây là một trong những cách hay nhất nhằm chế ngự vọng tưởng. Sau đó mới điều hòa hơi thở, đừng mau, đừng chậm, hãy thở một cách tự nhiên.

42. During Meditation

During practicing meditation, meditation can and should be practiced in all postures: sitting, standing, walking, and lying down. Whatever you do, we should be mindful, this is meditation. However, sitting meditation is still one of the most beneficial postures. Although it is customary and traditional to sit on the floor to practice meditation; however, it is not essential to always sit on the floor. If we cannot sit cross-legged, we may sit any way we like as long as it is comfortable for us. What matters in meditation is just the awareness, not the posture. Body must be clean. If possible, practitioners should have a bath 15 minutes before meditation. The body should be perpendicular with the floor. Always keep the back straight. The posture of meditation is to sit up straight and erect. Straighten our back, hold our head up properly, do not tip forward or tilt backwards. Lean neither to the left nor to the right. The legs should be crossed or one over the other. Cross our legs into the full-lotus position, that is, put our left foot on top of our right thigh, then our right foot on top of our left thigh. This is the standard posture for meditation. Regarding the position of the two arms, there are no strict rules as to how to put our hands in meditation. We may put them any way you like. However, the most usual position is on the lap one over the other. Or we may put them on your knees.

Or we can join both hands with the open palm of the right hand on that of the left one. One hand on top of the other, both palms upwards, the two thumbs should be touching and the hands placed close to the belly with the thumbs at the level of the navel. The head should be slightly inclined downwards to prevent mental excitement, the neck must be straight, but the head slightly inclined forward). Shoulders should be relaxed but straight, level and balanced. Close the mouth with the tip of the tongue touching the palate; do not clench your teeth. The teeth and lips should be closed naturally. Not to open nor too tight closed. The tongue should touch the upper teeth which helps prevent dry mouth. The eyes should be half-open (neither wide open nor completely closed) to prevent distractions and or sleepiness, both eyes slightly open; if widely open we would easily be disturbed; if closed, we could easily feel drowsy). But it is better to keep our eyes half closed, but we may leave them open or close them up if we like, whichever is least distracting for us. But if we leave our eyes open and happen to look at anything, then we have to be aware of the "looking" and note it. The important thing is to have good concentration. Regarding normalizing the breathing, deeply inhale the air through the nose and exhale it slowly through the mouth. Just breath regularly.

There are two types: A Bodhisattva's form of sitting, one foot on the thigh of the other or vice versa (left foot over right thigh and right foot under left thigh, both knees touching mat, to facilitate the knees resting on the mat, it may be necessary to use a thin support cushion under the regular round one), different from the completely cross-legged form of a Buddha (with right foot over left thigh and left foot over right thigh). Half crossed-legged posture, put the right leg on the left thigh like the posture of Manjusri Bodhisattva. Half crossed-legged posture, put the left leg on the right thigh like the posture of Samantabhadra Bodhisattva. The Buddha's sitting posture with legs crossed and soles upward. "Padmasana" is a Sanskrit term for "Lotus position." This is one of the most common positions for seated meditation, in which one crosses both legs, placing the feet on the inside of the thighs, soles facing upward. The palms rest in the lap, facing upward, with right on top of left and tips of the thumbs touching. To sit cross-legged or to sit in a lotus posture. The Buddha's sitting posture with legs crossed and soles upward, both feet rest on top of the thigh of the opposite leg. In other word, put the left foot on the right thigh, the right foot on the left thigh, both heels close to the abdomen. This posture is difficult to practice at the beginning, but with time it can be done and it would help us to continue sitting for many hours. First of all, we should practice sitting until our legs are compliant, until they do not hurt or cause any trouble. How can we get our legs to stop hurting? Can we get our legs stop hurting by reciting mantras? Is there a mantra we can recite to stop the pain? Is there a medicine we can take to keep our legs from hurting? I don't think so! We must endure the pain, and then they will become obedient and stop hurting. If we cannot endure it, and we move our legs or change their positions or let them rest as soon as they start hurting, our legs never become obedient because we are spoiling them. Once we already trained our legs and back to be compliant, so that they will not hurt or ache, our eyes, ears, nose, tongue, and mind will be automatically in compliant and they will not seek after sights, sounds, smell, tastes, objects of touch, or dharmas. When we are not influenced by the six sense organs and six objects, we can turn our attention inwards, that is true obedience. In practicing meditation, a firm sitting position is extremely important because it is the real foundation for our future cultivation. The left leg is over right, the left hand is over the right hand for being subduing of demons. When you sit down to meditate with your left leg over

the right thigh, and then take your right leg and put it on top of your left calf. That's the full-lotus posture, or the jeweled vajra sitting position, or the Bodhi position. If you sit in this position, it's easy to enter samadhi. Some people with hard legs need to be prepared by rubbing and bending before sitting. At the beginning, both knees do not touch the surface of the floor, but they will in times. The right leg is over left for blessing, the right hand is being placed over the left one. When you sit down to meditate with your right leg over the left thigh, and then take your left leg and put it on top of your right calf. When you sit in the "Padmasana" position, your body should be held upright. Do not lean backwards or forwards; and do not swing to the right or left. If we lean backwards too much, we may cause the head tense, but if we lean forwards too much, we make the mind weakening. Try to sit straight, but not stiff as a wooden board or as an iron bar. When you sit in this position, shoulders would be kept equal. Keep eyes half opened and look forward and downward. However, at the beginning, you should not close your eyes to avoid from being obscure and sleepiness. You can open or close your eyes at will after your mind is very conscious and still. Although eyes look down at a fixed point in front, blinking normally, Zen practitioners should not pay attention to that point because your mind is busy to focus the inside. When you sit, you should put the tip of your tongue on the roof of your mouth. That way the saliva in your mouth will flow directly into your stomach. When you sit in this position, you want to make your breath even. You should always breathe at the speed at all times. Breathe and and breathe out naturally, not to force yourself with a long breath-in, or breath-out. When sitting in this position, don't be afraid of the pain. Perhaps you can sit for half an hour before the pain starts, but when it does appear you should be patient. The more you feel painful, the more you should be patient. If you are patient enough, sooner or later, you'll be able to sit for an hour, two hours, or even longer. And if you continue to practice sitting meditation in this position day in and day out, you will experience a "state of ease" and eventually you will obtain the samadhi power. Zen practitioners should sit in the full lotus position, for this position will help us to have a firm body which helps stable the mind faster. The full-lotus sitting posture makes it easier to enter samadhi. This peace can help put an end to birth and death, and generate a limitless of merit and virtue. From the beginning, it is necessary to practice this posture when we first begin to meditate. When the body has been arranged this way, let our nose contemplate our mouth, and let our mouth contemplate our mind. This is one of the best methods for controlling our idle thinking. Then, make our breath harmonious and balanced, neither hurried nor suppressed; let it be natural.

43. Kiểm Soát Tâm

Trong khi thiền quán, đừng tìm cách xóa đi bất cứ thứ gì trong tâm mình, bởi vì điều này không ai có thể làm được. Tất cả những hình ảnh đó trong bản chất lại là tánh không trống rỗng nên chúng ta không cần làm gì cả. Chúng tự đến rồi cũng tự đi. Nên nhận ra định luật duyên khởi, nên nhìn thấy tánh không của vạn hữu, đó chính là cốt lõi của thiền, và đó cũng chánh là cách hay nhất để tự kiểm soát tâm mình. Hành giả nên nhớ rằng tự kiểm soát mình là yếu tố chính dẫn đến hạnh phúc. Đó chính là năng lực nằm sau tất cả mọi thành tựu chân chính. Nhất cử nhất động mà thiếu sự tự kiểm soát mình sẽ không đưa mình đến mục đích

nào cả. Chỉ vì không tự kiểm soát được mình mà bao nhiêu xung đột xảy ra trong tâm. Và nếu những xung đột phải được kiểm soát, nếu không nói là phải loại trừ, người ta phải kềm chế những tham vọng và sở thích của mình, và cố gắng sống đời tự chế và thanh tịnh. Ai trong chúng ta cũng đều biết sự lợi ích của việc luyện tập thân thể. Tuy nhiên, chúng ta phải luôn nhớ rằng chúng ta không chỉ có một phần thân thể mà thôi, chúng ta còn có cái tâm, và tâm cũng cần phải được rèn luyện. Rèn luyện tâm hay thiền tập là yếu tố chánh đưa đến sự tự chủ lấy mình, cũng như sự thoải mái và cuối cùng mang lại hạnh phúc. Đức Phật dạy: “Dầu chúng ta có chinh phục cả ngàn lần, cả ngàn người ở chiến trường, tuy vậy người chinh phục vĩ đại nhất là người tự chinh phục được lấy mình.” Chinh phục chính mình không gì khác hơn là tự chủ, tự làm chủ lấy mình hay tự kiểm soát tâm mình. Nói cách khác, chinh phục lấy mình có nghĩa là nắm vững phần tâm linh của mình, làm chủ những kích động, những tình cảm, những ưa thích và ghét bỏ, vân vân, của chính mình. Vì vậy, tự điều khiển mình là một vương quốc mà ai cũng ao ước đi tới, và tệ hại nhất là tự biến mình thành nô lệ của dục vọng. Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” kiểm soát tâm là mấu chốt đưa đến hạnh phúc. Nó là vua của mọi giới hạnh và là sức mạnh đằng sau mọi sự thành tựu chân chánh. Chính do thiếu kiểm soát tâm mà các xung đột khác nhau đã dấy lên trong tâm chúng ta. Nếu chúng ta muốn kiểm soát tâm, chúng ta phải học cách buông xả những khát vọng và khuynh hướng của mình và phải cố gắng sống biết tự chế, khắc kỷ, trong sạch và điềm tĩnh. Chỉ khi nào tâm chúng ta được chế ngự và hướng vào con đường tiến hóa chân chánh, lúc đó tâm của chúng ta mới trở nên hữu dụng cho người sở hữu nó và cho xã hội. Một cái tâm loạn động, phóng đảng là gánh nặng cho cả chủ nhân lẫn mọi người. Tất cả những sự tàn phá trên thế gian này đều tạo nên bởi những con người không biết chế ngự tâm mình.

Trong thiền định, sự tỉnh giác nơi tâm là cực kỳ quan trọng, phải đạt được trước khi đi đến ‘định’. Nếu chúng ta chưa thành tựu sự tỉnh giác, chúng ta chưa thể nào đạt được sự chánh định của tâm. Nên nhớ, có một số người dù chưa có tỉnh giác nhiều mà vẫn vào định, nhưng cái tâm không tỉnh giác sẽ không giúp cho hành giả tiến xa vào chánh định, mà ngược lại nó có thể khiến cho hành giả rơi vào ảo tưởng. Sự tỉnh giác thường xuyên nơi tâm giúp hành giả biết được vọng niệm và hóa giải vọng tưởng. Chỉ có sự tu tập lâu dài mới làm tăng trưởng sự tỉnh giác nơi tâm để chuẩn bị cho tâm bước vào chánh định. Chúng ta nên nhận thức rằng rút tâm ra khỏi những phiền não của cuộc sống bận rộn hằng ngày và tịnh dưỡng tinh thần là nhu cầu cấp thiết để giữ cho tâm mình lạnh mạnh. Mỗi khi có được cơ hội, cố mà đi xa phố thị và ngồi lại để trầm tư quán tưởng và thiền định. Hãy cố gắng giữ lấy sự yên lặng vì chính sự yên lặng đem lại nhiều lợi lạc cho chúng ta. Thật là sai lầm khi nghĩ rằng chỉ có sự nói năng ồn ào hay lăng xăng lộn xộn mới là mạnh mẽ. Phật tử chân thuần phải luôn nhớ rằng im lặng là vàng, và chúng ta chỉ nên nói khi nào lời nói của chúng ta nó bổ ích hơn là sự im lặng. Mà thật vậy, chính trong sự yên lặng mà năng lực vĩ đại làm việc. Vì vậy, giữ lấy sự im lặng là rất quan trọng đối với bất cứ hành giả tu thiền nào, và chúng ta chỉ có thể làm được điều đó qua thiền định mà thôi. Đức Phật dạy: “Này chư Tỳ Kheo, khi các con tụ họp thì có hai điều nên làm: hoặc là thảo luận về giáo pháp, hoặc giữ lấy sự im lặng cao quý.”

Hành giả tu thiền nên dụng công tu tập để thấy được thật sự cái gì đang xảy ra trong tâm mình, để thấy chúng ta thật dữ tợn, thành kiến và ích kỷ. Chúng ta phải thấy rõ những thứ này thì chúng ta mới có cơ hội thay đổi chính mình tốt hơn, tử tế hơn và bi mẫn hơn. Tu tập

thiền định cần có thời gian cho những xáo trộn trong tâm nhỏ dần và nhỏ dần. Người tu thiền đầu lâu thế mấy đi nữa, không cách chi mà chúng ta có thể loại trừ hết mọi buồn phiền trên đời này. Tuy nhiên, người biết tu không để bị vướng mắc khi tâm bị rối loạn hay có những buồn phiền. Nếu chúng ta có buồn phiền, chỉ nên buồn phiền một lúc rồi thôi. Làm được như vậy, chẳng những chúng ta không bị vướng mắc hay sự vướng mắc bên trong của chúng ta, mà chúng ta sẽ trở nên chân thành hơn với chính mình trong việc cảm thông với tha nhân. Tâm hành giả từ lâu thường trụ nơi các đối tượng sắc pháp và dục lạc trước khi đến với thiền quán. Vị ấy không thích đi vào thiền quán do bởi cái tâm chưa được điều phục của mình, cái tâm không quen sống thiếu các dục lạc. Trước khi đến với thiền quán, tâm của mình thường tiếp xúc với đủ thứ các đối tượng dục lạc khác nhau như phim ảnh, âm nhạc vui thích, thức ăn ngon, và đời sống lạc thú của xã hội. Và tâm mình chìm đắm vào những thứ đó. Nhưng bây giờ đây, vị ấy đã đến với thiền quán, không có phim ảnh, không có âm nhạc, không có thức ăn ngon, và không có đời sống đời sống lạc thú của xã hội. Nên tâm của vị ấy giống như con cá bị bắt ra khỏi nước, nằm trên đất khô, giãy giụa trong khổ sở và mong muốn được về với nước. Bây giờ hơi thở vào và thở ra cũng giống như đất khô; quá đơn điệu và không thỏa mãn được cái tâm mong cầu dục lạc của mình.

Trong giai đoạn điều tâm, nghĩa là sau khi có sự tỉnh giác, hành giả sẽ tu tập hai việc cùng lúc, đó là hơi thở và tâm. Quán Tâm chính là nhân cho sự giác ngộ về sau này. Trong khi thiền quán, hành giả nên luôn tự nhắc mình rằng ‘thân này vô thường, tâm này vô ngã’. Nghĩa là trước khi bước vào tu tập thiền định, hành giả tu thiền phải biết rõ Phật Pháp Căn Bản về thân vô thường và tâm vô ngã. Chúng ta phải hiểu rằng thân này rồi sẽ chết, sẽ vùi sâu dưới đất lạnh. Sau khi chết, thân này sẽ sinh tương, mục rã, đòi bọ sẽ đục khoét. Lâu ngày, thịt sẽ phân hủy, xương sẽ tan thành đất cát. Thân không tồn tại mãi, đó là chân lý muôn đời. Vì thế khi còn sống, chúng ta không tôn thờ cái thân giả tạm này, mà chỉ xem thân này như một công cụ tạm thời để tu và giúp đỡ tha nhân mà thôi. Riêng về tâm, chúng ta đã hiểu rằng tâm này chỉ là một mớ ý niệm hỗn độn. Mớ ý niệm hỗn độn thật mạnh mẽ đến độ dường như tạo ra được một cái bản ngã bên trong. Kỳ thật, không hề có cái gì gọi là bản ngã bên trong cả. Chỉ khi nào tất cả các vọng niệm dừng lại thì cái ảo giác về bản ngã cũng tan biến tức thì. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng mặc dầu chúng ta đang thấy, nghe, biết, suy nghĩ, vân vân, nhưng bên trong không hề có một cái thực ngã hiện hữu. Hành giả tu thiền phải hiểu thật rõ về thân vô thường và về tâm vô ngã; phải suy nghiệm thấu đáo về thân vô thường và tâm vô ngã này. Khi thiền định thỉnh thoảng chúng ta có tự nhủ với chính mình như vậy. Những lần nhắc nhở như vậy là những lần mình tự gieo nhân giác ngộ về sau này. Ý niệm về thân vô thường và tâm vô ngã là trí tuệ cần thiết và đủ cho sự giác ngộ của mình. Hành giả tu thiền nên nhớ chỉ cần quán thân và tâm như vậy là đủ. Qua thiền tập liên tục chúng ta có thể thấy được tâm thanh tịnh. Chỉ có thiền tập liên tục, chúng ta có thể vượt qua trạng thái tâm dong ruổi và xả bỏ những loạn động. Cùng lúc chính nhờ thiền tập mà chúng ta có thể tập trung tư tưởng để quán sát những gì khởi lên trong tư tưởng, trong thân, trong cảm thọ, nghe, nếm, ngửi và tưởng tượng, vân vân. Qua thiền tập liên tục, chúng ta có thể quán sát rằng tất cả là vô thường, từ đó chúng ta có khả năng buông bỏ, và Niết bàn hiển hiện ngay lúc chúng ta buông bỏ tất cả. Hãy để cho tâm không trụ vào đâu. Hãy để cho quá khứ đi vào quá khứ. Tâm vô sở trụ là tâm chẳng chấp vào không gian hay thời gian. Cái tâm quá khứ tự nó sẽ dứt, tức gọi là vô quá khứ sự, với hiện tại và vị lai lại cũng như vậy (tâm hiện tại rồi sẽ tự dứt, tức gọi là vô hiện tại sự; tâm vị lai rồi cũng sẽ tự dứt, tức gọi là vô vị

lai sự), nhận biết chư pháp không thật nên không chấp trước. Tâm đó gọi là tâm vô sở trụ hay tâm giải thoát, tâm Phật, tâm Bồ ĐỀ; tâm không vướng mắc vào ý tưởng sanh diệt (vô sinh tâm), đầu đuôi. Kinh Kim Cang đề nghị: “Hãy tu tập tâm và sự tỉnh thức sao cho nó không trụ lại nơi nào cả.”

43. Control the Mind

While meditating, we should not try to empty any image or anything from our mind because no one can do this; it is impossible. All these images are empty in nature, so we need not do anything to them, and this is also the best way to control our own mind. Zen practitioners should remember that controlling of the self or of one's own mind is the key to happiness. It is the force behind all true achievement. The movement of a man void of control are purposeless. It is owing to lack of control that conflicts of diverse kinds arise in man's mind. And if conflicts are to be controlled, if not eliminated, man must give less rein to his longings and inclinations and endeavor to live a life self-governed and pure. Everyone is aware of the benefits of physical training. However, we should always remember that we are not merely bodies, we also possess a mind which needs training. Mind training or meditation is the key to self-mastery and to that contentment which finally brings happiness. The Buddha once said: “Though one conquers in battle thousand times thousand men, yet he is the greatest conqueror who conquers himself.” This is nothing other than “training of your own monkey mind,” or “self-mastery,” or “control your own mind.” In other words, it means mastering our own mental contents, our emotions, likes and dislikes, and so forth. Thus, “self-mastery” is the greatest kingdom a man can aspire unto, and to be subject to our own passions is the most grievous slavery. According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha's Ancient Path,” control of the mind is the key to happiness. It is the king of virtues and the force behind all true achievement. It is owing to lack of control that various conflicts arise in man's mind. If we want to control them we must learn to give free to our longings and inclinations and should try to live self-governed, pure and calm. It is only when the mind is controlled that it becomes useful for its possessor and for others. All the havoc happened in the world is caused by men who have not learned the way of mind control.

In meditation, awakening mind is extremely important that must be achieved before stillness. Until awakening, we cannot enter stillness. Remember, some people entered stillness with less awakening, but a still mind with less awakening will not help practitioner advance into deep stillness. In the contrary, it can cause the practitioner to easily fall into illusion. A permanent awakening help practitioners to know thoughts as well as to erase them. Only a long period of cultivation can help increase the mind awakening for leading our mind into stillness. Let us bear in mind that a certain aloofness, a withdrawing of the mind from afflictions of the busy daily life is a requisite to mental hygiene. Whenever we get an opportunity, try to be away from town and engage ourselves in quiet contemplation, concentration, or meditation. Let's try to learn to observe the silence because the silence itself does so much good to us. It is quite wrong to imagine that they alone are powerful who are noisy, garrulous and fussily busy. Devout Buddhists should always remember that silence is golden, and we must speak only if we can improve on silence. As a matter of fact, the greatest creative energy works in silence. So, observing silence is very important to any Zen

practitioners, and we can only do that in our meditation. The Buddha taught: “When, disciples, you have gathered together there are two things to be done: either talk about the Dharma or observe the noble silence.”

Zen practitioners should strive their best to see what is really going on in our mind, to see that we are violent, prejudiced and selfish. We must see clearly those things so we can have an opportunity to change ourselves to a better, kinder and more compassionate human being. Zen practice needs time to let all ups and downs smaller and smaller. No matter how long we practice meditation, no ways we can eliminate all upsets in this life. However, when we get upset, we should not hold on to it. If we get upset, we just get upset for a moment, and then let it go. If we are able to do this, we are not only not clinging to the upset or our own inner states, but we really have more sympathetic emotions for other people. The mind of the meditator has dwelt on visual objects and other sensual objects for a long time before he comes to meditate. He does not like to enter the road of meditation, because his mind is not tamed is not used to living without sensual pleasures. Before he comes to meditate, his mind constantly came into contact with various kinds of sensual objects, such as movies, pleasant music, delicious food, and enjoyable social life. And his mind took great delight there in. But now there are no movies, ha has come to meditation, no music, no pleasant music, no delicious food, and no enjoyable social life. And thus his mind is just like a fish taken out from water and put on the dry ground, jumping about in distress and longing for water. Now in-and-out breath is just like the dry ground; it is too monotonous and unsatisfying to his mind which is ever longing for sensual pleasures.

In the stage of mind adjustment, after awakening exists, practitioners will practice two things simultaneously: breath and mind. Contemplation of the mind is the cause for the result of enlightenment afterwards. While practicing meditation, Zen practitioners should always remind themselves that the body is not eternal, and the mind has no self. It is to say before entering meditation, Zen practitioners should clearly understand the Basic Buddhist Doctrines of an uneternal body and no-self mind. We must understand that this body will die one day, will be buried under the cold ground. After death, this body distends, decays, and is eaten by insects. Then the flesh rots, the bones dissolve into soil. The body cannot exist forever. This is an eternal truth. Therefore, while being alive, we would not worship this temporary body. We only consider this body as a convenient instrument to practice Buddhism and help others. For the mind, we have already understood that mind is only chaos of thoughts. Those chaotic thoughts are so fiercely which seems to create a ‘self’ inside. In fact, there is no so called ‘self’ inside at all. Only when all thoughts stop working, the illusion of a ‘self’ disappears immediately. Zen practitioners should always remember that although we are looking, listening, knowing, thinking, and so on, but there is no real ‘self’ existed. Zen practitioners should understand well that the body is not eternal, and the mind has no self. During meditating, we occasionally remind ourselves a little bit. Such reminders are to help create the cause for enlightenment thereafter. The concept of uneternal body and no-self mind is the wisdom which is necessary and enough for the enlightenment. Zen practitioners need only to contemplate on the body and the mind that way is enough. Through continuous meditation we can perceive our mind clearly and purely. Only through continuous meditation we can gradually overcome mental wandering and abandon conceptual distractions. At the same time we can focus our mind within and observe whatever arises (thoughts, sensations of body,

hearing, smelling, tasting and images). Through continuous meditation we are able to contemplate that they all are impermanent, we then develop the ability to let go of everything. Nirvana appears right at the moment we let go of everything. Let the mind abide nowhere. A mind which let “bygone be bygone.” The mind without resting place, detached from time and space, the past being past may be considered as a non-past or non-existent, so with present and future, thus realizing their unreality. The result is detachment, or the liberated mind, which is the Buddha-mind, the bodhi-mind, the mind free from ideas or creation and extinction, of beginning and end, recognizing that all forms and natures are of the Void, or Absolute. The Diamond Sutra suggests: “Cultivate the mind and the awareness so that your mind abides nowhere.”

44. Quán Thân Vô Thường

Pháp quán niệm thân không phải chỉ bao gồm có pháp niệm hơi thở, như thở vào, thở ra, mà còn là những pháp khác nữa như niệm về bản chất ô trược của cơ thể. Đối với các bạn trẻ, không lúc nào mà các bạn thích quán sự bất tịnh của cơ thể này. Tuy nhiên, dầu thích hay không thích, nếu chúng ta chịu khó coi lại thân này một cách khách quan, chúng ta sẽ chẳng bao giờ tìm thấy cái gì đẹp đẽ nơi thân này cả. Sắc đẹp này chỉ là bề ngoài của lớp da. Kỳ thật toàn thân mình chỉ là một khối uế trược. Dầu trẻ hay già chúng ta cũng nên thấu hiểu sự thật của thân này, và những sự kiện mà chúng ta gặp phải như sanh, lão, bệnh và tử. Thật vậy, từ khi sanh ra đời, cuộc sống của chúng ta luôn đang bị lão, bệnh và tử lấn dần. Quán niệm này không bi quan mà cũng không lạc quan. Người Phật tử không nên nghĩ rằng cái nhìn vào đời sống và thế gian của đạo Phật là đen tối buồn thảm. Người Phật tử luôn hiểu rằng đời là khổ, nhưng họ luôn kinh qua cuộc sống bằng nụ cười.

Tâm hành giả từ lâu thường trụ nơi các đối tượng sắc pháp và dục lạc trước khi đến với thiền quán. Vị ấy không thích đi vào thiền quán do bởi cái tâm chưa được điều phục của mình, cái tâm không quen sống thiếu các dục lạc. Trước khi đến với thiền quán, tâm của mình thường tiếp xúc với đủ thứ các đối tượng dục lạc khác nhau như phim ảnh, âm nhạc vui thích, thức ăn ngon, và đời sống lạc thú của xã hội. Và tâm mình chìm đắm vào những thứ đó. Nhưng bây giờ đây, vị ấy đã đến với thiền quán, không có phim ảnh, không có âm nhạc, không có thức ăn ngon, và không có đời sống đời sống lạc thú của xã hội. Nên tâm của vị ấy giống như con cá bị bắt ra khỏi nước, nằm trên đất khô, giãy giụa trong khổ sở và mong muốn được về với nước. Bây giờ hơi thở vào và thở ra cũng giống như đất khô; quá đơn điệu và không thỏa mãn được cái tâm mong cầu dục lạc của mình. Trong giai đoạn điều tâm, nghĩa là sau khi có sự tỉnh giác, hành giả sẽ tu tập hai việc cùng lúc, đó là hơi thở và tâm. Quán Tâm chính là nhân cho sự giác ngộ về sau này. Trong khi thiền quán, hành giả nên luôn tự nhắc mình rằng ‘thân này vô thường, tâm này vô ngã’. Nghĩa là trước khi bước vào tu tập thiền định, hành giả tu thiền phải biết rõ Phật Pháp Căn Bản về thân vô thường và tâm vô ngã. Chúng ta phải hiểu rằng thân này rồi sẽ chết, sẽ vùi sâu dưới đất lạnh. Sau khi chết, thân này sẽ sinh tương, mục rã, dòi bọ sẽ đục khoét. Lâu ngày, thịt sẽ phân hủy, xương sẽ tan thành đất cát. Thân không tồn tại mãi, đó là chân lý muôn đời. Vì thế khi còn sống, chúng ta không tôn thờ cái thân giả tạm này, mà chỉ xem thân này như một công cụ tạm thời để tu và giúp đỡ tha nhân mà thôi. Riêng về tâm, chúng ta đã hiểu rằng tâm này chỉ là một

mở ý niệm hỗn độn. Mở ý niệm hỗn độn thật mạnh mẽ đến độ dường như tạo ra được một cái bản ngã bên trong. Kỳ thật, không hề có cái gì gọi là bản ngã bên trong cả. Chỉ khi nào tất cả các vọng niệm dừng lại thì cái ảo giác về bản ngã cũng tan biến tức thì. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng mặc dầu chúng ta đang thấy, nghe, biết, suy nghĩ, vân vân, nhưng bên trong không hề có một cái thực ngã hiện hữu. Hành giả tu thiền phải hiểu thật rõ về thân vô thường và về tâm vô ngã; phải suy nghiệm thấu đáo về thân vô thường và tâm vô ngã này. Khi thiền định thỉnh thoảng chúng ta có tự nhủ với chính mình như vậy. Những lần nhắc nhở như vậy là những lần mình tự gieo nhân giác ngộ về sau này. Ý niệm về thân vô thường và tâm vô ngã là trí tuệ cần thiết và đủ cho sự giác ngộ của mình. Hành giả tu thiền nên nhớ chỉ cần quán thân và tâm như vậy là đủ. Qua thiền tập liên tục chúng ta có thể thấy được tâm thanh tịnh. Chỉ có thiền tập liên tục, chúng ta có thể vượt qua trạng thái tâm dong ruổi và xả bỏ những loạn động. Cùng lúc chính nhờ thiền tập mà chúng ta có thể tập trung tư tưởng để quán sát những gì khởi lên trong tư tưởng, trong thân, trong cảm thọ, nghe, nắm, ngửi và tưởng tượng, vân vân. Qua thiền tập liên tục, chúng ta có thể quán sát rằng tất cả là vô thường, từ đó chúng ta có khả năng buông bỏ, và Niết bàn hiển hiện ngay lúc chúng ta buông bỏ tất cả. Chính vì vậy mà ngài Vạn Hạnh, một thiền sư nổi tiếng đầu đời nhà Lý, đã có bài kệ:

“Thân như điện ảnh hữu hoàn vô
 Vạn mộc xuân vinh thu hựu khô
 Nhậm vận thịnh suy vô bố úy
 Thịnh suy như lộ thảo đầu phô.”

Nhìn về thân thì thân này như bóng như chớp, không thật, có đó rồi mất đó. Cũng như cây cối bên ngoài, mùa xuân tươi tốt, mùa thu héo tàn. Hãy để cho thân, cảnh và cuộc đời trôi qua. Hoặc thịnh hoặc suy, hoặc tốt hoặc xấu, đều không quan trọng, đều không có gì đáng sợ hãi. Nếu thấy cuộc đời là giả tạm thì có gì đâu để sợ hãi? Vì những thịnh suy của cuộc đời khác nào hạt sương mai còn đọng lại trên đầu ngọn cỏ. Hiểu được như vậy là thấy được tinh thần đúng của Thiền.

Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng mỗi lần tu tập như vậy phải tập ít nhất 30 phút chứ đừng ít hơn, rồi từ từ sẽ ngồi được lâu hơn. Lý do chúng ta nên ngồi ít nhất ba mươi phút là để chúng ta có đủ thì giờ điều thân cho được an tịnh. Sau khi vào thiền, chúng ta phải biết rõ toàn thân, phải cảm thấy nhẹ nhàng từ đầu đến chân, nên tỉnh thức phần dưới thân hơn phần trên đầu. Trong khi biết rõ toàn thân, hành giả nên luôn giữ cho thân thẳng, hai vai xuôi đều, đầu không bị nghiêng, hai cánh tay hơi khuỳnh ra xa eo, không để hai tay ép sát vào hông. Trong khi biết rõ toàn thân, hành giả nên luôn giữ thân mềm mại và không lay động, không một thứ thịt nào bị gồng cứng, đầu óc cũng thư giãn. Đồng thời hành giả nên luôn giữ không cho phần nào của cơ thể lay động. Hành giả nên luôn nhớ rằng sự mềm mại và bất động là hai tiêu chuẩn quan trọng nhất trong việc điều thân. Việc điều thân có thể kéo dài vài tháng, và việc điều thân càng kỹ chừng nào thì chúng ta sẽ dễ dàng nhiếp tâm vào thiền định sâu hơn. Tuy nhiên, trong giai đoạn này chúng ta không cần phải diệt trừ vọng tưởng, dầu chúng ta vẫn biết có sự hiện diện của vọng tưởng. Mỗi khi có vọng tưởng khởi lên, chúng ta trở về điều thân, giữ cho thân mềm mại và bất động là tự nhiên vọng tưởng sẽ biến mất. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng khi chúng ta quên, khi bị thất niệm là vọng tưởng dẫn chúng ta đi, nhưng khi chúng ta thức tỉnh, thì chúng ta lại có chánh niệm, chúng ta chỉ cần điều thân là vọng tưởng sẽ chấm dứt.

44. Contemplation of an Uneternal Body

Body contemplation includes not only breathing in and breathing out (anapanasatti), but also other types such as the reflection on the defilement of the body (asubha). To the youth, at no time you like to regard the body as foul. However, whether we like it or not, if we review this body objectively we will never find anything beautiful in our own body. Beauty is only on the surface of the skin. In fact, our whole body is only a heap of impure parts. Young or old, it is good to understand the real nature of this body, and the fact that we all confront birth, aging, sickness and death. From the time of birth, our body keeps changing with old age, sickness, and death. This view of life is neither pessimistic nor optimistic. Buddhists should not regard that Buddhist outlook on life and the world is a gloomy one. Buddhists always understand that life is suffering, but they always smile as they walk through life.

The mind of the meditator has dwelt on visual objects and other sensual objects for a long time before he comes to meditate. He does not like to enter the road of meditation, because his mind is not tamed is not used to living without sensual pleasures. Before he comes to meditate, his mind constantly came into contact with various kinds of sensual objects, such as movies, pleasant music, delicious food, and enjoyable social life. And his mind took great delight there in. But now there are no movies, ha has come to meditation, no music, no pleasant music, no delicious food, and no enjoyable social life. And thus his mind is just like a fish taken out from water and put on the dry ground, jumping about in distress and longing for water. Now in-and-out breath is just like the dry ground; it is too monotonous and unsatisfying to his mind which is ever longing for sensual pleasures. In the stage of mind adjustment, after awakening exists, practitioners will practice two things simultaneously: breath and mind. Contemplation of the mind is the cause for the result of enlightenment afterwards. While practicing meditation, Zen practitioners should always remind themselves that the body is not eternal, and the mind has no self. It is to say before entering meditation, Zen practitioners should clearly understand the Basic Buddhist Doctrines of an uneternal body and no-self mind. We must understand that this body will die one day, will be buried under the cold ground. After death, this body distends, decays, and is eaten by insects. Then the flesh rots, the bones dissolve into soil. The body cannot exist forever. This is an eternal truth. Therefore, while being alive, we would not worship this temporary body. We only consider this body as a convenient instrument to practice Buddhism and help others. For the mind, we have already understood that mind is only chaos of thoughts. Those chaotic thoughts are so fiercely which seems to create a 'self' inside. In fact, there is no so called 'self' inside at all. Only when all thoughts stop working, the illusion of a 'self' disappears immediately. Zen practitioners should always remember that although we are looking, listening, knowing, thinking, and so on, but there is no real 'self' existed. Zen practitioners should understand well that the body is not eternal, and the mind has no self. During meditating, we occasionally remind ourselves a little bit . Such reminders are to help create the cause for enlightenment thereafter. The concept of uneternal body and no-self mind is the wisdom which is necessary and enough for the enlightenment. Zen practitioners need only to contemplate on the body and the mind that way is enough. Through continuous meditation we can perceive our mind clearly and purely. Only through continuous meditation we can gradually overcome mental wandering and

abandon conceptual distractions. At the same time we can focus our mind within and observe whatever arises (thoughts, sensations of body, hearing, smelling, tasting and images). Through continuous meditation we are able to contemplate that they all are impermanent, we then develop the ability to let go of everything. Nirvana appears right at the moment we let go of everything. For that reason, Van Hanh, one of the famous Vietnamese Zen masters during the early Ly Dynasty, had issued a famous verse:

The body, like lightning, appears then disappears;
Plants and trees are fresh in the Spring, but wither in the Fall;
Just look at the vicissitude and decadence without fear;
They are all like dewdrops on the tips of grass.

Look at the body. It is only a shadow, an image, an illusion; it is there one moment and disappears in no time. Just like trees and foliage, their life circle evolves around the four seasons. Let our body, our surroundings, and our life flow like driftwood. The ups and downs, the good and the bad that we accumulate throughout our life are like the morning dew; they are impermanent. Thus, we shall feel no fear, and that is the spirit of Zen.

Zen practitioners should always remember that each time of sitting meditation is not less than thirty minutes. As time goes by, we will be able to sit longer. The reason why we should sit longer than thirty minutes so that we have enough time to adjust our body to a peaceful position. After entering meditation, meditators should realize the whole body, should feel softly from head to toes, should know the lower body more than the head. While knowing the whole body, practitioners also keep it in a correct position, straight backbone, equal shoulders and straight head, the elbows are apart from the waist. While knowing the whole body, Zen practitioners should always keep the body soft and motionless, loosen all the body muscles from head to toes, and relax the brain. At the same time, practitioners should keep all parts of the body motionless. Zen practitioners should always remember that softness and motionlessness are two important standards of body adjustment. The body adjustment stage may last up to several months. Remember, the more careful we adjust the body, the deeper stillness we will achieve. However, in the stage of body adjustment, we do not need to eliminate any false thoughts, although we know the presence of false thoughts. Whenever false thoughts appear, we return to adjust the body and correct the position with softness and motionlessness, then thoughts will disappear naturally. Zen practitioners should always remember that when we forget, unconscious, we follow thoughts; but, when we awake, conscious, we simply adjust our body, then thoughts will end.

45. Thiên và Chánh Ngữ

Về chánh ngữ, người tu Thiền không nên nói những gì sai với sự thật. Chánh ngữ là không nói những gì sai với sự thật, hoặc những lời chia rẽ và căm thù, mà chỉ nói những lời chân thật và có giá trị xây dựng sự hiểu biết và hòa giải. Chánh ngữ là nói lời thành thật và sáng suốt, nói hợp lý, nói không thiên vị, nói thẳng chứ không nói xéo hay xuyên tạc, nói lời thận trọng và hòa nhã; nói lời không tổn hại và có lợi ích chung. Nói đúng là không nói dối, không ba hoa, tán gẫu hay dèm pha. Chánh ngữ là một trong những phương cách có khả năng giúp chúng ta sống hòa ái giữa chúng ta và người khác và thế giới. Chánh Ngữ là một trong

ba phần của Giới Học (hai phần khác là Chánh Nghiệp và Chánh Mạng). Lời nói có thể làm ảnh hưởng đến hàng triệu người. Người ta nói rằng một lời nói thô bạo có thể làm tổn thương hơn vũ khí, trong khi một lời nói nhẹ nhàng có thể thay đổi cả trái tim và tâm hồn của một phạm nhân bướng bỉnh nhất. Vì vậy chánh ngữ trong Phật giáo bao hàm sự tôn trọng chân lý và phúc lợi của người khác. Chánh Ngữ bắt đầu với việc tránh xa bốn loại lời nói gây tổn hại: nói dối, nói lời ly gián, nói lời thô ác và nói chuyện phù phiếm. Chẳng những vậy, Phật tử thuần thành nên luôn cố gắng dùng lời nói như thế nào cho người khác được vui vẻ. Thay vì trút đi sự giận dữ và bực dọc lên người khác, Phật tử thuần thành nên nghĩ đến những cách hữu hiệu để truyền đạt những nhu cầu và cảm xúc của chúng ta. Ngoài ra, Chánh Ngữ còn là nói lời khen ngợi những thành tựu của người khác một cách chân tình, hay an ủi người đang buồn khổ, hay giảng Pháp cho người. Lời nói là một công cụ có công năng ảnh hưởng mạnh mẽ lên người khác, nếu chúng ta biết dùng lời nói một cách khôn ngoan thì sẽ có rất nhiều người được lợi lạc. Lời nói có thể làm ảnh hưởng đến hàng triệu người. Người ta nói rằng một lời nói thô bạo có thể làm tổn thương hơn vũ khí, trong khi một lời nói nhẹ nhàng có thể thay đổi cả trái tim và tâm hồn của một phạm nhân bướng bỉnh nhất. Vì vậy chánh ngữ trong Phật giáo bao hàm sự tôn trọng chân lý và phúc lợi của người khác, nghĩa là tránh nói dối, tránh nói xấu hay vu khống, tránh nói lời hung dữ, và tránh nói chuyện vô ích.

45. Zen and the Right Speech

Regarding the right speech, Zen practitioners should not speak what is untrue. Right speech means not speaking what is untrue, or using slanderous, abusive or harsh language; rather, speaking words which are honest and helpful, creating a vibration of peace and harmony. Right speech implies sincere, sound, impartial, direct, not distorting, cautious, affable, harmless, useful words and discourses. Avoidance of lying, slander and gossip (false and idle talk), or abstaining from lying, tale-bearing, harsh words, and foolish babble. Right speech is one of the methods that can help us to live in harmony with other people and the world. Correct or Right Speech or Perfect Speech is one of the three higher trainings in Ethics (two other trainings are Right Action and Right Livelihood). Speech can influence millions of people. It is said that a harsh word can wound more deeply than a weapon, whereas a gentle word can change the heart and mind of even the most hardened criminal. Therefore, right speech implies respect for truth and respect for the well being of others. Right speech begins with avoiding four destructive actions of speech: lying, divisive words, harsh words and idle talk. Not only that, devout Buddhists should always try to communicate in a way pleasing to others. Rather than venting our anger or frustration onto another, devout Buddhists should think about effective ways to communicate our needs and feelings to them. Besides, Right Speech also means to sincerely make an effort to notice and comment upon others' good qualities and achievements, or to console people in time of grief, or to teach people Dharma. Speech is a powerful tool to influence others and if we use it wisely, many people will benefit. Speech can influence millions of people. It is said that a harsh word can wound more deeply than a weapon, whereas a gentle word can change the heart and mind of even the most hardened criminal. Therefore, right speech implies respect for truth and respect for the well being of others. It is to say right speech means the avoidance of lying, backbiting or slander, harsh speech and idle talk.

46. Xả Thiền

Khi xả thiền bạn phải làm ngược lại tất cả, nghĩa là trước hết phải xả tâm, xả tức, rồi xả thân. Sau mỗi lần thiền định mà thấy thân tâm nhẹ nhàng sáng suốt, tức là buổi thực tập đó có kết quả. Khi thực tập mà thấy thân tâm có gì khác thường nên hỏi chuyện với thầy hoặc thiện hữu tri thức để khỏi lạc vào tà pháp. Phải nhớ lại coi mình đang ngồi ở đâu? Thời gian qua mình làm gì? Mình có bị tán loạn hay hôn trầm hay không? Mở miệng thở ra vài hơi thật dài cho khí nóng trong người giảm bớt và để phục hồi lại trạng thái bình thường. Từ từ duỗi hai tay, xoa nhẹ lên nhau, rồi áp lên mắt. Nhúc nhích nhẹ cổ và lưng. Uống lưỡi một vài lần và nuốt chút nước miếng. Sau đó lấy tay xoa lên hai bắp đùi, rồi tháo lằn hai chân ra, xoa hai bắp chuối, hai bàn chân. Khi xong nên nhẹ nhàng đứng dậy, đi tới đi lui vài vòng sẽ cảm thấy thân khoan khoái, tâm nhẹ nhàng.

46. Releasing Meditation

You must reverse the whole process, that is, you must release your mind, then your breathing, and finally your body. Each time you perform the meditation session, you should feel at ease; this means that it has produced good effect. On the contrary, you must ask your master or good knowing advisors why you do not feel good after meditation. You should try to remember where you sat, what you did, were you disturbed or drowsy? Open your mouth and exhale deeply to let out all the heat inside your body and to recover your normal state. Slowly stretch out both arms, slightly rub both hands and press them on your eyes. Stir a little bit your neck and back. Curve your tongue a few times and swallow the saliva. Then rub thighs, calves, and feet; extend both legs. After that, slowly stand up and walk a few rounds; you will feel at ease.

47. Thời Gian Thực Tập Thiền Quán

Chúng ta nên thực tập thiền mỗi ngày. Nên nhớ, chúng ta ăn mỗi ngày để nuôi dưỡng cơ thể. Tại sao chúng ta lại không dành một ít thì giờ để thanh lọc tâm vì phiền não luôn sát cánh với ta như bóng với hình? Đề nghị chúng ta nên thực tập thiền vào giờ sáng vì buổi sáng thân tâm của chúng ta đã được nghỉ ngơi không phải lo lắng việc gì của ngày hôm trước nữa. Thiền vào buổi tối trước khi đi ngủ cũng tốt cho thân tâm. Nếu chúng ta tạo được thói quen hành thiền mỗi ngày, sẽ tốt và lợi lạc cho chúng ta nhiều hơn. Thời gian thực tập bao lâu là tùy nơi khả năng của chúng ta. Nó tùy thuộc vào khả năng của từng người. Không có một qui tắc bó buộc nào. Ngồi được một giờ thì tốt. Nhưng lúc đầu chúng ta chưa thể ngồi được một giờ, chúng ta có thể ngồi chừng 30 hay 15 phút cũng được, rồi từ từ kéo dài thời gian ngồi cho đến khi chúng ta có thể ngồi lâu hơn. Nếu chúng ta ngồi trên một tiếng đồng hồ mà vẫn thấy thoải mái thì có thể tiếp tục thêm hai hay ba tiếng nếu thích. Hành giả nên luôn nhớ rằng chúng ta có thể tỉnh thức trong mọi việc mình làm vào bất kỳ lúc nào. Bất kỳ là đang làm việc, đang đi, đang nói, hay đang ăn, vân vân, chúng ta đều có thể thực tập thiền quán được. Như vậy thực tập thiền quán là việc làm cả đời chứ không phải một ngày một bữa hay chỉ là công việc của một giờ hay nửa giờ. Mặc dầu mức độ tỉnh thức trong lúc hoạt động

không mạnh bằng lúc đang tọa thiền hay lúc đang ở trong một khóa thiền tập nào đó, nhưng nói chung trong lúc sinh hoạt vẫn tỉnh thức được. Và khi chúng ta áp dụng sự tỉnh thức vào các vấn đề trong đời sống của mình, chúng ta có thể đối phó với chúng một cách hữu hiệu hơn.

47. The Length of Time of Practice Meditation

We should practice meditation on a daily basis. Remember, we eat every day, care for our bodies every day. Since we almost always have mental defilements with us we need to cleanse our minds every day. It is recommended that we practice in the morning hours because then our body and mind are rested and we are away from the worries of the previous day. It would also do us good to meditate in the evening before we go to bed. But we may practice any time. And if we make it a habit to practice every day, it will be better and more beneficial to us. The length of practice time depends on our ability. That depends on how much time you can spend for meditation. There is no fixed rule. It is good if we can sit for one hour. But if we cannot sit for one hour at the beginning, then we may sit half an hour or fifteen minutes, and little by little extend the time, until we can sit longer. And if we can sit for more than an hour without much discomfort, we may sit two or three hours if we like. Zen practitioners should always remember that we can have awareness of whatever we do at any time, whether we are working, walking, eating, etc. Therefore, practice of meditation is a lifetime task, not a task of one or two days, or a task of just an hour or half an hour a day. It will not be as intense as in meditation or during a certain retreat, but a more general awareness. And when we apply mindfulness to problems in our life, we will be able to deal with them more effectively.

48. Thiền Hành

Trong các khóa thiền tập của chúng ta, đầu tiên chúng ta nên thực tập chánh niệm trong cả bốn tư thế. Chúng ta thực tập chánh niệm khi đi, khi đứng, khi ngồi và khi nằm. Chúng ta phải duy trì chánh niệm trong mọi thời khắc, ở mọi tư thế của mình. Tuy nhiên, tư thế chính trong thực tập thiền quán là tư thế ngồi với chân xếp chéo, nhưng vì cơ thể con người không thể chịu nổi tư thế ngồi này trong nhiều giờ mà không có sự thay đổi, nên chúng ta thay đổi những thời ngồi thiền này với những thời kinh hành, vì pháp kinh hành cũng rất quan trọng. Mặc dầu trong kinh không có ghi lại dạy chi tiết của đức Phật về pháp thiền hành, chúng ta tin rằng Ngài đã dạy cho các đệ tử thực hành pháp này khi Ngài còn tại thế. Những lời chỉ dạy này chắc chắn đã được các môn đệ của Ngài học hỏi rồi truyền lại từ thế hệ này sang thế hệ khác. Hơn nữa các vị thiền sư thời trước chắc chắn đã thiết lập các công thức giảng dạy thiền hành dựa vào sự tu tập của các ngài. Ngày nay, chúng ta đang có được những lời chỉ dẫn chi tiết về cách tu tập thiền hành. Như vậy, ngoài thời khóa thiền tọa chính thức, hành giả có thể thực hiện thiền hành. Bước từng bước thật chậm, hành giả tập trung tâm ý vào từng cử động và cảm thọ trong các động tác nhấc chân lên, đi tới và đặt chân xuống. Thực ra, trong tất cả các động tác hằng ngày như ngồi, đứng, nằm, nói chuyện, ăn uống hay bất cứ thứ gì, hành giả phải cố gắng tỉnh thức từng hành động và biến cố nhỏ nhất. Bằng cách tập trung tâm ý vào các cảm giác của hơi thở trong khi tọa thiền và vào từng cử động

trong khi hành thiền, hành giả sẽ nhận thức rõ hơn sự phong phú của từng giây từng phút trong hiện tại. Hơn nữa, sự tập trung của hành giả giúp hành giả thoát khỏi cảnh “mộng tưởng hảo huyền” và những niệm tưởng đưa đến tâm thái nhiễu loạn. Nói tóm lại, dù đang đi kinh hành, chúng ta vẫn phải luôn để cho tâm mình được định tĩnh, nghĩa là chúng ta vẫn phải thực hành gom tâm nhắm vào một đối tượng, đối tượng có thể là vật chất hay tinh thần. Nghĩa là tâm luôn gắn chặt vào đối tượng, ngăn chặn mọi suy nghĩ phóng tâm, giao động hay trạo cử, vân vân, cũng như lúc chúng ta đang tọa thiền không sai khác. Tâm thức ở trạng thái tĩnh lặng, và hành giả hoàn toàn chứng nghiệm từng giây từng phút của đời sống.

Chúng ta hãy bàn luận một cách đặc biệt về cách thực tập thiền hành. Nếu chúng ta là những người sơ cơ, vị thầy sẽ dạy cho chúng ta sự chánh niệm về một chuyện duy nhất khi thiền hành, là phải chánh niệm về động tác bước chân, âm thầm ghi nhận trong tâm từng bước, từng bước, chậm rãi hơn bình thường. Thoạt tiên, hành giả có thể cảm thấy khó bước chậm lại, nhưng khi được hướng dẫn phải để tâm theo dõi mọi cử động của chân, và khi chúng ta thực sự chú tâm theo dõi chặt chẽ, thì tự nhiên mình sẽ bước chậm lại. Chúng ta không cần phải cố gắng bước chậm, nhưng khi chú tâm thật kỹ, các cử động chậm rãi sẽ tự động đến với mình. Thật vậy, nếu hành giả theo dõi các cử động đỡ chân lên, đưa chân tới trước, để chân xuống, chạm chân trên mặt đất, chúng ta phải chậm lại. Chỉ khi nào chúng ta chậm lại chúng ta mới thật sự có chánh niệm và hoàn toàn nhận thức được những động tác này. Nếu chúng ta đã tu tập thiền quán trong một thời gian dài, thì phương cách thực tập thiền hành thật ra rất đơn giản. Ban đầu chúng ta chỉ cần giữ chánh niệm vào hai động tác: bước chân tới và đặt chân xuống đất, trong khi ghi nhận trong tâm là ‘bước đi, đặt xuống’. Chúng ta phải cố gắng chú tâm vào hai giai đoạn trong mỗi bước: “bước tới, đặt xuống; bước tới, đặt xuống.” Sau đó, chúng ta sẽ được chỉ dẫn phải chánh niệm vào ba giai đoạn: đỡ chân lên, đưa chân tới trước, và đặt chân xuống. Sau đó nữa, chúng ta sẽ được chỉ dẫn phải chánh niệm vào bốn giai đoạn: đỡ chân lên, đưa chân tới trước, đặt chân xuống, và chạm hoặc ấn chân xuống đất. Lúc đó, chúng ta sẽ được chỉ dẫn phải chánh niệm trong tâm về bốn giai đoạn của động tác chân: “đỡ lên, bước tới, đặt xuống, ấn xuống đất.” Tuy nhiên, hành giả nên luôn nhớ rằng mặc dầu chúng ta theo dõi sát và bước chậm lại, có thể chúng ta cũng vẫn chưa thấy rõ tất cả các động tác và các giai đoạn của bước đi. Các giai đoạn này có thể chưa được minh định trong tâm, và chúng ta tưởng nh chúng kết tạo thành một động tác liên tục. Khi sự định tâm gia tăng mạnh hơn, chúng ta sẽ dần dần thấy rõ hơn về các giai đoạn khác nhau của một bước đi. Chúng ta sẽ nhận biết rõ ràng rằng cử động đỡ chân không trộn lẫn với cử động đưa chân ra phía trước, và chúng ta sẽ biết rõ là cử động đưa chân ra phía trước không có lẫn lộn với cử động đặt chân xuống đất, hoặc cử động ấn bàn chân xuống đất. Chúng ta sẽ nhận biết rõ ràng và phân biệt được cử động này. Những gì chúng ta quán niệm và tỉnh thức theo dõi sẽ trở nên rõ ràng trong tâm của mình.

Thỉnh thoảng có người chỉ trích kinh hành, cho rằng hành giả không được lợi lạc gì qua pháp thiền này. Nhưng chính đức Phật là người đầu tiên đã dạy pháp kinh hành. Trong kinh Đại Tứ Niệm Xứ, đức Phật đã dạy về pháp đi kinh hành hai lần. Trong đoạn ‘Các Oai nghi’, Ngài đã giảng rằng vị Tỳ Kheo phải biết ‘Tôi đang đi’ khi người ấy đi, phải biết ‘Tôi đang đứng’ khi người ấy đứng, phải biết ‘Tôi đang ngồi’ khi người ấy ngồi, phải biết ‘Tôi đang nằm’ khi người ấy nằm. Theo Kinh Đại Tứ Niệm Xứ, trong đoạn ‘Tỉnh Giác’, Đức Phật dạy: “Vị Tỳ Kheo phải biết áp dụng tỉnh giác khi đi tới và khi đi lui.” Tỉnh giác ở đây có nghĩa là thông hiểu chính xác những gì chúng ta đang quán sát. Để hiểu đúng những gì chúng ta đang

quán sát, hành giả phải đạt được chánh định, và muốn có chánh định, hành giả phải biết quán niệm. Vì vậy, khi đức Phật nói, ‘Này các Tỳ Kheo, hãy áp dụng tỉnh giác,’ thì chúng ta phải hiểu rằng không phải chỉ áp dụng tỉnh giác, mà còn phải áp dụng quán niệm và chánh định nữa. Như thế, đức Phật đã dạy chúng ta áp dụng chánh niệm, chnh định và tỉnh giác khi bước đi, khi ‘bước tới và bước lui.’ Do đó, kinh hành là một phần quan trọng trong tiến trình thực tập thiền quán. Trong các giáo điển, Đức Phật thường dạy về 5 lợi ích của việc đi kinh hành. Thứ nhất, người đi kinh hành sẽ có sức chịu đựng bền bỉ cho những cuộc hành trình dài. Đây là điều kiện quan trọng vào thời của Đức Phật vì thời bấy giờ Tỳ Kheo và Tỳ Kheo Ni không có phương tiện di chuyển nào khác hơn đôi chân. Là hành giả của thời buổi hôm nay bạn có thể tự xem mình như các vị Tỳ Kheo, và có thể nghĩ đến lợi ích này đơn thuần như là tăng cường sức mạnh về thể chất. Thứ nhì, trong khi đi kinh hành, hành giả phải làm gấp ba lần sự cố gắng. Cố gắng về thể chất để nhắc chân lên và phải có sự cố gắng tinh thần để tỉnh thức vào việc kinh hành. Đây là yếu tố chánh tinh tấn trong Bát Thánh Đạo được Đức Phật giảng dạy. Nếu sự cố gắng gấp ba này tiếp tục trong suốt sự chuyển động từ nhắc chân lên, đặt chân xuống và di chuyển về phía trước thì chẳng những sức mạnh thể chất được tăng cường mà sức bền bỉ liên tục của tinh thần cũng sẽ được tăng cường. Điều này rất quan trọng cho lần hành thiền sắp tới. Thứ ba, sự quân bình giữa tọa thiền và kinh hành góp phần làm tốt sức khỏe của hành giả, việc này lại giúp hành giả tiến nhanh trong tu tập. Dĩ nhiên là rất khó thực tập tọa thiền lúc bạn không có sức khỏe tốt hay lúc bệnh hoạn. Ngồi nhiều quá có thể gây ra sự khó chịu về thể chất và có thể đưa tới bệnh hoạn. Nhưng sự thay đổi tư thế và sự di chuyển trong khi đi thiền hành có thể phục hoạt các bắp thịt và kích thích sự lưu thông của máu. Điều này chẳng những giúp phục hoạt sức mạnh thể chất, mà còn giúp cho hành giả tránh được bệnh tật nữa. Thứ tư, thiền hành giúp cho việc tiêu hóa được dễ dàng. Việc tiêu hóa khó khăn sẽ đem lại nhiều bực bội khó chịu và có thể là một trở ngại trong việc tu tập. Kinh hành giúp cho việc bài tiết được dễ dàng, giảm thiểu được thụy miên và hôn trầm. Sau khi ăn và trước khi ngồi thiền, hành giả nên đi kinh hành để tránh buồn ngủ. Đi kinh hành ngay khi thức dậy vào buổi sáng là cách rất tốt để thiết lập chánh niệm và tránh được ngủ gật trong thời khóa tọa thiền đầu ngày. Thứ năm, kinh hành có thể giúp tạo nên sự định tâm lâu dài. Khi tâm tập trung vào mỗi chuyển động trong khi đi kinh hành, thì sự định tâm sẽ trở nên liên tục, mỗi bước đi tạo nên một căn bản vững chắc cho sự định tâm, và giúp cho tâm giữ được sự tập trung vào đề mục từ lúc này qua lúc khác, cuối cùng sẽ nhận chân được thực tướng của vạn hữu ở tầng mức thâm sâu nhất. Một hành giả không bao giờ chịu đi kinh hành sẽ gặp khó khăn khi tọa thiền. Nếu hành giả nào đi kinh hành đều đặn sẽ tự động có chánh niệm và chánh định trong thời khóa tọa thiền.

48. Walking Meditation

At our meditation retreats, we should first practise mindfulness in four different postures. We practise mindfulness when walking, when standing, when sitting, and when lying down. We must sustain mindfulness at all times in whatever position we are in. However, the primary posture for mindfulness meditation is sitting with legs crossed, but because the human body cannot tolerate this position for many hours without changing, we alternate periods of sitting meditation with periods of walking meditation, for walking meditation is also very important. Although it is not recorded in this sutta that the Buddha gave detailed

and specific instructions for walking meditation, we believe that he must have given such instructions at some time. Those instructions must have been learned by the Buddha's disciples and passed on through successive generations. In addition, teachers of ancient times must have formulated instructions based on their own practice. At the present time, we have a very detailed set of instructions on how to practise walking meditation. Therefore, apart from formal sitting meditation, one can perform walking meditation. Walking very slowly, one concentrate on each movement and sensation involved in lifting, moving, and placing the feet. In fact, in all daily actions sitting, standing, lying down, talking, eating or whatever, one tries to be aware of each minute action and event. By focusing the mind on the sensation of the breath in sitting meditation and on each movement in walking meditation, one becomes more aware of the richness of the present moment. In addition, one's concentration is removed from the daydreams and barrage of thoughts that feed the disturbing attitudes. In summary, even though we are practicing walking meditation, we should always focus the mind single-pointedly on a single object, the object may be physical or mental. That means our mind always fixes on a single object, the mind is totally absorbed in the object to the exclusion of all thoughts, distractions, wavering or agitation... This is exactly the same as sitting meditation. The mind remains tranquil, and one fully experiences every event in life.

Let us now discuss specifically about the practice of walking meditation. If we are a complete beginner, the teacher may instruct us to be mindful of only one thing during walking meditation: to be mindful of the act of stepping while you make a note silently in the mind, "stepping, stepping, stepping," at a slower speed than normal during this practice. At first Zen practitioners may find it difficult to slow down, but as we are instructed to pay close attention to all of the movements involved, and as they actually pay closer and closer attention, we will automatically slow down. We do not have to slow down deliberately, but as we pay closer attention, slowing down comes to us automatically. In fact, if Zen practitioners want to pay closer attention to the movements of lifting, moving forward, putting down, and pressing the ground, we have to slow down. Only when we slow down can we be truly mindful and fully aware of these movements. In fact, if we have been practicing meditation for a long time, the methods of practicing of walking meditation is very simple. First, all we need to do is to maintain mindfulness of two occurrences: stepping forward, and putting down the foot, while making the mental note "stepping, putting down." We will try to be mindful of two stages in the step: "stepping, putting down; stepping, putting down." Later, we may be instructed to be mindful of three stages: lifting the foot; moving or pushing the foot forward; and putting the foot down. Still later, we would be instructed to be mindful of four stages in each step: lifting the foot; moving it forward; putting it down; and touching or pressing the foot on the ground. We would be instructed to be completely mindful and to make a mental note of these four stages of the foot's movement: "*lifting, moving forward, putting down, pressing the ground.*" However, Zen practitioners should always remember that although we pay close attention and slow down, we may not see all of the movements and stages clearly. The stages may not yet be well-defined in the mind, and we may seem to constitute only one continuous movement. As concentration grows stronger, we will observe more and more clearly these different stages in one step; the four stages at least will be easier to distinguish. We will know distinctly that the lifting movement is not mixed with the moving forward movement, and we will know that the moving forward movement is not mixed with either the lifting

movement or the putting down movement. We will understand all movements clearly and distinctly. Whatever we are mindful and aware of will be very clear in our minds.

Sometimes, people criticize walking meditation, claiming that they cannot derive any benefits or good results from it. But it was the Buddha himself who first taught walking meditation. In the "Great Discourse on the Foundations of Mindfulness", the Buddha taught walking meditation two times. In the section called "Postures," he said that a monk knows "I am walking" when he is walking, knows "I am standing" when he is standing, knows "I am sitting" when he is sitting, and knows "I am lying down" when he is lying down. According to the Great Discourse on the Foundations of Mindfulness, in the section called "Clear Comprehension," the Buddha said, "A monk applies clear comprehension in going forward and in going back." Clear comprehension means the correct understanding of what one observes. To correctly understand what is observed, a yogi must gain concentration, and in order to gain concentration, he must apply mindfulness. Therefore, when the Buddha said, "Monks, apply clear comprehension," we must understand that not only clear comprehension must be applied, but also mindfulness and concentration. Thus the Buddha was instructing meditators to apply mindfulness, concentration, and clear comprehension while walking, while "going forward and back." Walking meditation is thus an important part of this process.

In Buddhist Scriptures, the Buddha always described five additional, specific benefits of walking meditation. First, one who does walking meditation will have the stamina to go long journeys. This is important in the Buddha's time, when Bhiksus and Bhiksunis (monks and nuns), had no means of transportation other than their feet and legs. As a meditation practitioner today can consider yourself to be Bhiksus, and can think of this benefit simply as physical strengthening. Second, during walking meditation, practitioner must triple his effort. Mechanical effort is needed to lift the foot and there is also the mental effort to be aware of the walking movement. This is the factor of right effort from the Eightfold Noble Path taught by the Buddha. If this triple effort continues through the movements of lifting the foot, placing it down and moving it forward, it will strengthen not only the physical strength, but also the mental strength. This is very important for the next meditation session. Third, the balance between sitting and walking meditations contributes to good health, which in turn speed up the progress in cultivation. Obviously it is difficult to practice sitting meditation when you don't have good health or when you are sick. Too much sitting can cause many physical discomfort and can lead to illnesses. But the shift of posture and movements of walking meditation revive the muscles and stimulate circulation. This does not only help you revive your physical strength, but it also help you prevent illness. Fourth, walking meditation assists digestion. Improper digestion produces a lot of discomfort and thus a hindrance to practice. Walking meditation helps keep the bowels clear, minimizing slth and torpor. After a meal and before sitting, practitioner should do a good walking meditation to prevent drowsiness. Walking as soon as one gets up in the morning is also a good way to establish mindfulness and to avoid nodding head in the first sitting of the day. Fifth, walking meditation can help build durable concentration. As the mind works to focus on each movement during the walking session, concentration becomes continuous. Every step builds the firm foundation for concentration, and helps the mind stay with the object from moment to moment, eventually to reveal the true nature of reality at the deepest level. A practitioner who never does walking meditation will have a difficult time getting anywhere when he or she sit down on the sitting

meditation. But one who is diligent in walking meditation will automatically carry strong mindfulness and firm concentration into sitting meditation.

49. Thiền Chỉ

Tiếng Phạn Tam Ma Địa có nghĩa là trạng thái tâm vắng lặng, là một phương pháp huấn luyện tâm tập trung tư tưởng. Thiền Tam Ma Địa liên quan tới việc gom tâm vào một điểm. Thiền Chỉ là một trong hai phương pháp chính của Thiền, nó được định nghĩa bằng lắng dịu hay làm cho cái tâm sinh động nghỉ ngơi, hay làm cho tâm gắn vào một chỗ, một vị trí nào đó. Thiền chỉ lo việc dẹp bỏ vọng, hơn là quán chiếu. Khi thân thể chúng ta nghỉ ngơi thì chúng ta gọi đó là “chỉ”; khi tâm chúng ta quán chiếu để thấy rõ vấn đề thì chúng ta gọi đó là “quán.” Một trong bảy tên gọi của thiền định (thu nhiếp tâm vào một duyên, xa lìa mọi tán loạn; trong các cảnh nhiễm tịnh mà tâm không vọng duyên). Tam Ma Địa còn là sự yên tĩnh lâu dài của tinh thần được thực tập trong trường phái Yogachara và bây giờ được các sư Tây Tạng thực tập như một hệ thống thiền định tổng thể. Sự nhất tâm, một trong yếu tố tinh thần trong thiện thức. Tuy nhiên, Samatha hàm nghĩa rút lui thụ động trong khi Vipassana (minh sát) hàm nghĩa thực hiện tích cực qua thiền tập, làm ngưng bật những trở ngại. Những trở ngại trong khi phát triển Samatha được vượt qua trong 9 giai đoạn tinh thần, sáu sức mạnh và bốn hoạt động tâm thần. Thiền chỉ là thiền vắng lặng. Hành thiền theo bốn mươi đề mục nhằm mục đích đạt được tâm vắng lặng. Sự bình an do chế ngự được một số phiền não và chướng ngại. Khi các cơ quan trong người nghỉ ngơi là chỉ, đối lại với “quán” là tâm trí nhìn thấu suốt rõ ràng. Thiền Chỉ được diễn tả như là Xa-Ma-Tha hay Tam Ma Địa, có nghĩa là dẹp yên tâm loạn động, hay là để cho tâm yên định, dừng ở một chỗ. Tâm định chỉ ư như xức, khác với “quán” là xác nghiệm bằng chứng cứ. Chỉ là dẹp bỏ các vọng niệm, còn quán dùng để chứng nghiệm chân lý. “Samatha” là từ Bắc Phạn, có nghĩa là tâm đang dừng nghỉ một điểm trên đối tượng mà không có nhiều tư duy khởi lên và tâm trở nên ổn định và yên tĩnh. Nói cách khác, trong thiền chỉ, tâm dừng nghỉ trong sự yên tĩnh. Giữ tâm trên một điểm không phải là thiền chỉ, vì thiền chỉ đúng nghĩa, đối tượng mà chúng ta tập trung phải là điều gì đó tích cực. Thiền chỉ được áp dụng để ngăn chặn quá nhiều tư duy khởi lên. Chúng ta có thể nghĩ rằng thiền chỉ là một trạng thái không có tự tưởng. Không phải như vậy, trong thiền chỉ tâm rất yên tĩnh, rất vững chắc và trong sáng đến nỗi nó có thể phân biệt hết thấy thế giới hiện tượng và thấy mọi sự vật hết sức rõ ràng. Tính rõ ràng này được Phật giáo gọi là “Minh Sát” hoặc sự nhìn thấu bên trong sự vật, được phát triển qua thiền chỉ. Theo Kinh Bảo Vân, tâm chúng ta có nhiều tư duy, chúng ta không thể tập trung trên đối tượng của chú ý. Nếu tâm có thể tập trung tại một điểm mà không có sự xao lãng là chúng ta đang có thiền chỉ. Trong thiền chỉ, tâm được liên tục hướng vào bên trong để nó trở nên yên tĩnh, và tất cả những xao lãng bên ngoài đều được dẹp yên. Trở ngại chính của thiền chỉ là những xao lãng bên ngoài như cảnh tượng, âm thanh và vị giác. Sự phát triển của chỉ xảy ra khi tâm hướng vào bên trong một cách liên tục và một cách tự nhiên dừng nghỉ trong trạng thái đó. Thiền Chỉ đặt liên hệ giữa tinh thần và đối tượng, phục hồi sự chú tâm, và chú tâm liên tục. Trong Thiền Chỉ chỉ có sự thanh thản không cố gắng. Có sáu sức mạnh của Thiền Chỉ: Nghe học thuyết, suy nghĩ, sức chú tâm, hiểu rõ, tập trung năng lượng, và lòng tự tin tự nhiên.

Theo Sư Khenchen Thrangu trong “Sự Thực Hành về Thiền Chỉ và Thiền Quán”, có ba loại căn bản của Thiền Chỉ trong mối quan hệ với đối tượng của Thiền. **Thứ nhất là Thiền với một đối tượng bên ngoài.** Lúc đầu chúng ta cần một đối tượng để thiền giống như một đũa tre cần học mẫu tự trước khi đọc một quyển sách. Chúng ta có thể đặt trước mặt mình một miếng ván hay một cục đá nhỏ và tập trung tư tưởng trên đó. Để cho tâm được ổn định, chúng ta bắt đầu sự chú ý của chúng ta trên một đối tượng, trước tiên là một đối tượng ô nhiễm, rồi sau đó giới thiệu một đối tượng tinh khiết giống như một hình tượng của Đức Phật hoặc dấu hiệu của một vị thần, hoặc một âm tiết đặc biệt. Mục đích của sự thiền định trên một đối tượng là sự dừng nghỉ của tâm trên đối tượng đó để phát triển sự tập trung. **Thứ nhì là Thiền không với một đối tượng bên ngoài.** Lúc đầu chúng ta tu tập thiền với một đối tượng và dần dần chuyển đến thiền không có đối tượng bên ngoài, mà tâm hướng vào bên trong, tập trung trên hình ảnh của Đức Phật với hình thức của một vị thần Yidam giống như hình ảnh của Đức Quán Thế Âm trong Mật giáo. Chúng ta có thể hình dung hình ảnh ấy trên đầu, trước mặt, hay mừng tượng chính thân thể của mình là vị thần ấy. Nên nhớ mục đích của thiền không phải là để đơn thuần nhìn trừng trừng vào một hình ảnh, mà là tập trung vào hình ảnh để tâm mình trở nên tĩnh mịch và ổn định. **Thứ ba là Thiền ở trên bản chất tự nhiên của mọi sự vật.** Ngừng nghỉ trong bản chất có nghĩa là tâm không được tập trung trên bất cứ thứ gì, mà là ngừng nghỉ trong một trạng thái không dao động và ổn định hoàn toàn. Nghĩa là chúng ta không xử dụng bất cứ năm thức nào của các thức không có khái niệm mà chúng ta đã từng kinh nghiệm một thị giác, âm thanh, mùi hương, vị nếm, hoặc cảm giác xúc chạm nơi thân thể. Ngược lại, chúng ta chỉ lưu ý đến hai loại thức: ổn định và không ổn định. Trong các thức không ổn định, thường được gọi là ý thức, bao gồm tất cả các loại tư duy khởi lên, có lúc chúng ta có cảm giác bị kích động và thích thú, lúc khác chúng ta chúng ta lại thấy chán ghét và không hạnh phúc. Đây là loại thức bình thường của đa số chúng ta. Thức ổn định là loại thức hoàn toàn không bị ảnh hưởng bởi những tư duy tốt xấu, các kinh nghiệm vừa ý hoặc không vừa ý. Như vậy chúng ta thiền với thức thứ sáu, gọi là ý thức bởi vì thức này có quan hệ với các khái niệm. Nó liên quan với quá khứ, hiện tại, tương lai, tốt, xấu, cũng như tất cả các phiên não khác nhau, vân vân. Căn gốc của tất cả các thứ phiên não này là ý thức, vì chính nó là căn gốc của tất cả các tư duy và khái niệm. Vì vậy, trong thiền chúng ta kiểm soát ý thức vì thức này nó kinh nghiệm hết thấy các tư duy, ảo tưởng, và các cảm thọ. Chúng ta phải kiểm soát ý thức lúc nó nhận biết sự vật khác bên ngoài (khi tâm hướng ngoại và suy nghĩ) và ngay cả lúc nó nhận biết về tự ngã (sự nhận biết hết sức trực tiếp về điều gì chúng ta đang tư duy). Khi chúng ta tu tập thiền, ý thức của chúng ta đang được hấp thụ sang thức căn bản. Hãy để cho những tư duy khởi lên rồi cũng dừng nghỉ lại trong tâm vì chúng chỉ là trò chơi hoặc sự biểu lộ của tâm mà thôi; cũng giống như những đợt sóng trong đại dương lớn mạnh lên khi trời lộng gió; đến khi trời yên lặng thì những đợt sóng cũng chìm xuống và đại dương lại trở về trạng thái yên tĩnh. Mục tiêu tối hậu của thiền chỉ là làm sao cho ý thức được yên tĩnh và không có tư duy nào xuất hiện để tâm trở nên ổn định và thư giãn.

49. *Tranquility of Mind*

Samatha is a method of training the mind to develop concentration. Samatha meditation is concerned with producing a one-pointed mind. Samatha is one of the two main methods of

meditation, which is defined as silencing, or putting to rest the active mind, or let the mind fixed on one place, or in one position. It differs from “contemplation” which observes, examines, etc. Samatha deals with getting rid of distractions, rather than contemplation. When our physical body is at rest, it is called “samatha”; when the mind is seeing clearly, it is called “contemplation.” One of the seven names for meditation. Samatha also means quieting, ceasing, tranquility or serenity comes from the literature of Yogachara school and were put into practice in Tibet as a unified system of meditation. One-pointedness of mind, one of the mental factors in wholesome consciousness; however, samatha (tranquility of mind) rather in the negative sense of withdrawal. Vipassana is a more positive achievement (the quietude achieved) through the practice of dhyana, to cause subjugation or cessation of troubles. The various obstacles that encounter the development of shamatha are overcome through nine stages of mind, six powers and four mental activities. Meditation on tranquility, a method of contemplation on forty objects to acquire the mind of tranquility. Physical organism is at rest, in contrast with contemplation is when the mind is seeing clearly. Samatha is a kind of dhyana described as samadhi; it is defined as silencing, or putting to rest the active mind, or auto-hypnosis. The mind is centered or the mind steadily fixed on one place, or in one position. It differs from “contemplation” which observes, examines, sifts evidence. Samadhi or samatha has to do with getting rid of distraction for moral ends; it is abstraction, rather than contemplation. “Samatha” is a Sanskrit term for the state of mind where the mind is actually resting one-pointedly on an object so that not many thoughts arise and the mind becomes very stable and calm. Keeping the mind one-pointed is not samatha meditation because in true samatha, the object one focuses on should be something positive. We might think that “Samatha” is a state of no thoughts. This is not correct because in “Samatha Meditation” the mind is very calm, stable and clear so that it can distinguish and discriminate between all phenomena and see everything as very distinct. This clarity is called “Vipasyana”, or insight, and is developed through samatha. According to the Cloud of Jewels Sutra, our mind has many thoughts. It cannot focus on the object of attention because of the distraction of thoughts. If our mind can focus one-pointedly without this distraction, we have samatha meditation. In Samatha the mind is continuously focused inward so that it becomes very peaceful and all external distractions are pacified. The main obstacle to samatha is external distractions such as sight, sound, and taste. The development of samatha occurred when the mind is continuously turned inward and naturally rests in that state. Relationship between the mental state and the object, re-establishment of attention, and uninterrupted attention, and dwelling effortlessly. Six powers of Samatha: Hearing the teaching, reflection, power of attention, clear comprehension, concentrated energy, and natural confidence.

According to Master Khenchen Thrangu in “The Practice of Tranquility and Insight”, there are three basic kinds of samatha meditation in relation to the object of meditation. ***First, meditation with an external object.*** In the beginning we need an object to meditate on in the same way that a child needs to learn the alphabet before reading a book. We can place in front of us a piece of wood or stone that is small and focus our mind on it. To develop mental stability we begin with our attention on an object, first an impure object, and later you introduce a pure object such as a statue of the Buddha or a deity’s insignia or a special syllable. The purpose of meditation on an object is just to rest our mind on it to develop concentration. ***Second, meditation without an external object.*** In the beginning we meditate

with an object and gradually move on to meditate without an object. The mind turns inward and focuses on a mental image of the Buddha in the form of a Yidam deity such as Avalokitesvara in Tibetan Buddhism. We can imagine to place the image mentally above our body, or visualize it in front of us, or visualize that our own body is the deity. Remember the purpose of meditation is not to simply stare at the image, but to focus the mind on the image so the mind will become still and stable. *Third, meditation on the essential nature of things.* Meditation by just resting in the essence means the mind is not focused on anything, but rests in a completely stable and unwavering state. It is to say we do not use any of the five non-conceptual consciousnesses that are used to experience a sight, sound, smell, taste, or body sensation. On the contrary, we only pay attention to two mental consciousnesses: unstable and stable mental consciousnesses. In the unstable consciousness, often called the mental consciousness, all kinds of thoughts arise and at times we feel attraction and happiness, other times dislike and unhappiness. This is the normal consciousness of the majority of us. The stable consciousness is the one that remains completely unaffected by good or bad thoughts, pleasant or unpleasant experiences. Therefore, we meditate with the sixth consciousness, called the mental consciousness because this consciousness deals with concepts. It is involved with the past, present, future; good and bad; all the different afflictions; and so on. The root of all these is mental consciousness, for it is the root of all thoughts and concepts. Therefore, in meditation we control the mental consciousness that experiences all thoughts, delusions, and feelings. We must control our mental consciousness in both knowledge of others (occurs when the mind turns outward) and knowledge of ourselves (the very direct knowledge of what we are thinking). When we are meditating, the mental consciousness is being absorbed into the basic or ground consciousness. Let thoughts come and go by themselves in our mind for they are just the play or manifestation of the mind in the same way that the waves are a manifestation of the sea. When it is windy, the waves in the ocean increase; when it is calm, the waves subside and the ocean becomes stable and calm. The ultimate goal of samatha is having the mental consciousness to become still and thoughts disappear with the mind becoming stable and very relaxed.

50. Sự Liên Hệ Giữa “Chỉ” và “Quán”

Thiền Chỉ là căn bản cho tất cả thiền định. Tất cả các trạng thái thiền định, bao gồm thiền quán (vipasyana), đều thoát thai và phụ thuộc vào thiền chỉ. Khi chúng ta đạt được Chỉ, chúng ta không ở trong trạng thái hôn trầm hoặc trạo cử. Khi thiền chỉ được phát triển, chúng ta hoàn toàn loại bỏ tâm trạo cử; ngược lại, lúc đó tâm chúng ta có năng lực thẩm tra hoặc phân tích sự vật hiện tại. Loại bỏ tâm trạo cử dẫn đến sự nhận thức mọi sự vật rõ ràng và minh bạch. Nói cách khác, chúng ta đang đi vào thiền quán. Cơ sở của Thiền Minh Sát là trạng thái tam muội, một trạng thái thiền định không có các tư duy và khái niệm. Bản chất nguyên thủy của nó là cắt ngang tất cả những khái niệm sai lầm, không đúng, và sự hiểu lầm mà chúng ta có thể có. Căn bản của thiền minh sát là sự hiểu biết rõ ràng về sự vắng mặt của bản ngã. Một khi chúng ta đã phát triển được sự hiểu biết về vô ngã, chúng ta phải có khả năng trụ trên sự hiểu biết này một cách thư giãn hoàn toàn. Sự hợp nhất về sự ổn định

của tâm (thiền chỉ) và sự nhìn thấu được bên trong sự vật (thiền quán) xảy ra khi tâm dừng nghỉ và yên tĩnh, không phải trong trạng thái bình thường, mà trong trạng thái trí tuệ.

50. The Relationships Between "Samatha" and "Vipasyana"

Samatha is the basis for all meditation. All meditative states, including Vipasyana, come from and depend on the development of samath. When one achieves samatha, one is not in a state of dullness or stupor. When samatha is developed, one eliminates distracting thoughts that keep one from being able to examine or analyze things. Removing the distraction of thoughts leads to perceiving things very clearly and distinctly. In other words, one is approaching "Vipasyana". The basis of Vipasyana meditation is a state of samadhi, a meditation state without thoughts and concepts. Its primary quality is that it cuts through all the misconceptions, inaccuracies, and misunderstandings we might have. The basis of vipasyana meditation is the definite understanding of the absence of self. Once we have developed the understanding of "No-self", we must be able to rest on it, and completely relaxed. The union of the stability of mind (samatha) and of insight (vipasyana) occurs when the mind is at rest and still, not in the ordinary way, but in the wisdom.

51. Sự Thư Giãn Cho Người Tại Gia

Thư giãn có nhiều cái lợi. Nó có thể giúp cho chúng ta cảm thấy thoải mái hơn, suy nghĩ rõ ràng hơn, và xả bỏ đi những triệu chứng bức bối khó chịu của sự căng thẳng thần kinh, như là nhức đầu và sự co thắt nơi các cơ thịt. Hoặc bạn phải nghỉ ngơi sau một ngày căng thẳng, hoặc bạn phải chế ngự sự căng thẳng thần kinh của bạn một cách dài hạn. Một buổi thực tập thư giãn có thể rất có hiệu quả trong việc giúp bạn lấy lại trạng thái bình thản hơn. Có nhiều cách thư giãn. Tuy nhiên, ba bước kể sau đây là những bước đơn giản và lợi lạc nhất cho những người tại gia bận bịu công việc nhất: thở vào thật sâu, thư giãn các cơ thịt, đoạn thở ra thật dài, trong trạng thái hoàn toàn thư giãn. Làm như vậy khoảng chừng 10 lần. Khi thực tập những bước này, tránh bị xao lãng là việc rất quan trọng đối với bạn. Bạn nên cố gắng thực tập một hay hai lần trong một ngày, mỗi lần khoảng 20 phút. Mặc dầu bạn phải mất từ 2 đến 3 tuần lễ để phát triển những kỹ thuật thư giãn, nhưng một khi bạn đã huấn luyện tâm bạn thư giãn, bạn sẽ có khả năng tạo ra những cảm giác thư giãn đáng khích lệ.

Thân thể của bạn phản ứng lại với những tư tưởng hay tình trạng căng thẳng. Từ từ thư giãn nơi cơ thịt có nghĩa là làm căng lên rồi buông thả mỗi cơ thịt nhằm tạo ra một cảm giác thư giãn sâu hơn. Việc này có thể giúp bạn giảm thiểu được sự căng thẳng nơi bắp thịt cũng như trạng thái lo âu. Lựa chỗ nào mà bạn có thể co duỗi thật thoải mái, như trên một cái đệm hay sàn nhà có lót thảm. Bạn nên căng các nhóm cơ thịt khoảng từ 5 đến 10 giây đồng hồ, căng cho cứng nhưng không đến độ quá câu thúc như bị chuột rút. Sau đó buông xả hoàn toàn và thư giãn từ 10 đến 20 giây.

Trước khi Thư Giãn: Nắm chặt bàn tay lại. Duỗi thẳng cánh tay và co lại nơi cổ tay. Nắm chặt bàn tay lại thành nắm tay, rồi co giãn hai tay ra vào. Cơ hai đầu và phần trên cánh tay. Nhún hai vai. Nhún mào thật sâu. Nhắm mắt lại càng nhắm chặt càng tốt (với những ai mang contact-lens, nên tháo ra trước khi tập). Gò má và cằm, nhấn mặt từ lỗ tai này đến lỗ tai kia. Chung quanh miệng, bặm môi thật chặt. Phía sau phần cổ, tì đầu thật mạnh vào đệm

hay sàn nhà. Phía trước cổ, chạm cầm vào ngực. Thở vào thật sâu, giữ lại một chút, rồi thở ra. Ẽnh lưng lên khỏi sàn.

Bắt đầu Thư Giãn: Ngồi thật yên lặng tại một nơi thật thoải mái, mắt nhắm lại. Sự thở sâu vào có thể mang lại cảm giác an lạc khi bạn có chủ đích như vậy. Việc này có thể giúp bạn buông xả những căng thẳng và lo âu và tập trung một cách yên lặng vào những giây phút hiện tại. Bạn có thể đặt hai bàn tay trên bụng khi thở vào cho không khí vào xuống tận đơn điền (phần dưới rún), làm cho bụng bạn giãn nở ra và làm cho bạn có cảm giác như phần này đang đẩy nhẹ vào hai tay của bạn. Toàn phần bụng của bạn phải thư giãn hoàn toàn. Đoạn bạn dè nhẹ hai bàn tay lên phần bụng khi bạn thở ra. Nếu thích, bạn có thể tưởng tượng một cái bong bóng trong phần bụng của bạn đang xẹp từ từ khi bạn thở ra. Thực tập như vậy vài lần. Sau đó thở bạn lại thở vào thật sâu và thật chậm, tưởng tượng cơ thể bạn đang buông bỏ những căng thẳng khi bạn thở ra, bạn tự nhủ: “Tôi đang từ từ thư giãn và an lạc hơn.” Bạn nên mặc quần áo rộng, thoải mái và tìm một nơi yên lặng để thực tập. Bắt đầu thực tập chừng khoảng một hay hai phút. Từ từ tăng dần lên 5 phút, thực tập như vậy năm bảy lần một ngày. Lúc ban đầu, thay vì ngồi bạn có thể sẽ cảm thấy dễ chịu nếu nằm trên giường hay trên sàn nhà để tập thở. Nằm ngửa, hai chân cong lên và hai bàn chân đặt thế nào cho thoải mái đối với bạn là được. Khi nằm xuống, nên tránh đừng nằm trên gối, giữ cho chân thẳng, hơi dang ra một chút, hai tay buông thõng dọc hai bên thân mình, mắt nhắm lại, nhưng không nên suy tư sâu xa, hãy để cho tâm thư giãn, nhưng không phóng tâm đi đâu cả. Hãy để cho các cơ bắp trong thân thể nghỉ ngơi, hoàn toàn nghỉ ngơi trong vài phút. Có lúc chúng ta ngủ quên đi một vài phút, sau khi tỉnh giấc chúng ta sẽ cảm thấy thoải mái dễ chịu. Chúng ta có thể nghỉ ngơi như vậy, không những chỉ trong những giờ hành thiền, mà trong bất cứ lúc nào chúng ta cảm thấy mệt mỏi hay cảm thấy cần phải nghỉ ngơi.

Nếu bạn cảm thấy đầu bị choáng váng hay lâng lâng, hoặc cảm thấy lo lắng, có thể bạn đã thở vào quá dài hay quá nhanh so với hơi của bạn. Nếu vậy, bạn nên ngưng thực tập thì triệu chứng này sẽ biến mất. Bạn cũng nên nhớ rằng thở vào và thở ra bằng mũi có thể giúp bạn tránh được sự tăng thông khí trong phổi quá nhanh. Khi đã có tiến triển, bạn nên thực tập thở sâu trong nhiều bối cảnh khác nhau, thí dụ như tại bàn viết, trong khi sắp hàng chờ đợi, hoặc ngay cả khi bạn đang xem truyền hình. Bạn nên kiên nhẫn và nhẹ nhàng với chính bạn. Tính thức nơi hơi thở. Thở chậm và đều, tập trung vào hơi thở nơi phần bụng dưới chứ không phải nơi ngực (vì thở chỉ tới ngực là thở quá cạn). Với từng hơi thở ra, bạn có thể niệm hồng danh Phật (hay nói bất cứ chữ gì hay từ gì mà bạn thích) niệm thâm hay niệm lớn tùy thích. Bạn có thể lựa chọn, thay vì tập trung vào việc niệm danh hiệu, bạn có thể nhìn vào một vật gì đó. Những thao tác này có thể giúp bạn làm cho tâm không xao lãng. Tiếp tục như vậy từ 10 đến 20 phút. Khi vọng tưởng đi vào tâm bạn, đừng chạy theo chúng. Hãy để chúng tự trôi dạt đi. Bạn nên ngồi yên lặng và đừng lo bạn có thành công trong việc thư giãn sâu hay không. Điểm chủ yếu ở đây là bạn phải duy trì sự thụ động, phải để cho những vọng tưởng tự trôi dạt đi như những lọn sóng trên bãi biển. Thực tập từ 10 đến 20 phút, một hay hai lần mỗi ngày, đừng nên tập sau khi ăn ít nhất là hai tiếng đồng hồ. Khi bạn đã quen thì phản ứng thư giãn sẽ tự nhiên đến mà không cần dụng công nhiều cho lắm.

Kinh Hành sau khi Thư Giãn: Khi ngồi thư giãn một lúc lâu hành giả có thể cảm thấy tay chân mỏi mệt hay đau nhức, và thấy cần được thoải mái đôi chút. Chừng đó hành giả có thể bắt đầu đứng dậy để đi kinh hành. Hành giả đi thật chậm và không cần để ý đến hơi thở nữa, mà phải để ý đến từng bước chân. Nếu tâm chúng ta rong ruổi thì kéo nó trở về với oai

nghe đi mà không cần dính mắc vào những ý nghĩ nào khác. Nếu hành giả ngừng lại và nhìn chung quanh, tâm lúc nào cũng phải tỉnh thức và nhận biết rõ ràng là mình đang làm gì. Khi chân chạm đất ta biết chân ta đang chạm đất. Đi bộ cũng là một cách thực tập chánh niệm. Khi chúng ta đang theo một thời khóa thiền chúng ta phải cố gắng luôn tỉnh giác ở mọi nơi. Khi ngồi, khi đi, khi làm việc, khi ăn, uống, nói, cười, mặc quần áo, hay ngay cả khi chúng ta không nói, vân vân, chúng ta phải luôn tỉnh thức. Nếu chân tay chúng ta bị tê trong lúc ngồi thiền, tự nhiên chà xát và co duỗi chúng cho thoải mái.

51. Relaxation for Laypeople

Relaxation has many benefits. It can help you feel better, think more clearly, and relieve unwanted symptoms of stress, such as headaches and tight muscles. Whether you want to take a break from a stressful day or better manage your stress for the long-term, a regular practice of relaxation can be very effective in returning to a calmer state. There are many ways to relax. The three steps discussed here are among the simplest and most beneficial for busiest laypeople: deep breathing-in, progressive muscle relaxation, and then long breathing-out in a completely relaxed manner. Repeat over and over about ten times. When learning these skills, it is important to remove yourself from all outside distractions. try to practice once or twice a day for ten to twenty minutes per session. Although it may take two to three weeks to fully develop these skills, once you have trained your mind and body to relax, you will be able to produce the same relaxed feelings on the spur of the moment.

The body responds to tense thoughts or situations with muscles tension, which can cause pain or discomfort. Progressive muscle relaxation means tensing and releasing each muscle group to create a deeper sense of relaxation. It can reduce muscle tension as well as general mental anxiety. Pick a place where you can stretch out comfortably, such as on a pad or carpeted floor. Tense each muscle group for five to ten seconds, hard but not to the point of cramping. Then completely release the muscle and give yourself ten to twenty seconds to relax each muscle group a little more each time you do this exercise.

Before relaxation: Clench them. Extend forearms and bend hands back at the wrist. Biceps and upper arms. Clench hands into fists, bend arms at elbows. Shrug the shoulders. Wrinkle forehead into a deep frown around the eyes and bridge of nose, close eyes as tightly as possible (for those who wear contact lens, remove them before beginning this exercise). Cheeks and jaws, Grin from ear to ear around the mouth, press lips together tightly. Back of the neck, press head back against the pad or supporting floor. Front of the neck, touch the chin to the chest. Take a deep breath and hold it, then exhale. Arch the back up and away from support surface.

Start to Relax: Sit quietly in a comfortable position with eyes closed. Deep breathing-in can bring about a feeling of calm when it is purposefully done. It can help you let go of stress and worries and focus quietly on the present moment. Place both hands on lower part of your stomach and breathe in so that the incoming air expands your belly and gently pushes against your hands. Your stomach muscles should be completely relaxed. Then, gently push with your hands as you exhale slowly. If you prefer, imagine a balloon in your stomach that inflates when you inhale and deflates when you exhale. Practice this several times. Finally, breathe in deeply and slowly, and then try to imagine the tension and stress leaving your body

as you exhale while mentally saying to yourself, “I am becoming more and more relaxed and calm.” Wear loose, comfortable clothing and find a quiet, relaxing place to practice. Start practicing for just one to two minutes. Slowly increase your practice time up to five minutes. practice several times a day. In the beginning, instead of sitting, you might find it helpful to practice deep breathing while lying down on your bed or on the floor. Lie on your back, bend your knees and place your feet comfortably apart. Lie on our back on a flat surface, and try to avoid using a pillow or cushion under our head. Keep our legs stretched out slightly apart and arms loosely by our sides, keep our eyes shut, do not go to deep thinking, but allow your mind to relax, and not wander. Relax each muscle, be completely relaxed for a few minutes. At times, we may slightly fall asleep for a couple of minutes, at the end of the relaxation, get up feeling fit. We could do this type of relaxation, not only during the meditation hours, but also at any time we feel fatigued or when we have the inclination to relax.

If you feel light-headed, dizzy, or anxious, you may be breathing too deeply or too quickly. If this happens, stop practicing for a moment and breathe normally until the symptoms pass. Also remember that inhaling and exhaling through your nose can help prevent hyperventilation. As you progress, practice deep breathing in a variety of settings, i.e., sitting at your desk, waiting in line, or even when you are watching television, etc. Be patient and gentle with yourself. Become aware of your breathing. Breathing slow and steady, concentrate on breathing from your abdomen and not from your chest. With each exhalation, you can recite the Buddha’s name (or any other word or phrase that you like) silently or aloud. As an option, instead of focusing on a recitation, you may choose to fix your gaze on a stationary object. These manoeuvres can help you to shift your mind away from distracting thoughts. Continue this from 10 to 20 minutes. As distracting thoughts enter your mind, do not follow them. Just allow them to drift away. You should sit quietly and do not worry whether you are successful in becoming deeply relaxed. The key to this exercise is to remain passive, to let distracting thoughts slip away like waves on the beach. Practice for 10 to 20 minutes once or twice a day, but not within two hours after a meal. When you have set up a routine, the relaxation response should naturally come with little effort.

Walking after Relaxation: If we do our sitting in relaxation for a considerable time, we may feel fatigued, we may need to ease our aching limbs a little bit. Then we can start our walking meditation. Walk slowly mindful of the movements, now we need not think of the breath but become aware of the walk. If our mind wanders give attention to our walking without getting involved in other thoughts. If we stop, turn or look around, be mindful and apply clear comprehension. When our foot touches the earth we get the sensation, become aware of it. Walking is also an exercise in mindfulness. When we are following a meditation course let us try to be mindful always everywhere. When sitting, standing, walking, working, eating, drinking, talking, laughing, wearing clothes, or even when we are silent, etc., let us be always mindful. If our limbs get numbed while in meditation, rub and stretch them.

52. Giữ Cái Tâm ‘Không’ Trong Cuộc Sống Hằng Ngày

Qua thiền quán, chúng ta sẽ có được cái tâm ‘không’, không có Phật, không có Pháp, không có tốt, không xấu, không giống, không khác, không sắc, không không, không có bất cứ

thứ gì trong đó. Đây chính là cái tâm hoàn toàn trống rỗng, chứ không phải là vô minh. Tâm trống rỗng là tâm không sanh diệt. Nên giữ cái tâm này mọi lúc mọi nơi. Nếu chúng ta giữ cho được cái tâm này, thấy như không thấy, nghe như không nghe, làm như không làm. Đây là cái tâm không vướng mắc vào suy nghĩ. Chúng ta dùng mắt nhưng không chấp vào mắt. Chúng ta dùng miệng, nhưng không chấp trước vào miệng. Khi chúng ta giữ được cái tâm sáng suốt, thì đỏ là đỏ, trắng là trắng, không hơn không kém. chỉ có đỏ, chỉ có trắng, thế thôi. Đắc cái gì khi không có cái để đắc. Hành giả chân chánh nên luôn nhớ rằng trước khi suy nghĩ thì không có văn tự và cũng không có ngôn ngữ cho cái gọi là chứng đắc. Nếu chúng ta giữ được cái tâm trước khi suy nghĩ, thì tự nhiên rõ ràng không thể chứng đắc với không có cái gì để chứng đắc. Một khi chúng ta có thể trụ vào chỗ hoàn toàn sáng suốt đoạn trừ mọi vọng tưởng và không rơi vào hôn trầm, đây là tọa. Khi trong và ngoài như một, không một hoàn cảnh nào có thể gây trở ngại cho chúng ta, đây là thiền. Khi chúng ta thông hiểu việc tọa thiền, đồng nghĩa với chúng ta hiểu chính mình. Trong tâm chúng ta là thanh kiếm kim cang. Nếu chúng ta muốn hiểu được chính mình, hãy lấy thanh kiếm ấy mà cắt đứt mọi thứ tốt xấu, dài ngắn, đến đi, cao thấp, vân vân. Hãy cắt đứt mọi thứ, đó mới đích thực là thiền. Trong cuộc sống bận rộn hôm nay, nếu chúng ta không có thì giờ thiền tọa, chúng ta nên hiểu rằng chân chánh ‘tọa’ có nghĩa là cắt đứt mọi vọng tưởng và giữ cái tâm bất động. Chân chánh thiền có nghĩa là trở nên trong sáng. Lời hay ý đẹp ngồi kiên cố là quan trọng. Nhưng vướng mắc vào những thứ này rất nguy hiểm, vì nếu vướng mắc vào chúng, chúng ta sẽ không thể nào hiểu được cái chân chánh thiền tọa. Nếu chúng ta không suy nghĩ thì chúng ta và hành động của mình là một. Khi uống trà, chúng ta chính là trà mà chúng ta đang uống. Khi sơn, chúng ta chính là cái cọ mà chúng ta đang dùng để sơn. Không suy nghĩ là trước khi suy nghĩ. Chúng ta là toàn bộ vũ trụ; vũ trụ là chúng ta. Đây chính là tâm thiền, tâm tuyệt đối. Nó vượt trên cả không gian và thời gian, vượt trên đối đãi nhị nguyên giữa ta và người, giữa tốt và xấu, giữa sống và chết. Chân lý chỉ là như vậy đó. Vì vậy, khi một người đang uống trà, cả vũ trụ hiện hữu trong tách trà ấy. Đức Phật dạy: “Khi tâm thanh tịnh thì toàn thể vũ trụ thanh tịnh. Khi tâm ô nhiễm thì toàn thể vũ trụ nhiễm ô.” Hằng ngày chúng ta gặp những người bất hạnh. Khi tâm của họ buồn, mọi vật mà họ thấy, nghe, ngửi, nếm và xúc chạm đều buồn, toàn thể vũ trụ đều buồn. Khi tâm vui, toàn thể vũ trụ vui. Nếu chúng ta ham thích cái gì thì chúng ta bị dính mắc vào cái đó. Nếu chúng ta loại bỏ nó chỉ vì chúng ta không ưa thích nó. Bị dính mắc vào một thứ gì có nghĩa là thứ đó trở thành chướng ngại trong tâm của chúng ta. Cái tâm này giống như biển cả, trong đó tất cả những dòng chảy đổ vào, dòng Ấn hà, dòng Cửu Long, dòng Hằng Hà, nước của Ấn Độ, nước của Việt Nam, nước sạch, nước dơ, nước mặn, nước sạch. Biển không nói, nước của ông dơ, ông không được chảy vào tôi. Biển chấp nhận tất cả các dòng nước và hòa trộn chúng thành biển. Vì vậy, nếu chúng ta giữ tâm Phật, thì tâm của chúng ta sẽ như biển lớn. Đây là biển cả của sự giác ngộ. Hành giả tu thiền nên nhớ động và tịnh là do suy nghĩ của chúng ta tạo ra. Nếu chúng ta suy nghĩ cái gì đó động thì nó động, nghĩ tịnh thì nó tịnh. Động là không động, tịnh là không tịnh. Chân tịnh là không tịnh mà cũng không động. Nếu chúng ta lắng nghe những âm thanh giữa phố chợ với một cái tâm trong sáng mà không có bất kỳ một khái niệm nào, thì những âm thanh này chỉ là âm thanh chứ làm gì có động, đó mới chính là như thị. Động và tịnh là hai đối cực. Tuyệt đối chỉ là như thị. Như vậy thiền có thể được áp dụng bất cứ lúc nào và bất cứ hoàn cảnh nào trong cuộc sống hằng ngày.

52. Keep the "Mind of Emptiness" In Daily Life

Through meditation and contemplation, we will achieve the 'No' mind which has no Buddha, no Dharma, no good, no bad, no light, no dark, no sky, no ground, no same, no difference, no emptiness, no form, no anything in it. This is a truly empty mind, not ignorance. Empty mind is the mind which does not appear or disappear. Keeping this mind anywhere at all times. When we keep this kind of mind, seeing is the same as not seeing, hearing is the same as not hearing, working is the same as not working. This is no-attachment thinking. We use our eyes, but there are no eyes. We use your mouth, but there is no mouth. If we keep a clear mind, red is red, white is white. But we are not attached to red or to white, no more no less. There is only red, only white. No attainment with nothing to attain. Devout Zen practitioners should always remember that before thinking there are no words and no speech for a so-called 'attainment'. If we keep 'before thinking' mind, it is natural that there is no-attainment with nothing to attain. When we are able to stay perfectly clear by cutting off all thinking and yet not falling into a trance-like sleep, this is sitting. When inside and outside become one, and no circumstances can hinder you, this is Zen. When we understand sitting Zen, it is synonymous with understanding oneself. In our mind there is a diamond sword. If we want to understand oneself, take it and cut off good and bad, long and short, coming and going, high and low, etc. Cut off all things, this is a real meditation. In the busy life today, if we do not have time to practice sitting meditation, we should understand that true sitting means to cut off all thinking and to keep a 'not-moving' mind. True meditation means to become clear. Beautiful words and hard sitting are important. But attachment to them is very dangerous, for if we are attached to them, we will not be able to understand true sitting meditation. If we are not thinking, we are one with our action. When we drink tea, we are the tea that we are drinking. When we paint, we are the brush that we are painting with. Not-thinking is before thinking. We are the whole universe; the universe is us. This is exactly the Zen mind, absolute mind. It is beyond space and time, beyond the dualities of self and other, good and bad, life and death. The truth is just like this. So when the person is drinking tea, the whole universe is present in the cup of tea. The Buddha said: "When one mind is pure, the whole universe is pure; when one mind is tainted, the whole universe is tainted." Every day we meet people who are unhappy. When their minds are sad, everything that they see, hear, smell, taste, and touch is sad, the whole universe is sad. When the mind is happy, the whole universe is happy. If we desire something, then we are attached to it. If we reject it, because we are just as attached to it. Being attached to a thing means that it becomes a hindrance in our mind. This mind is like the great sea, into which all waters flow, the Indus River, the Mekong River, the Ganges River, Indian water, Vietnamese water, clean water, dirty water, salt water, clear water. The sea does not say, your water is dirty, you can't flow into me. It accept all waters and mixes them and all become sea. So if we keep the Buddha mind, our minds will be like the great sea. This is the great sea of enlightenment. Zen practitioners should remember that noisy and quiet are made by our thinking. If we think something is noisy, it is noisy; if we think something is quiet, it is quiet. Noisy is not noisy, quiet is not quiet. True quiet is neither quiet nor noisy. If we listen to the sounds in the market with a clear mind, without any concepts, they are just sounds, not noisy, they are only what they are.

Noisy and quiet are opposites. The absolute is only like this. Therefore, Zen can be applied at any time and in any circumstances in our daily life.

53. Thiền Dạy Chúng Ta Cái Gì?

Thiền trong Phật giáo không phải là một trạng thái thôi miên hay hôn mê. Pháp hành thiền trong Phật giáo không nhằm hội nhập với một đấng tối thượng, cũng không nhằm thành đạt những chứng nghiệm huyền bí, cũng không nhằm tự thôi miên. Hành thiền không phải là sự tự nguyện lưu đày ra khỏi đời sống, cũng không phải làm điều gì để có được kết quả trong tương lai. Thiền tập phải được áp dụng vào cuộc sống hằng ngày và kết quả của công phu thiền tập này phải được thọ hưởng ở đây và trong hiện tại. Hành thiền không phải là tự mình tách rời hay lia xa những công việc mà thường ngày mình vẫn làm, mà thiền tập là một phần của đời sống và nó dính liền với cuộc sống của chúng ta. Thiền nhằm thành tựu trạng thái tâm vắng lặng và minh sát, để tiến đến mục đích duy nhất là đạt được sự giải thoát không lay chuyển của tâm, tình trạng an toàn nhất để thoát ra khỏi mọi trói buộc bằng cách tận giết hết thấy những bợn nhơ tinh thần. Thiền định là trạng thái tâm thanh tịnh trong đó những khát vọng được chế ngự, và những xáo trộn trong tâm trở nên vắng lặng để tâm được tập trung vào một điểm, đó là trạng thái sáng suốt và tỉnh thức. Qua thiền chúng ta có thể vượt qua hầu hết những vấn đề tâm lý khó khăn hay những xáo trộn cơ thể do tâm trí gây nên, những lo lắng phiền muộn, cảm xúc và thúc giục và đạt được trạng thái tâm tĩnh lặng và an lạc. Thiền dạy chúng ta đoạn trừ mọi vọng tưởng phân biệt và hiểu được chân lý của vũ trụ là căn bản thực tánh của chúng ta. Mọi người chúng ta nên thiền quán thật sâu về điểm này. Cái mà chúng ta gọi là “Ngã” là cái gì? Ngay sau khi chúng ta hiểu được nó là cái gì là chúng ta sẽ quay về hòa cùng thiên nhiên và vũ trụ trong cảnh giới nhất thể, và chúng ta sẽ thấy thiên nhiên là chúng ta, chúng ta là thiên nhiên, và thiên nhiên chính là Phật, vì ngài đang thuyết giảng cho chúng ta ở mọi lúc mọi nơi. Hy vọng rằng ai trong chúng ta cũng đều nghe được thiên nhiên đang nói gì với chúng ta. Kinh điển chỉ là lời Phật, không phải là tâm Phật. Không cần biết là chúng ta đã tinh thông bao nhiêu kinh điển, chúng ta vẫn chưa đạt đến sự liễu ngộ chân chính.

Theo quan điểm Phật giáo, tâm hay thức là phần nòng cốt của kiếp nhân sinh. Tất cả những kinh nghiệm tâm lý như đau khổ và thích thú, buồn rầu và hạnh phúc, tốt và xấu, sanh và tử đều đến với chúng ta không phải nguyên do từ bên ngoài. Chúng là kết quả của những tư tưởng và hành động của chính chúng ta. Luyện tâm hay hành thiền là chìa khóa mở đường dẫn đến tự chủ và đến trạng thái thoải mái để mang lại hạnh phúc miên viễn. Trong tất cả năng lực thì tâm lực là hùng mạnh nhất. Chính tâm lực tự nó là năng lực. Để thấu triệt bản chất thật của cuộc sống, chúng ta phải khảo sát tâm chúng ta một cách tường tận. Điều này chỉ có thể thực hiện được bằng cách nhìn trở vào sâu bên trong mình trên căn bản giới đức thanh sạch và thiền tập. Đức Phật dạy: “Dầu có thể chinh phục cả triệu người ở chiến trường, tuy nhiên thật tình chiến thắng vẻ vang nhất là tự chinh phục được lấy mình.” Điều này có nghĩa là tự làm chủ lấy mình, làm chủ những cảm xúc, những ưa thích và ghét bỏ, vân vân. Lời nói của thi hào Milton vẫn còn âm vang những lời Phật dạy khi ông ta nói: “Tự điều khiển lấy mình là nắm quyền bá chủ vương quốc vĩ đại nhất mà con người có thể mong ước, và cùng thế ấy, để cho dục vọng điều khiển mình là làm nô lệ một cách tệ hại nhất.”

53. What Does Meditation Teach Us?

The Buddhist meditation is not a state of auto-hypnosis, coma or unconsciousness. The meditation taught in Buddhism is neither for gaining union with any supreme being, nor for brining about mystical experiences, nor for any self-hypnosis. Meditation is not a voluntary exile from life or something practiced for the hereafter. Meditation should be applied to the daily affairs of life, and its results obtained here and now. It is not separated from the daily activities. It is part and parcel of our life. It is for gaining tranquility of mind (Samadhi) and insight (vipassana), for the sole purpose of attaining unshakable deliverance of the mind, that supreme security from bondage attainable through the total extirpation of all mental defilements. Meditation is a state of mental purity where disturbing passions and impulses are subdued and calmed down so that the mind becomes unified and collected and enters into a state of clear consciousness and mindfulness. Through meditation we can overcome most of our psychological or psychosomatic problems and anxiety disorders, emotions and impulses, and gain the state of mental calm and peace. Zen teaches us to cut off all discriminating thoughts and to understand that the truth of the universe is ultimately our own true self. All of us should meditate very deeply on this. What is this thing that we call the 'self'? Immediately after we understand what it is, we will have returned to an intuitive oneness with nature and will see that nature is us and we are nature, that nature is just the Buddha, who is preaching to us at every moment. We all hope that all of us will be able to hear what nature is saying to us. The sutras are only the Buddha's words; they are not Buddha's mind. No matter how many sutras we have mastered, we still have not attained true understanding.

From the Buddhist point of view, the mind or consciousness is the core of our existence. All our psychological experiences, such as pain and pleasure, sorrow and happiness, good and evil, life and death, are not caused by any external agency. They are the results of our own thoughts and their resultant actions. Mind training or meditation is the key to self-mastery and to that contentment which brings permanent happiness. Of all forces, the force of the mind is the most potent. It is a power by itself. To understand the real nature of life, we have to explore the innermost recesses of our mind which can only be accomplished by deep self-introspection based on purity of conduct and meditation. The Buddha says: "Though one may conquer in battle a million men, yet he indeed is the noblest victor who conquers himself." This is nothing other than self-mastery. It means mastering our minds, or emotions, likes and dislikes, and so forth. Milton echoes the words of the Buddha when he says: "The command of one's self is the greatest empire a man can aspire unto, and consequently, to be subject to our own passions is the most grievous slavery."

54. Thiền và Lễ Lạy Trong Đời Sống Hàng Ngày

Lễ lạy rất quan trọng, đó là hình thức biểu hiện bên ngoài một phần việc thực tập thiền định của chúng ta. Hình thức lễ lạy phải được thực hiện một cách đúng đắn. Đầu phải sát xuống sàn, cùi chỏ phải để gần đầu gối và hai đầu gối phải cách nhau một gang tay. Lạy chậm chậm và chánh niệm trong thân thể của chúng ta. Đó là cách chữa bệnh kiêu ngạo, ngã mạn. Chúng ta phải lễ lạy thường xuyên. Khi lạy ba lạy, chúng ta có thể giữ trong mình ba

đặc tính quý báu: Phật, Pháp, Tăng; đó là đức tính của tâm trong sạch sáng suốt và bình an. Lễ lạy dùng hình thức bên ngoài để tự huấn luyện mình, làm cho cơ thể và tâm hồn trở nên điều hòa. Đừng để rơi vào khuyết điểm là xem người khác lễ lạy như thế nào. Phán đoán người khác chỉ làm gia tăng tính tự kiêu, ngã mạn của chúng ta mà thôi. Thay vì phán đoán người khác hãy xem xét chính mình, lễ lạy thường xuyên sẽ giúp chúng ta dần dần loại bỏ được tính ngã mạn cống cao. Cách lễ Phật lại phải hết sức nhẹ nhàng chậm rãi, lễ niệm song hành, thân miệng hợp nhất. Nếu thêm vào đó ý thành khẩn tha thiết, thì thành ra ba nghiệp đều tập trung, ngoài câu Phật hiệu, không còn một tư hào vọng niệm. Phương pháp này có sở năng phá trừ hôn trầm, công đức và hiệu lực rất to lớn, vì hành giả vận dụng cả ba nghiệp để trì niệm. Cư sĩ Vương Nhật Hư khi xưa từng áp dụng cách trên đây, mỗi ngày đêm ông lễ niệm trung bình là một ngàn lạy. Nhưng dường như đây là lối niệm đặc biệt của hạng người tâm lực tinh tấn, thiếu khả năng tất khó vững bền, bởi lạy lâu thân thể mỗi một dễ sanh chán nãn. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng lễ lạy có công năng giúp chúng ta từ bỏ tánh kiêu ngạo, một trong những vấn đề lớn nhất trên bước đường tu tập. Phật tử chân thuần cũng nên luôn nhớ rằng mỗi việc mình làm đều là một hình thức lễ lạy. Khi đi, mình đi thật trang nghiêm như lúc đang lễ lạy, khi đứng, mình đứng thật trang nghiêm như lúc đang lễ lạy, khi ngồi, mình ngồi thật trang nghiêm như lúc đang lễ lạy, khi nằm, mình cũng nằm thật trang nghiêm như lúc đang lễ lạy vậy. Lại nữa, khi ăn, mình ăn thật trang nghiêm như lúc đang lễ lạy, khi nói chuyện với người khác, mình cũng nói thật trang nghiêm như lúc mình đang lễ lạy. Làm được như vậy tức là mình đang vượt ra ngoài sự ích kỷ, và mình cũng đang ứng dụng thiền trong đời sống hằng ngày của chính mình.

54. Zen and Bowing in Daily Life

Bowing is a very important outward form of the practice that should be done correctly. Bring the forehead all the way to the floor. Have elbows near the knees about three inches apart. Bow slowly, mindful of our body. It is a good remedy for our conceit. We should bow often. When we bow three times, we can keep in mind the qualities of the Buddha, the Dharma, and the Sangha, that is, the qualities of purity, radiance, and peace. We use outward form to train ourselves, to harmonize body and mind. Do not make mistake of watching how others bow. Judging others will only increase our pride. Watch ourselves instead. Bow often; get rid of our pride. The bowing should be supple yet deliberate, complimenting recitation, bowing and reciting perfectly synchronized. If we add a sincere and earnest mind, body, speech and mind are gathered together. Except for the words Amitabha Buddha, there is not the slightest deluded thought. This method has the ability to destroy the karma of drowsiness. Its benefits are very great, because the practitioner engages in recitation with his body, speech and mind. A lay practitioner of old used to follow this method, and each day and night, he would bow and recite and average of one thousand times. However, this practice is the particular domain of those with strong mind-power. Lacking this quality, it is difficult to persevere, because with extended bowing, the body easily grows weary, leading to discouragement. Devout Buddhists should always remember that 'Bowing' has the ability to help us to get rid of our pride, one of the biggest problems for us on the way of cultivation. Devout Buddhists should always remember that everything we do is a way of bowing. When walking, we walk solemnly as if we were bowing; when standing, we stand solemnly as if we

were bowing; when sitting, we sit solemnly as if we were bowing; when lying, we lie solemnly as if we were bowing. Furthermore, when eating, we eat solemnly as if we were bowing; when talking to other people, we talk solemnly as if we were bowing, and so on. To be able to practice these, we have gone beyond selfishness, and we are applying Zen in our own life.

55. Thu Thúc Lục Căn trong Cuộc Sống Hằng Ngày

Hành giả tu thiền nên luôn quán chiếu về lục căn là những lý do khiến con người đọa địa ngục, làm ngã quý, hoặc súc sanh, vân vân, không ngoài sự chi phối của lục căn. Con người sở dĩ sanh làm a tu la, sanh lên cõi trời hay sanh vào cõi người cũng không ngoài tác dụng của sáu căn này. Đồng ý lục căn giúp chúng ta sinh hoạt trong cuộc sống hằng ngày, nhưng chúng lại là tác nhân chính rước khổ đau phiền não vào thân tâm của chúng ta. Chúng chính là những nhân tố chính khiến chúng ta gây tội tạo nghiệp, để rồi cuối cùng phải bị đọa vào các đường dữ cũng vì chúng. Chúng ta đừng cho rằng mắt là vật tốt, giúp mình nhìn thấy, bởi vì chính do sự giúp đỡ của mắt mà sanh ra đủ thứ phiền não, như khi mắt nhìn thấy sắc đẹp thì mình sanh lòng tham sắc đẹp, tham tới mức dầu đạt hay không đạt được cái sắc ấy mình vẫn bị phiền não chế ngự. Ngay cả tai, mũi, lưỡi, thân, và ý cũng đều như vậy. Chúng khiến mình phát sanh đủ thứ phiền não. Chính vì thế mà Đức Phật khuyên chúng đệ tử của Ngài như thế này: “Các con phải tu làm sao cho trên không biết có trời, giữa không biết có người, dưới không biết có đất.” Tu như thế nào mà trời, đất và người không còn ảnh hưởng đến lục căn, đông tây nam bắc cũng không còn ảnh hưởng đến lục căn, ấy chính là lúc chúng ta giải thoát khỏi mọi chướng ngại.

Lục Căn có thể là những cửa ngõ đi vào địa ngục, đồng thời chúng cũng là những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác, vì từ đó mà chúng ta gây tội tạo nghiệp, nhưng cũng nhờ đó mà chúng ta có thể hành trì chánh đạo. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm căn: Mắt là một trong sáu giác quan hay sáu chỗ để nhận biết. Tai là một trong sáu sự hòa hợp giữa sáu căn với sáu trần, tai phải hòa hợp với âm thanh nghe. Mũi phải hòa hợp với mùi ngửi, một trong sáu sự hòa hợp giữa sáu căn với sáu trần. Lưỡi phải hòa hợp với vị được nếm, đây là một trong sáu sự hòa hợp giữa sáu căn với sáu trần. Thân phải hòa hợp với vật tiếp xúc, đây là một trong sáu sự hòa hợp giữa sáu căn với sáu trần. Và Ý phải hòa hợp với pháp được nghĩ đến.

Đức Phật dạy: “Tự các ông tạo nghiệp thì cũng chính các ông chuyển hóa nếu các ông muốn nghiệp tiêu trừ. Không ai có thể khiến nghiệp tiêu trừ dùm các ông được. Ta có nhiều loại thuốc, nhưng Ta không thể uống dùm cho các ông được.” Như vậy, thu thúc lục căn và theo dõi cảm giác của mình là một sự thực tập tốt đẹp. Lúc nào chúng ta cũng phải chú tâm tỉnh thức, ghi nhận mọi cảm giác đến với mình, nhưng đừng thái quá. Hãy đi, đứng, nằm, ngồi một cách tự nhiên. Đừng quá thúc ép việc hành thiền của mình, cũng đừng quá bó buộc chính mình vào trong một khuôn khổ định sẵn nào đó. Quá thúc ép cũng là một hình thức của tham ái. Hãy kiên nhẫn, kiên nhẫn chịu đựng là điều kiện cần thiết của hành giả. Nếu chúng ta hành động một cách tự nhiên và chú tâm tỉnh thức thì trí tuệ sẽ đến với chúng ta một cách tự nhiên. Hiển nhiên là trong khi thiền tập, sáu căn luôn thanh tịnh, nghĩa là tiêu trừ tội cấu từ vô thủy để phát triển sức mạnh vô hạn (như trường hợp Đức Phật). Sự phát triển tròn đầy

này làm cho mắt có thể thấy được vạn vật trong Tam thiên Đại thiên thế giới, từ cảnh trời cao nhất xuống cõi địa ngục thấp nhất, thấy tất cả chúng sanh trong đó từ quá khứ, hiện tại, vị lai, cũng như nghiệp lực của từng cá nhân.

Trong Lục Căn thì Ý căn có sự nhận thức của tư duy hay tâm suy nghĩ (cảnh sở đối của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân là do sắc pháp tứ đại đất, nước, lửa, gió hình thành; trong khi cảnh sở đối với ý căn là tâm pháp nghĩa là đối với pháp cảnh thì nảy sinh ra ý thức). Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” ý căn nhận thức các pháp trần, chúng ta biết không phải là thứ gì có thể sờ mó hay nhận thấy được như năm căn khác nhận thức năm trần, con mắt nhận thức thế giới của màu sắc, hay những sắc trần; lỗ tai có thể nghe được các âm thanh, vân vân. Tuy nhiên, tâm nhận thức thế giới của những ý niệm và tư tưởng. Căn (Indriya) theo nghĩa đen là “thủ lãnh” hay “Ông chủ”. Các sắc chỉ có thể được thấy bằng nhãn căn, chứ không phải bằng tai, nghe cũng vậy, phải có nhĩ căn, vân vân. Khi nói đến thế giới của những ý niệm và tư tưởng thì tâm căn là ông chủ cai quản lãnh vực tinh thần này. Con mắt không thể nghĩ ra các tư tưởng và tập trung các ý niệm lại, nhưng nó là công cụ để thấy các sắc, thế giới của màu sắc.

Hành giả tu Thiền luôn thu thúc các căn và theo dõi cảm giác của mình là một sự thực tập tốt đẹp. Lúc nào chúng ta cũng phải chú tâm tỉnh thức, ghi nhận mọi cảm giác đến với mình, nhưng đừng thái quá. Hãy đi, đứng, nằm, ngồi một cách tự nhiên. Đừng quá thúc ép việc hành thiền của mình, cũng đừng quá bó buộc chính mình vào trong một khuôn khổ định sẵn nào đó. Quá thúc ép cũng là một hình thức của tham ái. Hãy kiên nhẫn, kiên nhẫn chịu đựng là điều kiện cần thiết của hành giả. Nếu chúng ta hành động một cách tự nhiên và chú tâm tỉnh thức thì trí tuệ sẽ đến với chúng ta một cách tự nhiên. Bên cạnh đó, tu tập thiền định có mục đích hiểu tánh thuần khiết và khách quan trong khi quan sát và cố tránh những cảm giác vui, buồn, thương, ghét, thiện, ác, ham muốn, hận thù, v.v. Hành giả tu Thiền luôn coi Lục Căn là những đối tượng của Thiền Tập. Theo Tỳ Kheo Piyananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, bạn phải luôn tỉnh thức về những cơ quan của giác quan như mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và sự tiếp xúc của chúng với thế giới bên ngoài. Bạn phải tỉnh thức về những cảm nghĩ phát sinh do kết quả của những sự tiếp xúc ấy. Mắt đang tiếp xúc với sắc. Tai đang tiếp xúc với thanh. Mũi đang tiếp xúc với mùi. Lưỡi đang tiếp xúc với vị. Thân đang tiếp xúc với sự xúc chạm. Ý đang tiếp xúc với vạn pháp. Theo Kinh Sa Môn Quả trong Trường Bộ Kinh, Đức Phật đã dạy về một vị Tỳ Kheo Hộ Trì Các Căn: “Thế nào là vị Tỳ Kheo hộ trì các căn? Khi mắt thấy sắc, Tỳ Kheo không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Những nguyên nhân gì, khiến nhãn căn không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các ác, bất thiện khởi lên, Tỳ Kheo tự chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì nhãn căn, thực hành sự hộ trì nhãn căn. Khi tai nghe tiếng, mũi ngửi hương, thân cảm xúc, ý nhận thức các pháp, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng. Nguyên nhân gì khiến ý căn không được chế ngự, khiến tham ái, ưu bi, các ác, bất thiện pháp khởi lên, Tỳ Kheo chế ngự nguyên nhân ấy, hộ trì ý căn, thực hành sự hộ trì ý căn. Vị ấy nhờ sự hộ trì cao quý các căn ấy, nên hưởng lạc thọ nội tâm, không vẩn đục.

55. Sense Restraint in Daily Activities

Zen practitioners should always contemplate on the six faculties are the main reasons that cause human beings to fall into hells, to be reborn in the realm of the hungry ghosts, or

animals, asuras, devas, or human beings, etc. It is agreeable that the six faculties that help us maintain our daily activities, but they are also the main factors that bring sufferings and afflictions to our body and mind. They are the main agents that cause us to create unwholesome karma, and eventually we will fall into evil ways because of them. Do not think that the eyes are that great, just because they help us see things. It is exactly because of their help that we give rise to all kinds of sufferings and afflictions. For instance, when we see an attractive person of the opposite sex, we become greedy for sex. If we do not get what we want, we will be afflicted; and if we get what we want, we will also be afflicted. The other faculties, ear, nose, tongue, body and mind are the same way. They make one give rise to many sufferings and afflictions. Therefore, the Buddha advised his disciples thus: “You should cultivate until you are unaware of heaven above, people in between, and earth below.” If we cultivate until the time heaven, earth, people, east, west, south, north, etc., can no longer impact our six faculties, then at that point we are liberated from all hindrances.

The six sense-organs can be entrances to the hells; at the same time, they can be some of the most important entrances to the great enlightenment; for with them, we create karmas and sins, but also with them, we can practise the right way. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five roots or faculties (indriyani): Eye is one of the six senses on which one relies or from which knowledge is received. Ear is one of the six unions of the six sense organs with the six objects of the senses, the ears is in union with sound heard. Nose is in union with the smell smelt, this is one of the six unions of the six sense organs with the six objects of the senses. Tongue is in union with the taste tasted, this is one of the six unions of the six sense organs with the six objects of the senses. Body is in union with the thing touched, this is one of the six unions of the six sense organs with the six objects of the senses. And the mind is in union with the dharma thought about.

The Buddha said: “Karma that you have made for yourself can only disappear if you want it to. No one can make you want it to disappear. I have many kinds of medicine, but I can’t take it for you.” Therefore, we should be mindful of it throughout the day. But do not overdo it. Walk, eat, and act naturally, and then develop natural mindfulness of what is going on within ourselves. To force our meditation or force ourselves into awkward patterns is another form of craving. Patience and endurance are necessary. If we act naturally and are mindful, wisdom will come naturally. It is obvious that during meditation, the six organs are closed and purified in order to develop their unlimited power and interchange (in the case of Buddha). This full development enables the eye to see everything in a great chiliocosm from its highest heaven down to its lowest hells and all the beings past, present, and future with all the karma of each.

In the six sense-organs, thought, the mind-sense, the sixth of the senses, the perception of thinking or faculty of thinking or the thinking mind. According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” faculty of mind recognizes mental objects, we know, is not something tangible and perceptible like the other five faculties, which recognizes the external world. The eye cognizes the world of colors (vanna) or visible objects, the ear audible sounds, and so forth. The mind, however, cognizes the world of ideas and thoughts. Faculty of mind literally means “chief” or “lord”. Forms can only be seen by the faculty of the eye and not by the ear, hearing by the faculty of the ear, and so on. When it comes to the world of thoughts

and ideas the faculty of the mind lord over the mental realm. The eye can not think thoughts, and collect ideas, but it is instrumental in seeing visible forms, the world of colors.

Zen Practitioners' s sense restraint is proper practice. We should be mindful of it throughout the day. But do not overdo it. Walk, eat, and act naturally, and then develop natural mindfulness of what is going on within ourselves. To force our meditation or force ourselves into awkward patterns is another form of craving. Patience and endurance are necessary. If we act naturally and are mindful, wisdom will come naturally. Besides, practicing meditation can lead to pure and objective observation and is intended to prevent emotions such as joy, sadness, love, jealousy, sympathy, antipathy, desire, hatred, ect. Zen Practitioners always consider the six senses are objects of meditation practices. According to Bikkhu Piyanda in *The Gems Of Buddhism Wisdom*, you must always be aware of the sense organs such as eye, ear, nose, tongue and body and the contact they are having with the outside world. You must be aware of the feelings that are arising as a result of this contact. Eye is now in contact with forms (rupa). Ear is now in contact with sound. Nose is now in contact with smell. Tongue is now in contact with taste. Body is now in contact with touching. Mind is now in contact with all things (dharma). According to the Samannaphala Sutta in the Long Discourses of the Buddha, the Buddha taught about “a guardian of the sense-door.” How does a monk become a guardian of the sense-door? Here a monk, on seeing a visible object with the eye, does not grasp at its major signs or secondary characteristics. Because greed and sorrow, evil unskilled states, would overwhelm him if he dwelt leaving this eye-faculty unguarded, so he practises guarding it, he protects the eye-faculty, develops restraint of the eye-faculty. On hearing a sound with the ear...; on smelling an odour with the nose...; on tasting a flavour with the tongue...; on feeling an object with the body...; on thinking a thought with the mind, he does not grasp at its major signs or secondary characteristics, he develops restraint of the mind-faculty. He experiences within himself the blameless bliss that comes from maintaining this Ariyan guarding of the faculties.

56. Quân Bình Tham Dục

Nếu chúng ta không có ham muốn cho riêng chúng ta; nếu chúng ta làm việc và kiếm tiền nhằm giúp đỡ người khác; nếu chúng ta lấy Thiên là sự nghiệp và sự nghiệp là Thiên thì cuộc sống của chúng ta trong sánh và hạnh phúc biết dường nào! Tuy nhiên, nhiều người không hiểu điều này. Họ chỉ hứng thú tới việc kiếm tiền thật nhiều hoặc thành công trong sự nghiệp ngoài đời. Nên nhớ rằng đây chỉ là cái “Tôi” nhỏ nhoi mà thôi. Phật tử chân thuần nên làm thật nhiều tiền để giúp đỡ mọi người, thì đâu có tạo ra sự nghiệp thế tục cũng là sự nghiệp tốt. Lòng ham muốn vị kỷ thúc đẩy chúng ta thỏa mãn những gì mình cần cũng như những gì mình không xứng đáng được như ăn uống, nhà cửa, xe cộ, tài sản và danh vọng, vân vân. Mắt thì ham nhìn nơi sắc đẹp không biết chán, tai ham nghe mọi thứ âm thanh du dương, mũi ham mong ngửi mùi hương các loại, lưỡi ham nếm các vị béo bổ ngọt ngon, thân ham những xúc chạm mịn màng, và ý ham các sự ghét thương bỉ thử, vân vân. Lòng tham của con người như thùng không đáy, như biển cả lấy nước liên tục từ trăm ngàn sông hồ to nhỏ, hết ngày này qua ngày khác. Trong thời mạt pháp này, chúng sanh nói chung và nhân loại nói riêng, đã và đang dùng đủ mọi phương cách, thủ đoạn, mưu chước để lường gạt và tàn hại

lẫn nhau. Thế nên cuộc đời của chúng sanh, nhất là nhân loại, vốn dĩ đã đau khổ, lại càng đau khổ hơn. Tất cả đều do nơi tánh tham lam, lòng ích kỷ bòn xén mà ra. Chính bằng mưu gian chước quỷ, dối gạt, phương tiện cũng như lật lọng bằng mọi thủ đoạn để đạt cho bằng được. Lòng tham là mãnh lực tinh thần mạnh mẽ khiến cho người ta đấu tranh giết chóc, lọc lừa dối trá lẫn nhau, ngay cả những hành động tàn độc cũng không chừa. Tham dục trần thế là vô hạn, nhưng chúng ta lại không có khả năng nhận ra chúng và tham dục không được thỏa mãn thường gây ra khổ đau phiền não cho mình và cho người. Khi chúng ta chỉ phần nào thỏa mãn tham dục, chúng ta luôn có khuynh hướng tiếp tục theo đuổi chúng cho đến khi được thỏa mãn, chính vì vậy mà chúng ta càng gây nên khổ đau cho mình và cho người. Ngay cả khi đã thỏa mãn tham dục, chúng ta cũng khổ đau. Chúng ta chỉ nghiệm được chân hạnh phúc và an nhiên tự tại khi chúng ta có ít tham dục. Đây cũng là một trong những bước lớn đến bến bờ giải thoát của chúng ta. Đức Phật dạy: “Tham lam chính là nguồn gốc của khổ đau. Mọi vật rồi sẽ thay đổi, vì thế không nên luyến ái hay vướng víu vào một thứ gì. Nên nhiếp tâm thanh tịnh tìm chân lý và đạt đến hạnh phúc vĩnh hằng.” Biết tri túc thiếu dục là biết sẽ giúp chúng ta diệt trừ tham dục. Điều này có nghĩa là biết thỏa mãn với những điều kiện vật chất khả dĩ giúp cho chúng ta có đầy đủ sức khỏe để tu tập. Đây là phương cách hữu hiệu nhất để cắt đứt lưới tham dục, an ổn thân tâm và có nhiều thì giờ giúp đỡ tha nhân. Thiên giúp chúng ta quân bình được tham dục bằng sự chú tâm vào đề mục bất tịnh. Dính mắc vào vóc dáng có thể là một cực đoan. Gặp trường hợp như thế chúng ta phải để tâm đến một cực đoan khác của cơ thể. Chúng ta hãy quan sát cơ thể và xem đó như một xác chết. Hãy nhìn vào tiến trình tan rã, hủy hoại của một xác chết. Cũng có thể quan sát từng bộ phận của cơ thể như tim, phổi, gan, mắt, máu, nước tiểu, mồ hôi, vân vân. Hãy nhớ lại hình ảnh của các yếu tố bất tịnh của cơ thể mỗi khi tham dục phát sanh. Làm như thế sẽ tránh khỏi tham dục quấy nhiễu. Hơn nữa, qua thiền, chúng ta có thể thấy dây trói tham ái và chấp thủ buộc chúng ta vào ngục tù sanh tử. Nói cách khác, tham ái là gốc rễ ngăn cản chúng ta không phát sanh động lực từ bỏ sanh tử, mà còn là một trong những yếu tố chính trói buộc chúng ta vào sanh tử. Để đối trị tham ái, hãy thiền quán về sự bất tịnh của thân xác. Khi chúng ta bị ràng buộc vào một người nào chẳng hạn, hãy quán sát người ấy chỉ là một cái túi đựng những thứ ô uế. Khi ấy sự tham ái và chấp thủ của chúng ta sẽ giảm thiểu.

56. To Balance Lust

Only if we have no desire for ourselves; if we are working and earning money in order to help other people; if we make Zen our business and our business is Zen only, then how clear and happy our life will be! However, most people don't understand this. They are only interested in making a lot of money or becoming successful in worldly business. Remember, this is only a small 'I'. Devout Buddhists should make a lot of money to help all people, then even we create our worldly business, it is a good business. It is a selfish desire for more than we need or deserve, such as food, house, car, wealth, honors, etc. Eyes are longing for viewing beautiful forms without any satisfaction, ears are longing for melodious sounds, nose is longing for fragrance, tongue is longing for delicate tastes, body is longing for soothing touches, and mind is longing for various emotions of love and hate from self and others. Human beings' greediness is like a barrel without bottom. It is just as the great ocean obtaining continuously the water from hundreds and thousands of large and small rivers and

lakes everyday. In this Dharma Ending Age, sentient beings, especially human beings use every method to manipulate and harm one another. Sentient beings' lives, especially, those of human beings' are already filled with pain and sufferings, now there are even more pain and sufferings. Through tricks, expedients, and manipulations we try to reach our goal irrespective of whatever happens to others. Greed is a powerful mental force that drives people to fight, kill, cheat, lie and perform various forms of unwholesome deeds. The desires are boundless, but our ability to realize them is not, and unfulfilled desires always create suffering. When desires are only partially fulfilled, we have a tendency to continue to pursue until a complete fulfillment is achieved. Thus, we create even more suffering for us and for others. We can only realize the true happiness and a peaceful state of mind when our desires are few. This is one of the great steps towards the shore of liberation. The Buddha taught: "Greed and desire are the cause of all unhappiness or suffering. Everything sooner or later must change, so do not become attached to anything. Instead devote yourself to clearing your mind and finding the truth, lasting happiness." Knowing how to feel satisfied with few possessions help us destroy greed and desire. This means being content with material conditions that allow us to be healthy and strong enough to cultivate. This is an effective way to cut through the net of passions and desires, attain a peaceful state of mind and have more time to help others. Zen helps us balance 'Lust' by contemplation of loathsomeness. Attachment to bodily form is one extreme, and one should keep the opposite in mind. Examine the body as a corpse and see the process of decay, or think of the parts of the body, such as lungs, spleen, fat, feces, and so forth. Remembering these and visualizing the loathsome aspects of the body will free us from lust. Furthermore, through Zen, we can see the string of craving and attachment confines us to samsara's prison. In other words, craving and attachment are not only roots that prevent us from being sufficiently moved to renounce samsara, but they are also two of the main things that bind us to samsara. In order to overcome craving and attachment, we should contemplate on the impurity of the body. When we are attached to someone, for example, consider how that person is just a sack full of six kinds of filthy substances. Then our attachment and craving will diminish.

57. Quán Bình Sân Hận

Sân hận là sự đáp lại cảm xúc đối với việc gì không thích đáng hay không công bằng. Nếu không đạt được cái mình ham muốn cũng có thể đưa đến sân hận. Sân hận liên hệ tới việc tự bảo vệ mình. Tuy nhiên, theo giáo thuyết nhà Phật thì sân hận tự biểu lộ trong nó một tư cách thô lỗ, phá mất hành giả một cách hữu hiệu nhất. Đức Phật tuyên bố rất rõ ràng rằng một tâm đầy những sân hận và thù địch không thể hiểu một cách tốt đẹp, không thể nói một cách tốt đẹp. Một người ôm ấp nuôi dưỡng sự bất mãn và uất hận sẽ không làm dịu bớt hận thù của mình. Chỉ với tâm bất hại và lòng từ mẫn đối với chúng sanh mọi loài mới có thể chấm dứt được hận thù. Chính vì thế mà trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy để chế ngự sân hận, chúng ta phải phát triển lòng từ bi bằng cách thiền quán vào lòng từ bi. Theo Phật giáo, căn bản của sự sân giận thường thường là do sự sợ hãi mà ra. Vì khi chúng ta nổi giận lên thường chúng ta không còn sợ hãi điều gì nữa, tuy nhiên, đây chỉ là một loại năng lượng mù quáng. Năng lượng của sự giận dữ có tính cách tàn phá và không xây dựng được chuyện gì

hết. Thật vậy, giận dữ thái quá có thể dẫn đến việc tự mình kết liễu đời mình. Vì vậy Đức Phật dạy: “Khi mình giận ai, hãy lui lại và ráng mà nghĩ đến một vài điều tốt của người ấy. Làm được như vậy, cơn giận tự nó sẽ nguôi đi.” Sự sân hận đốt cháy trong lòng chúng sanh, gây nên biết bao cảnh trái ý và thù nghịch cho người khác. Người sân hận nói năng thô bỉ không có chút từ bi, tạo nên không biết bao nhiêu là khổ não. Trong Tam Độc, mỗi thứ có một ác tính độc đáo khác nhau; tuy nhiên, sân hận có một tướng trạng vô cùng thô bạo, nó là kẻ thù phá hoại đường tu cũng như công hạnh của người tu Phật mạnh mẽ nhất. Lý do là khi một niệm sân hận đã sanh khởi trong tâm thì liền theo đó có muôn ngàn thứ chướng ngại khác lập tức hiện ra, ngăn trở con đường tu đạo, công hạnh cũng như sự tiến tu của người học đạo. Chính vì thế mà cổ đức có dạy rằng: “Nhứt niệm sân tâm khởi, bá vạn chướng môn khai.” (có nghĩa là khi một niệm oán thù vừa chớm khởi, thì có ngàn muôn cửa chướng khai mở). Thí dụ như đang lúc ngồi thiền, bỗng chợt nhớ đến người kia bạc ác, xấu xa, gây cho ta nhiều điều cay đắng xưa nay. Do nghĩ nhớ như thế nên tâm ta chẳng những không yên, mà còn sanh ra các sự buồn giận, bức rức. Thân tuy ngồi yên đó mà lòng dấy dậy phiền não sân hận. Thậm chí có người không thể tiếp tục tọa thiền được nữa, cũng như không thể tiếp tục làm những gì họ đang làm vì tâm họ bị tràn ngập bởi phiền não. Lại có người bức tức đến quên ăn bỏ ngủ, nhiều khi muốn làm gì cho kẻ kia phải chết liền tức khắc mới hả dạ. Qua đó mới biết cái tâm sân hận nó luôn dày xéo tâm can và phá hoại con đường tu tập của người tu như thế nào. Chính vì thấy như thế mà Đức Phật đã dạy cách đối trị sân hận trong Kinh Pháp Hoa như sau: “Lấy đại từ bi làm nhà, lấy nhẫn nhục làm áo giáp, lấy tất cả pháp không làm tòa ngồi.” Chúng ta phải nên nghĩ rằng khi ta khởi tâm giận hờn phiền não là trước tiên tự ta làm khổ ta. Chính ngọn lửa sân hận ấy bên trong thì thiêu đốt nội tâm, còn bên ngoài thì nó khiến thân ta ngồi đứng chẳng yên, than dài, thở vắn. Như thế ấy, chẳng những chúng ta không cải hóa được kẻ thù, mà còn không đem lại chút nào an vui lợi lạc cho chính mình. Thiền cũng giúp chúng ta quân bình được sân hận bằng sự chú tâm vào tâm từ. Khi sân hận nổi lên phải niệm tâm từ. Khi tâm nóng giận nổi lên chúng ta phải quân bình chúng bằng cách khai triển tâm từ. Nếu có ai làm điều xấu đối với chúng ta hay giận chúng ta, chúng ta cũng đừng nóng giận. Nếu sân hận nổi lên, chúng ta càng mê muội và tối tăm hơn người đó nữa. Hãy sáng suốt giữ tâm từ ái và thương người đó vì họ đang đau khổ. Hãy làm cho tâm tràn đầy tình thương, xem người đang giận đối mình như anh, chị, em thân yêu của mình. Lúc bấy giờ chúng ta hãy chú tâm vào cảm giác từ ái, và lấy sự từ ái làm đề mục thiền định. Trái lòng từ đến tất cả chúng sanh trên thế gian này. Chỉ có lòng từ ái mới thắng được sự sân hận mà thôi.

57. To Balance Anger

Anger is an emotional response to something that is inappropriate or unjust. If one does not obtain what one is greedy can lead to anger. Anger is an emotion involved in self-protection. However, according to Buddhist doctrines, anger manifests itself in a very crude manner, destroying the practitioner in a most effective way. The Buddha makes it very clear that with a heart filled with hatred and animosity, a man cannot understand and speak well. A man who nurtures displeasure and animosity cannot appease his hatred. Only with a mind delighted in harmlessness and with loving kindness towards all creatures in him hatred cannot be found. Thus, according to the Buddha's teachings in the Dharmapada Sutra, to subdue

anger and resentment, we must develop a compassionate mind by meditating on loving kindness, pity and compassion. According to Buddhism, the basis of anger is usually fear for when we get angry we feel we are not afraid any more, however, this is only a blind power. The energy of anger, if it's not so destructive, it may not be of any constructive. In fact, extreme anger could eventually lead us even to taking our own life. Thus the Buddha taught: "When you are angry at someone, let step back and try to think about some of the positive qualities of that person. To be able to do this, your anger would be reduced by its own." Anger is a fire that burns in all human beings, causing a feeling of displeasure or hostility toward others. Angry people speak and act coarsely or pitiless, creating all kinds of sufferings. Of the three great poisons of Greed, Hatred and Ignorance, each has its own unique evil characteristic. However, of these poisons, hatred is unimaginably destructive and is the most powerful enemy of one's cultivated path and wholesome conducts. The reason is that once hatred arises from within the mind, thousands of karmic obstructions will follow to appear immediately, impeding the practitioner from making progress on the cultivated path and learning of the philosophy of Buddhism. Therefore, the ancient virtuous beings taught: "One vindictive thought just barely surfaced, ten thousands doors of obstructions are all open." Supposing while you were practicing meditation, and your mind suddenly drifted to a person who has often insulted and mistreated you with bitter words. Because of these thoughts, you begin to feel sad, angry, and unable to maintain peace of mind; thus, even though your body is sitting there quietly, your mind is filled with afflictions and hatred. Some may go so far as leaving their seat, stopping meditation, abandoning whatever they are doing, and getting completely caught up in their afflictions. Furthermore, there are those who get so angry and so depressed to the point where they can't eat and sleep; for their satisfaction, sometimes they wish their wicked friend to die right before their eyes. Through these, we know that hatred is capable of trampling the heart and mind, destroying people's cultivated path, and preventing everyone from practicing wholesome deeds. Thus the Buddha taught the way to tame hatred in the Lotus Sutra as follows: "Use great compassion as a home, use peace and tolerance as the armor, use all the Dharma of Emptiness as the sitting throne." We should think that when we have hatred and afflictions, the first thing that we should be aware of is we are bringing miseries on ourselves. The fire of hatred and afflictions internally burns at our soul, and externally influences our bodies, standing and sitting restlessly, crying, moaning, screaming, etc. In this way, not only are we unable to change and tame the enemy, but also unable to gain any peace and happiness for ourselves. Zen also helps us balance 'Anger' by contemplation of loving-kindness. When angry states of mind arise strongly, balance them by developing feelings of loving-kindness. If someone does something bad or gets angry, do not get angry ourselves. If we do, we are being more ignorant than they. Be wise. Keep compassion in mind, for that person is suffering. Fill our mind with loving-kindness as if he was a dear brother. Concentrate on the feeling of loving-kindness as a meditation subject. Spread it to all beings in the world. Only through loving-kindness is hatred overcome.



58. Thấy Mọi Vật Đúng Như Thật

Vô minh là nhìn mọi sự mọi vật không đúng như thật. Không hiểu sự thật về cuộc đời. Vô minh hay bất giác là ngược lại với sự hiểu biết. Trong đạo Phật, vô minh là không biết, không thấy, không hiểu, không am tường chân lý, vân vân. Người nào bị vô minh che lấp thì dầu cho mắt sáng mà cũng như mù, vì người ấy không thấy bản chất thật của vạn hữu, không am tường chân lý nhân quả, vân vân. Vô minh là gốc rễ của mọi khổ đau phiền não. Vì si mê mà người ta không thể phân biệt đúng sai. Ngu si làm cho người ta mù quáng về chấp ngã, chấp pháp là những thứ vô thường, luôn thay đổi và hoại diệt. Chừng nào mà chúng ta không phát triển tâm mình để đạt được trí tuệ chừng đó chúng ta vẫn vô minh về bản chất đúng của sự vật. Theo Phật giáo, vô minh có nghĩa là coi cái ngã hay cái ta là thật. Vô minh là nguyên nhân chính của không giác ngộ của chúng ta. Vô minh chỉ là giả tướng nên nó chịu ảnh hưởng của sanh, diệt, tăng, giảm, uế, tịnh, vân vân. Vô minh chính là nguyên nhân của, sanh, lão, lo âu, sầu muộn, khổ sở, bệnh hoạn, và chết chóc. Vì si mê mà người ta không thấy được cái nhìn như thị, không thể phân biệt đúng sai. Ngu si làm cho người ta mù quáng về chấp ngã, chấp pháp là những thứ vô thường, luôn thay đổi và hoại diệt. Khi giận dữ đã khởi lên thì con người sẽ không còn gì ngoài “si mê.” Để triệt tiêu si mê bạn nên thiền quán “nhân duyên.” Tất cả những vấn đề khó khăn của chúng ta đều bắt nguồn từ vô minh và mê hoặc. Vô minh là bợn nhơ đứng hàng đầu. Tham lam, sân hận, ngã mạn và rất nhiều bợn nhơ khác cùng phát sanh chung với vô minh. Giải pháp phải nằm trong những vấn đề ấy, và do đó, chúng ta không nên tách rời, chạy đi tìm ở đâu ngoài vấn đề. Phân tách và nghiên cứu cho tận tường chúng ta sẽ thấy rằng tất cả những vấn đề ấy đều là những vấn đề của kiếp nhân sinh, của con người, vậy thì chúng ta không nên đổ trách nhiệm cho ai khác hơn là con người. Những vấn đề thật sự chủ chúng ta phải được và chỉ được giải quyết bằng cách dứt bỏ những ảo kiến và những khái niệm sai lầm, và thu xếp nếp sống của chúng ta vào khuôn khổ điều hòa đồng nhịp với thực tại. Và điều này chỉ có thể thực hiện được qua thiền hành mà thôi.

58. To See Things As They Really Are

Ignorance is not seeing things as they really are. It is failing to understand the truth about life. Ignorance is the opposite of the word ‘to know’. In Buddhism, ignorance means ‘not knowing’, ‘not seeing’, ‘not understanding’, ‘being unclear’, and so forth. Whoever is dominated by ignorance is like a blind person because the eyes are shut, or not seeing the true nature of objects, and not understanding the truths of cause and effect, and so on. Ignorance is the root of all sufferings and afflictions. Due to ignorance, people cannot distinguish between right and wrong. They become blind under the delusion of self, clinging to things which are impermanent, changeable, and perishable. As long as we have not develop our minds to obtain wisdom, we remain ignorant of the true nature of things. According to Buddhism, ignorance means regarding the self as real. Ignorance is the main cause of our non-enlightenment. Ignorance is only a false mark, so it is subject to production, extinction, increase, decrease, defilement, purity, and so on. Ignorance is the main cause of our birth, old age, worry, grief, misery, and sickness, and death. Due to ignorance, people do not see things as they really are, and cannot distinguish between right and wrong. They become blind under the delusion of self, clinging to things which are impermanent, changeable, and perishable. Once anger arises, one has nothing but “ignorance.” In order to

eliminate “ignorance,” you should meditate on causality. All of our psychological problems are rooted in ignorance, in delusion. Ignorance is the crowning corruption. Our greeds, hates, conceits and a host of other defilements go hand in hand with our ignorance. The solutions are to be found in the problems themselves and hence we should not run away from our problems. Analyze and scrutinize the problems, and you will see that they are human problems, so do not attribute them to non-humans. Our real problems can be solved only by giving up illusions and false concepts and bringing our lives into harmony with reality and this can be done only through meditation.

59. Nhìn ‘Khách Quan’ Trên Vạn Hữu

“Tâm (nhảy nhót loạn động) như con vượn, ý (chạy lung tung) như con ngựa.” Mỗi khi tâm phóng đi, duyên vào những tư tưởng khác, hãy hay biết sự phóng tâm ấy nhưng không để mình bị cảm xúc, cũng không suy tư về những tư tưởng này. Không nên phê bình, chỉ trích, đánh giá, hay ngợi khen những tư tưởng ấy mà chỉ đem sự chú tâm của mình trở về nhịp thở tự nhiên. Chúng ta có thể bị những tư tưởng bợn nhơ hay bất thiện tràn ngập. Điều này có thể xảy ra. Chính trong khi hành thiền chúng ta hiểu biết tâm mình hoạt động như thế nào. Hãy tỉnh thức và hãy biết cả hai, những tư tưởng cao thượng và những tư tưởng thấp hèn, những gì tốt đẹp và những gì xấu xa, thiện và bất thiện. Không nên tự tôn kiêu hãnh vì những tư tưởng tốt và ngã lòng thất vọng với những ý nghĩ xấu. Tư tưởng đến rồi đi, không khác gì các nghệ sĩ trên sân khấu. Khi nghe tiếng động hãy ghi nhận, có “tiếng động”, rồi đem tâm trở về hơi thở. Cùng thế ấy, khi có mùi, có vị, có xúc chạm, đau, sướng, v.v... hãy theo dõi những tư tưởng ấy một cách khách quan, tự tại và không dính mắc. Tỉnh giác chú niệm nghĩa là quan sát bất cứ việc gì xảy đến bên trong ta và trong tác phong của chúng ta, chớ không xét đoán xem nó tốt hay xấu. Phật tử thuần thành nên luôn nhìn sự vật một cách khách quan chứ không chủ quan, chỉ quan sát với sự hay biết suông. Nhìn một cách khách quan không vướng vấn dính mắc với những tư tưởng ấy. Trong tu tập theo Phật giáo, quan sát vô tư là chìa khóa buông bỏ mọi dính mắc. Chính vì vậy mà Đức Phật đã nhấn mạnh đến sự quan trọng của việc quan sát khách quan là một trong những điều tối quan trọng trong việc tu tập theo Phật pháp. Qua quan sát khách quan chúng ta nhận chân ra bộ mặt thật của khổ đau phiền não. Từ đó chúng ta mới có cơ hội tu tập để tận diệt hoàn toàn khổ đau và phiền não. Chính vì thế mà ở vào bất cứ thời điểm nào trong tiến trình tu tập, quan sát khách quan lúc nào cũng giữ vai trò chính yếu.

Người Phật tử luôn nhớ lời Phật khuyên dạy: “Luôn nhìn vạn sự vạn vật bằng cái nhìn khách quan chứ không phải chủ quan, vì chính cái nhìn khách quan chúng ta mới thấy được bản mặt thật của vạn hữu.” Theo kinh Niệm Xứ, đặc biệt là Tâm Niệm Xứ bao hàm phương pháp nhìn sự vật một cách khách quan, thay vì chủ quan. Ngay cả toàn bộ pháp Tứ Niệm Xứ cũng phải được thực hành một cách khách quan, chứ không được có một phản ứng chủ quan nào. Điều này có nghĩa là ta chỉ quan sát suông, chứ không vướng dính mắc với đề mục, và cũng không thấy mình có liên hệ tới đề mục. Chỉ có vậy chúng ta mới có khả năng nhìn thấy hình ảnh thật sự của sự vật, thấy sự vật đúng trong bối cảnh của nó, đúng như thật sự sự vật là vậy, chứ không phải chỉ thấy bề ngoài cạn cợt, hình như sự vật là như vậy. Khi quan sát vật gì một cách chủ quan thì tâm chúng ta dính mắc trong ấy, và chúng ta cố gắng đồng

hóa mình với nó. Chúng ta cố gắng suy xét, ước đoán, đánh giá, khen chê và phê bình vật ấy. Quan sát như vậy là sự quan sát của chúng ta bị tô màu. Vì vậy trong tu Phật, chúng ta đừng bao giờ quán chiếu với thành kiến, định kiến, ưa, ghét và ước đoán hay ý niệm đã định trước. Đặc biệt là trong thiền quán, quán sát và tỉnh thức phải được thực tập một cách khách quan, giống như mình là người ngoài nhìn vào mà không có bất luận thành kiến nào. Phật tử chơn thuần phải lắng nghe lời chỉ dạy của Đức Phật: “Trong cái thấy phải biết rằng chỉ có sự thấy, trong cái nghe chỉ có sự nghe, trong xúc cảm phải biết rằng chỉ có sự xúc cảm, và trong khi hay biết, chỉ có sự hay biết.” Chỉ với cái nhìn khách quan thì ý niệm “Tôi đang thấy, đang nghe, đang nghĩ, đang nếm, đang xúc chạm và đang ý thức” được loại trừ. Quan niệm về “cái ta” hay ảo kiến về một bản ngã bị tan biến.

59. An Objective View on All Things

The Buddha taught: “The mind is like a monkey, the thought is like a horse.” Whenever our mind wanders to other thoughts, be aware of them, but do not get involved in them emotionally or intellectually; do not comment, condemn, evaluate or appraise them, but bring our attention back to the nature rhythm of our breathing. Our mind may be overwhelmed by evil and unwholesome thoughts. This is to be expected. It is in meditation that we understand how our mind works. Become aware of both the good and evil, the ugly and beautiful, the wholesome and unwholesome thoughts. Do not elated with our good thoughts and depressed with the bad. These though come and go like actors on a stage. When we hear sounds, become aware of them and bring our attention back to our breath. The same with regard to smell, taste (which you may get mentally), touch, pain, pleasure and so forth. Sincere Buddhists should observe the thoughts in a calm detached way. Mindfulness means observing whatever happens inside oneself, whenever one does, not judging it as good or bad, just by watching with naked awareness. Sincere Buddhists should always observe things objectively, not subjectively, observing with our naked awareness. In Buddhist cultivation, impartial observation is the key to release all attachments. Therefore, the Buddha stressed the importance of objective observation, one of the keys to the Buddhist cultivation. Through objective observation we realize the real face of sufferings and afflictions. it’s is objective observation that gives us an opportunity to cultivate to totally destroy sufferings and afflictions. Thus, objective observation plays a key role in the process of cultivation.

Buddhists should always remember the Buddha’s advice: “You should always have an objective not a subjective view on all things, for this will help you to be able to see things as they really are.” In the Satipatthana Sutta, contemplation of mind is especially concerned with an objective view, not a subjective one. Even the practice of all the four types of contemplation (of body, feelings, mind, and mental objects) should be done objectively without any subjective reaction. We should never be an interested observer, but a bare observer. Then only can we see the object in its proper perspective, as it really is, and not as it appears to be. When we observe a thing subjectively, our mind gets involved in it, we tend to identify ourselves with it. We judge, evaluate, appraise and comment on it. Such subjective observation colors our view. Thus, in Buddhist practice, we should cultivate and contemplate without any biases, prejudices, likes, dislikes and other preconceived considerations and notions. Especially in meditation, contemplation and mindfulness should be practiced in an

objective way as if we were observing the object of outside. Sincere Buddhists should always remember the Buddha's teachings: "In what is seen there should be to you only the seen; in the heard there should be only the heard; in what is sensed there should be only the sensed; in what is cognized there should be only the cognized." Only with objective looking, the idea of "I am seeing, hearing, smelling, tasting, touching, and cognizing" is removed. The "I" concept as well as the ego-illusion is also eliminated.

60. Thiền và Tâm Thức

"Vijnana" hay "Hồn Thần" là tên gọi khác của tâm thức. Tiểu Thừa lập ra sáu thức, Đại Thừa lập ra tám thức này đối với nhục thể gọi là "hồn thần," mà ngoại đạo gọi là "linh hồn". Thức là tên gọi khác của tâm. Thức có nghĩa là liễu biệt, phân biệt, hiểu rõ. Tâm phân biệt hiểu rõ được cảnh thì gọi là thức. Theo Phật giáo, "Tánh" tức là "Phật." "Thức" tức là "Thần Thức", "Ý" tức là "Tâm Phân Biệt", và "Tâm" tức là sự suy nghĩ vọng tưởng. Bản tánh thì lúc nào cũng quang minh sáng suốt, không có bỉ, không có thử, không đẹp, không xấu; không rơi vào số lượng hay phân biệt... Nhưng khi có "Thức" rồi thì con người lại bị rơi vào số lượng và phân biệt. "Ý" cũng tạo nên sự phân biệt, và đây chính là thức thứ sáu. Đây là thức tương đối ô nhiễm. Trong khi thức thứ bảy và thức thứ tám thì tương đối thanh tịnh hơn. Có tám loại thức: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý, mặt na, và a lại da thức. Về mặt cơ bản mà nói, thức không phải có tám loại dù nó có tám tên gọi. Thức chỉ là một nhưng lại có tám bộ phận khác nhau. Dầu có tám bộ phận khác nhau nhưng vẫn do chỉ một thức kiểm soát.

"Vijnana" là từ Bắc Phạn thường được dịch là "Thức." Đây là hành động phân biệt bao gồm sự hiểu biết, nhận biết, trí thông minh, và kiến thức. Thức gồm có tám thứ. Năm thứ đầu là kết quả của những hành động liên hệ đến ngũ căn. Thức thứ sáu bao gồm tất cả những cảm giác, ý kiến và sự phán đoán. Thức thứ bảy là ý thức (cái ngã thâm thâm). Thức thứ tám là A Lại Da hay Tàng Thức, nơi chứa đựng tất cả những nghiệp, dù thiện, dù ác hay trung tính. Thức còn có nghĩa là sự nhận thức, sự phân biệt, ý thức, nhưng mỗi từ này đều không bao gồm hết ý nghĩa chứa đựng trong vijnana. Thức là cái trí hay cái biết tương đối. Từ này lắm khi được dùng theo nghĩa đối lập với Jnana trong ý nghĩa tri thức đơn thuần. Jnana là cái trí siêu việt thuộc các chủ đề như sự bất tử, sự phi tương đối, cái bất khả đắc, vân vân, trong khi Vijnana bị ràng buộc với tánh nhị biên của các sự vật.

60. Zen and Consciousnesses

"Vijnana" is another name for "Consciousness." Hinayana considered the six kinds of consciousness as "Vijnana." Mahayana considered the eight kinds of consciousness as "Vijnana." Externalists considered "vijnana" as a soul. Consciousness is another name for mind. Consciousness means the art of distinguishing, or perceiving, or recognizing, discerning, understanding, comprehending, distinction, intelligence, knowledge, learning. It is interpreted as the "mind," mental discernment, perception, in contrast with the object discerned. According to Buddhism, our "Nature" is the "Buddha". The "Consciousness" is the "Spirit", the "Intention" or "Mano-vijnana" is the "Discriminating Mind", and the "Mind" is what constantly engages in idle thinking. The "Nature" is originally perfect and bright, with no conception of self, others, beauty, or ugliness; no falling into numbers and discriminations.

But as soon as there is “Consciousness”, one falls into numbers and discriminations. The “Intention” or “Mano-vijnana” also makes discriminations, and it is the sixth consciousness. It is relatively turbid, while the seventh and eighth consciousnesses are relatively more pure. There are eight kinds of consciousness: eye, ear, nose, tongue, body, mind, klista-mano-vijnana, and alaya-vijnana. Fundamentally speaking, consciousness is not of eight kinds, although there are eight kinds in name. We could say there is a single headquarters with eight departments under it. Although there are eight departments, they are controlled by just one single headquarters.

“Vijnana” is a Sanskrit term generally translated as “consciousness.” This is the act of distinguishing or discerning including understanding, comprehending, recognizing, intelligence, knowledge. There are eight consciousnesses. The first five arise as a result of the interaction of the five sense organs (eye, ear, nose, tongue, mind) and the five dusts (Gunas). The sixth consciousness comes into play, all kinds of feelings, opinions and judgments will be formed (the one that does all the differentiating). The seventh consciousness (Vijnana) is the center of ego. The eighth consciousness is the Alayagarbha (a lại da), the storehouse of consciousness, or the storehouse of all deeds or actions (karmas), whether they are good, bad or neutral. “Vijnana” also means cognition, discrimination, consciousness, but as any one of these does not cover the whole sense contained in Vijnana. Relative knowledge. This term is usually used as contrasted to Jnana in purely intellectual sense. Jnana is transcendental knowledge dealing with such subjects as immortality, non-relativity, the unattained, etc., whereas Vijnana is attached to duality of things.

61. Thiền Quán—Niệm Phật—Lễ Bái

Thiền quán là phương cách khó thực tập. Phật dạy người tu Thiền trước tiên phải tu phép “Tứ Niệm Xứ,” quán thân bất tịnh, quán thọ thị khổ, quán tâm vô thường, quán pháp vô ngã. Khi đã biết thân, thọ, tâm, pháp đều không sạch, khổ, vô thường và vô ngã, đều giả dối như mộng huyễn, thì chơn tánh sẽ tự hiển bày. Vài người cố gắng thật nhiều để tập trung tư tưởng và loại bỏ những lời cuốn bên ngoài, nhưng tâm họ vẫn bận bịu đủ thứ. Tuy nhiên, nếu họ cố gắng niệm Phật thì họ có thể dễ dàng đạt đến nhất tâm bất loạn. Hơn nữa, Kinh điển Tịnh Độ đơn giản, dễ hiểu và dễ thực hành. Nếu có đầy đủ tín, hạnh nguyện và dụng công niệm Phật, thì Phật A Di Đà và Thánh chúng sẽ gia hộ tiếp dẫn về Tây Phương Cực Lạc. Hoặc khởi từ một câu thoại đầu gọi là tham thiền, hoặc ngồi mà dứt niệm gọi là tọa thiền. Tham hay tọa đều là thiền cả. Thiền hay Phật đều là tâm cả. Thiền tức là thiền của Phật. Phật tức là Phật của Thiền. Pháp môn niệm Phật đâu có gì ngại với pháp tham thiền, tọa thiền? Vả lại, người tham thiền có thể dùng bốn chữ A Di Đà Phật làm một câu thoại đầu, niệm đến, niệm lui, niệm xuôi, niệm ngược, trở lại, xoay qua không rời đương niệm, mặc dù không nói tham thiền, mà thiền ở trong đó rồi. Người tọa thiền cần phải đến giai đoạn một niệm tương ứng, hoá nhiên như vin vào chỗ hư không, mới là đắc thủ. Niệm Phật đến lúc nhứt tâm bất loạn, không phải tương ứng là gì? Niệm đến lúc tâm không, không phải vĩnh viễn tương ứng sao? Trong lúc niệm Phật, không hôn trầm, không tán loạn, chỉ, quán, định, huệ mỗi niệm viên thành; nếu muốn tìm thiền, thiền ở đâu nữa? Là Phật tử, bạn có thể áp dụng bất cứ phương pháp nào mà Đức Phật đã đề nghị. Tuy nhiên, bạn phải vô cùng cẩn trọng khi chọn

pháp môn trước khi thực hành. Một khi đã chọn pháp môn thích hợp nhất cho mình, bạn phải tinh chuyên tu hành pháp môn ấy cho đến rốt ráo. Có nhiều người luôn lang thang trong vọng tưởng. Hôm nay họ tu tập thiền quán, nhưng ngày mai nghe ai đó nói niệm Phật để vãng sanh lưu xá lợi với nhiều công đức nên họ bỏ thiền theo niệm Phật. Ít lâu sau đó, nghe nói công đức niệm chú là tối tuyệt, họ bèn ngưng niệm Phật và bắt đầu niệm chú. Cứ thế mà hôm nay họ theo pháp môn này, ngày mai họ theo pháp môn khác, để rồi cuối cùng họ chẳng được gì ngoài thân tâm rã rời. Phật tử thuần thành nên luôn cẩn trọng, chọn minh sư và pháp môn trước khi bắt đầu cuộc hành trình trở về đất Phật. Trong thời Đại Sư Diên Thọ, người đời còn đang bị phân vân, ngỡ vực giữa Thiền tông và Tịnh Độ, chưa biết phải tu môn nào để được kết quả chắc chắn, nên ngài Diên Thọ đã làm bài kệ TỨ LIỆU GIẢN để so sánh với Thiền Tông: 1) Hữu Thiền Vô Tịnh Độ, thập nhân cửu thác lộ. Ấm cảnh nhược hiện tiền, miết nhĩ tùy tha khứ (Có Thiền không Tịnh Độ, mười người chín lạc đường. Ấm cảnh khi hiện ra, chớp mắt đi theo nó). 2) Vô Thiền Hữu Tịnh Độ, vạn tu vạn như như khứ. Đản đặc kiến Di Đà, hà sấu bất khai ngộ (Không Thiền có Tịnh Độ, muôn tu muôn thoát khổ. Vãng sanh thấy Di Đà, lo gì không khai ngộ). 3) Hữu Thiền Hữu Tịnh Độ, do như đá giác hồ. Hiện thế vi nhân sự, lai sanh tác Phật Tổ (Có Thiền có Tịnh Độ, như thêm sừng mãnh hổ. Hiện đời làm thầy người, về sau thành Phật Tổ). 4) Vô Thiền Vô Tịnh Độ, thiết sàng tính đồng trụ. Vạn kiếp dữ Thiên sanh, một cá như y hổ (Không Thiền không Tịnh Độ, giường sắt cột đồng lửa. Muôn kiếp lại ngàn đời, chẳng có nơi nương tựa).

Muốn có nội tâm thanh tịnh, hành giả tu thiền không chỉ ngồi thiền là đủ. Thật ra, muốn có nội tâm thanh tịnh, hành giả tu thiền trước hết phải tu tập thật nhiều thiện nghiệp trong cuộc sống hằng ngày. Bên cạnh đó, hành giả tu thiền chân chính phải luôn tôn kính và lễ bái Đức Thế Tôn, vì sự tôn kính Đức Phật là một việc làm cực kỳ quan trọng trong cuộc đời tu tập của chúng ta. Hành giả tu tập tu thiền định phải sắp xếp thời gian lễ Phật mỗi ngày và phải lễ với tất cả lòng tôn kính cao tuyệt. Trong khi đánh lễ Đức Thế Tôn, hành giả tu thiền cũng phải phát nguyện: “Xin cho con có đủ lòng yêu thương đến tất cả chúng sanh mọi loài, và cầu cho chúng sanh mọi loài đều thương yêu nhau! Xin cho con luôn giữ được tâm khiêm cung, từ tốn, luôn luôn tôn trọng mọi người, và luôn tự thấy mình như cát bụi cỏ rác! Xin cho con luôn giữ vững sự tinh tấn không dừng nghỉ cho đến khi đạt được sự đạo quả viên mãn, để con mãi mãi giúp đỡ chúng sanh về với chơn lý Phật đạo!” Vì vậy, trước khi vào thiền, hành giả tu thiền nên lễ Phật cầu sự gia hộ. Đây không phải là tùy thuộc vào tha lực, mà cầu sự gia hộ của chư Phật như một thái độ nhớ ơn đến các Ngài. Tuy nhiên, chính sự gia hộ của chư Phật sẽ hỗ trợ cho hành giả vượt qua những giai đoạn khó khăn nhất trong cuộc đời tu tập.

61. Meditation—Buddha Recitation—Bowling to the Buddha

Meditation is a difficult way to practise. The Buddha taught: “Zen practitioners who want to cultivate must, first of all, practice the Four Foundations of Mindfulness, to contemplate the body is impure, all feelings as suffering, the ordinary mind as impermanent and all phenomena as lacking self-nature. When we realize that body, feelings, mind and phenomena are impure, the source of suffering, impermanent, without self-nature, false, dream-like and illusory, the True Thusness Nature will manifest itself. Some people have tried very hard to concentrate and abandon all distractions, their mind is still preoccupied with all delusions. However, if they try to focus on recitation the Buddha’s name, they can reach single-

mindfulness. Furthermore, the Pure Land Sutras are simple and easy to understand and practice. If you are utterly sincere in your faith, conducts and vows with all efforts, you will be welcome by Amitabha Buddha and other Saints in the Western Pure Land. Meditation based on a koan is called koan meditation. meditation in which the practitioner sits and stops the thought process is referred to sitting meditation. Koan and sitting meditation are both Zen. Zen and Buddha are both Mind. Zen is the Zen of Buddha. Buddha is Buddha in Zen. Buddha Recitation does not conflict with koan or sitting meditation. Moreover, the meditator can use the words "Amitabha Buddha" as a koan, reciting forward, reciting backward, reciting in one direction, reciting in another, upside down, turning around, without leaving his current thought. Even if it is not called Zen, Zen is still part of it. The Zen practitioner, to succeed in his cultivation, must practice to the stage of "one thought in resonance with the Mind" or samadhi, and enter suddenly into the realm of Emptiness. To recite the Buddha's name to the level of one-pointedness of mind, if this is not resonance (samadhi), what else can it be? To recite to the point where the mind is empty, is it not perpetual samadhi? In alert, focused Buddha recitation there is samatha, vipassana, samadhi, wisdom, each recitation is perfect. Where else can Zen be found if not here? As a Buddhist cultivator, you can apply any methods recommended by the Buddha; however, you must be very careful to choose the method that is most appropriate for you before you practice. Once you have chosen the most suitable method for you, you should stick to that method to the end. There are a lot of people with wandering thinking. Today they practice meditation, but tomorrow they hear that Buddha Recitation has a lot more merit and virtue, can leave relics and easily be reborn in the Pure Land... So they give up meditation and start reciting the Buddha's name. Later, they hear the merit and virtue of reciting mantras is supreme, so they stop reciting the Buddha's name and begin to recite the mantras. They keep changing the dharma-door, today this dharma door, and tomorrow the other dharma door. They end up achieving nothing but an exhausted body and mind. Sincere Buddhists should always be very careful in choosing a good teacher and dharma-door before starting the journey of going back to the Buddha-land. During the time of Den Suu, many Buddhists were skeptical and unclear about the differences between Zen and Pureland, not knowing which tradition to practice to obtain guaranteed results; therefore, Den-Suu wrote a poem entitled "Four Clarifications" to make comparisons: 1) Having Zen but not having Pureland, nine out of ten cultivators will be lost. When life images flash before death, in a split second, must follow that karma. 2) Without Zen but having Pureland, thousand cultivators, thousand find liberation. Gain rebirth, witness Amitabha Buddha, what worry is there for not becoming awakened! 3) Having Zen and having Pureland, is similar to giving horns to a tiger. Present life one will be the master of men; in the future one will become Buddha and Patriarch. 4) Without Zen and without Pureland, iron beds and copper poles await. In tens and thousands of lifetimes, having nothing to lean on.

In order to achieve a still mind, it is not enough for Zen practitioners just to practice sitting meditation. In fact, in order to achieve a still mind, first of all, Zen practitioners must earn many good deeds in life. Besides, a good Zen practitioner must always revere the World Honorable One, for our reverence for the Buddha is an extremely important deed in our cultivation. Zen practitioners must arrange time for bowing to the Buddha with highest reverence daily. While prostrating the Buddhas, Zen practitioners must vow: "Let me love all

beings and let all beings love one another! Let me be modest, respect others and consider myself as grass or dust! Let me be diligent until gaining perfect result, so that I could help all beings coming back to Buddhist truth.” Therefore, before entering meditation, Zen practitioners should bow to the Buddha. This is not relying on the other’s power, but rather, this is a showing of our gratitude toward all Buddhas. However, believe or not, the Buddhas’ blessing and support will support the Zen practitioners to overcome the most difficult stages.

62. Tỉnh Thức

Sự tỉnh thức hay chánh niệm là yếu tố giác ngộ thứ nhất. “Smrti” là thuật ngữ Bắc Phạn có nghĩa là “tỉnh thức.” Tỉnh thức là thực hiện hành động với đầy đủ ý thức, ngay cả trong lúc thở, đi, đứng, nằm, ngồi, v.v. Mục đích của sự chú tâm là kiểm soát và làm lắng dịu tâm. Đây là một trong những điểm trọng yếu của thiền tập trong Phật giáo, bao gồm việc tu tập tỉnh thức thân, khẩu và ý để hoàn toàn tỉnh thức về việc mình làm và cái mình muốn. Chánh niệm là phần thứ bảy trong tám phần của Bát Thánh Đạo. Nhờ chánh niệm mà hành giả có thể hiểu được thực tính của vạn hữu. Niệm có nghĩa là ký ức không quên đối với cảnh. Niệm còn bao gồm những nghĩa sau đây: sự chăm chú, sự chú tâm mạnh mẽ vào vấn đề gì, sự chú tâm vào một điểm, sự hồi tưởng, ký ức (sự nhớ), sự lưu tâm, sự ngẫm nghĩ, sự tưởng nhớ, ý thức, và tất cả những gì khởi lên từ trong tâm. Bên cạnh đó, “Sati” là thuật ngữ tương đương gần nhất trong ngôn ngữ Nam Phạn dùng để chỉ và dịch ra cho từ “Chánh niệm.” Tuy nhiên, chánh niệm phải được hiểu với nghĩa tích cực hơn. Chánh niệm phải được hiểu là tâm tiến đến và bao phủ hoàn toàn đối tượng, xuyên thấu vào trong đối tượng không thiếu phần nào. Chánh niệm có thể được hiểu rõ bằng cách khảo sát ba khía cạnh là đặc tánh, chức năng và sự thể hiện. Tỉnh thức là ý thức về một cái gì hay là tiến trình nghĩ nhớ về cái gì. Chúng ta đã học chữ “Tỉnh thức” theo nghĩa nhận biết hay chỉ là chăm chú về cái gì, nhưng nghĩa của tỉnh thức không dừng lại ở đó. Trong tỉnh thức cũng có những yếu tố của định và tuệ đi kèm. Định và tuệ đi với nhau là thiền quán trên sự thiếu vắng một thực thể riêng biệt. “Smrti” là từ Bắc Phạn có nghĩa là “tỉnh thức.” Tỉnh thức là thực hiện hành động với đầy đủ ý thức, ngay cả trong lúc thở, đi, đứng, nằm, ngồi, v.v. Mục đích của sự chú tâm là kiểm soát và làm lắng dịu tâm. Đây là một trong những điểm trọng yếu của thiền tập trong Phật giáo, bao gồm việc tu tập tỉnh thức thân, khẩu và ý để hoàn toàn tỉnh thức về việc mình làm và cái mình muốn. Chánh niệm là phần thứ bảy trong tám phần của Bát Thánh Đạo. Nhờ chánh niệm mà hành giả có thể hiểu được thực tính của vạn hữu. Trong Thiền, chánh niệm còn có nghĩa là quán niệm hay quán sát cảnh hiện tại và tưởng tượng cảnh tương lai. Chúng ta nên quán tưởng đến cảnh đời đau khổ, bệnh tật, mê mờ của chúng sanh mà khuyến tu; tưởng niệm làm những điều lợi ích chung, không thối lui, không e ngại khó khăn nhọc nhằn. Chánh niệm còn có nghĩa là chú tâm đúng là tưởng đến sự thật và chối bỏ tà vạy. Lúc nào cũng tỉnh táo dẹp bỏ tham lam và buồn khổ của thế tục. Chánh niệm còn có nghĩa là lúc nào cũng tỉnh giác về thân thể, cảm xúc, tư tưởng cũng như những đối tác bên ngoài. Chánh niệm là tu tập sao cho tâm mình luôn trong sáng và tỉnh thức, trong đó mình phải tỉnh thức những biến chuyển trong tâm cũng như tâm thái của chính mình, và quan trọng hơn hết là mình phải kiểm soát được tâm mình. Xuyên qua sự tự quán sát và tâm thái tỉnh thức, người ta có thể phát triển chánh

niệm nhằm làm cho mình có thể tự kiểm và tập trung những tình cảm, tư tưởng và cảm giác của mình về hướng tu tập giác ngộ Bồ Đề.

Như trên đã nói, chánh niệm còn có nghĩa là lúc nào cũng tỉnh giác về thân thể, cảm xúc, tư tưởng cũng như những đối tác bên ngoài. Khi có chánh niệm nơi hơi thở, chúng ta cũng đang có chánh niệm nơi tâm. Sau đó chúng ta sẽ thấy tâm chúng ta trở thành một với hơi thở. Khi có chánh niệm nơi hành động của thân, như lúc này là lúc đang ngồi, chúng ta cũng đang tỉnh thức nơi tâm của mình. Rồi một lúc sau chúng ta sẽ thấy thân và tâm là một. Nhìn vào tâm mình, chúng ta thấy các niệm đến rồi đi, giống hệt như sóng lên rồi xuống. Cho đến khi chúng ta thấy không còn niệm nào khởi, tâm mình sẽ trở nên an tĩnh như mặt hồ phẳng lặng không sai khác. Kinh Quán Niệm nói: “Khi đi, bạn nên ý thức rằng bạn đang đi. Khi đứng, bạn ý thức rằng bạn đang đứng. Khi ngồi, bạn ý thức rằng bạn đang ngồi. Khi nằm, bạn ý thức rằng bạn đang nằm. Bất cứ thân tâm mình đang được sử dụng trong tư thế hay suy nghĩ nào, bạn đều luôn ý thức tư thế hay suy nghĩ ấy. Cứ như thế bạn luôn sống trong tỉnh thức.” Phật tử nên luôn nhớ rằng chúng ta tỉnh thức rằng chúng ta đang có khả năng sống ngay trong lúc hiện tại này. Cái gì chúng ta đang làm ngay trong hiện tại là cái quan trọng nhất cho đời sống của chúng ta. Lúc chúng ta đang nói chuyện, thì nói chuyện là chuyện quan trọng nhất trong đời. Lúc chúng ta đang đi, thì chuyện đi là chuyện quan trọng nhất trong đời. Lúc chúng ta đang uống trà, thì chuyện uống trà là chuyện quan trọng nhất trong đời, vân vân. Mọi sinh hoạt trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta đều là Thiền. Chính vì vậy mà chúng ta có khả năng tỉnh thức hai mươi bốn giờ trong một ngày, chứ không chỉ ngay lúc ngồi thiền mà thôi. Mọi hành động đều phải được làm trong sự tỉnh thức.

Theo Kinh Niệm Xứ, hành giả nên “quán niệm thân thể trong thân thể, quán niệm cảm thọ trong cảm thọ, quán niệm tâm thức nơi tâm thức, quán niệm đối tượng tâm thức nơi đối tượng tâm thức.” Nghĩa là hành giả phải sống chánh niệm với thân thể, chứ không phải là khảo cứu về thân thể như một đối tượng, sống chánh niệm với cảm giác, tâm thức và đối tượng tâm thức chứ không phải là khảo cứu về cảm giác, tâm thức và đối tượng tâm thức như những đối tượng. Khi chúng ta quán niệm về thân thể, chúng ta sống với thân thể của chúng ta như một thực tại với tất cả sự chăm chú và tỉnh táo của mình, mình và thân thể là một, cũng như khi ánh sáng chiếu vào một nụ hoa nó thâm nhập vào nụ hoa và làm cho nụ hoa hé nở. Công phu quán niệm làm phát hiện không phải là một ý niệm về thực tại mà là một cái thấy trực tiếp về thực tại. Cái thấy đó là tuệ, dựa trên niệm và định.

Theo Phật giáo, có nhiều cách tỉnh thức. ***Thứ nhất là tỉnh thức về tất cả mọi sinh hoạt.*** Trong Phật giáo chánh niệm là luôn tỉnh thức về tất cả mọi sinh hoạt, từ vật chất đến tinh thần. Hành giả giữ tâm chánh niệm là vị ấy hiểu biết rõ ràng về những hoạt động của cơ thể mình và luôn tỉnh thức về những uy nghi: khi đi, đứng, ngồi hay nằm. Tất cả những hoạt động của cơ thể hành giả đều làm với cái tâm tỉnh thức. Khi đi tới đi lui, khi nhìn tới hoặc nhìn một bên, hành giả chú tâm hay biết rõ ràng; khi co tay co chân hay khi duỗi tay duỗi chân hành giả luôn làm trong chánh niệm; khi mặc quần áo, khi ăn, uống, nhai, vân vân, hành giả phải luôn chú tâm hay biết rõ ràng; khi đi, đứng, ngồi, nằm, hành giả phải luôn giữ chánh niệm; khi nói cũng như khi không nói hành giả phải luôn hay biết rõ ràng. Đặc tính của chánh niệm là không rời hợt bề ngoài. Có nghĩa là chánh niệm phải xuyên suốt và thâm sâu. Nếu chúng ta quăng một cái nút chai xuống dòng suối, cái nút chai ấy sẽ nổi trôi theo dòng nước. Nếu chúng ta quăng một hòn đá, thì hòn đá ấy sẽ chìm ngay xuống đáy dòng suối. Cũng vậy, chánh niệm sẽ đưa tâm chìm sâu vào đối tượng mà không phớt lờ trên bề mặt. Chúc năng

của chánh niệm là giữ cho đối tượng luôn ở trong tầm quan sát của hành giả, chứ không cho nó biến mất. Khi chánh niệm có mặt thì đối tượng xuất hiện sẽ được ghi nhận không bị quên lãng hay bỏ sót. ***Thứ nhì là tỉnh thức không chỉ có sự quan sát đối tượng một cách hời hợt.*** Để không chỉ có sự quan sát đối tượng một cách hời hợt bên ngoài hay không để cho đối tượng biến mất, chúng ta phải thông hiểu khía cạnh thứ ba của chánh niệm, đó là yếu tố hiển bày. Khi yếu ớt hiếm bày được phát triển thì nó sẽ kéo theo hai yếu tố đặc tính và chức năng của chánh niệm. Sự hiển bày chánh của chánh niệm là sự trực diện với đề mục: mặt đối mặt với đề mục giống như khi chúng ta đi trên đường dài gặp một khách bộ hành đi ngược chiều về hướng của mình. Khi chúng ta hành thiền, tâm chúng ta phải đối diện với đề mục y như vậy. Chỉ khi nào chúng ta trực diện với đề mục thì chánh niệm mới thực sự phát sinh. Khi hành giả liên tục mặt đối mặt với đề mục, thì những nỗ lực của hành giả mới có kết quả. Chánh niệm sẽ trở nên tích cực và gắn chặt hơn vào đối tượng quan sát. Không bị bỏ sót, không bị lãng quên. Đề mục không bị mất trong tầm quan sát của hành giả. Lúc tâm chánh niệm như thế thì phiền não không thể xen vào được. Nếu chánh niệm được duy trì trong một thời gian dài, hành giả có thể khám phá ra sự thanh tịnh vĩ đại vì phiền não đã vắng bóng. Sự bảo vệ tâm không bị phiền não tấn công là khía cạnh thứ hai của sự biểu hiện chánh niệm. Khi chánh niệm được phục hoạt một cách đều đặn và kiên trì thì trí tuệ sẽ phát sinh. Hành giả sẽ thấy rõ bản chất của thân và tâm. Không những hành giả chứng nghiệm được bản chất thật của cảm thọ mà còn thấy rõ đặc tính riêng biệt của vô vàn hiện tượng danh sắc diễn ra bên trong. ***Thứ ba, tỉnh thức bằng cách hiểu biết rõ ràng những hoạt động của cơ thể mình.*** Vị hành giả giữ tâm niệm, hiểu biết rõ ràng những hoạt động của cơ thể mình cũng hay biết oai nghi của mình. Như khi đi, đứng, ngồi, nằm, hành giả luôn luôn hay biết các nghi thể ấy. Tất cả mọi hoạt động của mình, vị ấy đều làm với cái tâm hoàn toàn tỉnh giác. Khi đi tới đi lui, khi nhìn trước hay khi nhìn một bên, hành giả luôn chú tâm hay biết rõ ràng; khi co tay co chân, hoặc khi duỗi ra, hành giả chú tâm hay biết rõ ràng; khi mặc áo, khi ăn, khi uống, khi nhai, khi nghe vị của thức ăn, khi đi, đứng, nằm, ngồi, khi tỉnh giấc, khi nói và khi giữ im lặng, hành giả cũng thường hay biết rõ ràng. Trong khi nằm xuống, hành giả phải nằm xuống với cái tâm luôn giữ tâm niệm vào đề mục hành thiền của mình, và khi đi vào giấc ngủ không bị si loạn làm mờ ám. Hành giả nên luôn tỉnh giác trong mọi trường hợp. Đây là những lời dạy của Đức Thế Tôn: “Chú niệm, này chư Tỳ Kheo, Như Lai tuyên bố ‘chú niệm thiết yếu trong mọi việc, ở mọi nơi, cũng giống như muối cần thiết cho nồi cà ri vậy.’ Này chư Tỳ Kheo, Như Lai không biết có thứ gì khác mà đem lại lợi ích được nhiều như sự chú niệm. Chú niệm quả thật đem lại rất nhiều lợi ích lớn lao.” Chúng ta phải nhận thức vấn đề chú niệm và hiểu biết rõ ràng trong ý nghĩa rộng rãi. Lẽ dĩ nhiên tứ chánh cần đã là sự bảo vệ chắc chắn. Sự chú niệm phải được áp dụng trong mọi trường hợp ngay từ lúc đầu, và trạng thái vắng lặng của tâm tỉnh giác sẽ giúp hành giả nắm vững tình thế một cách thuận lợi. Nhưng đây cũng là sắc thái chính của “Trung Đạo,” có những trường hợp mà hành giả phải vận dụng pháp tứ chánh cần trong hình thức mạnh mẽ nhất. ***Thứ tư là tỉnh thức trong mọi sinh hoạt hằng ngày.*** Theo Thiền Sư Thích Nhất Hạnh trong Phép Lạ Của Sự Tỉnh Thức. Thiền sư nhắc đến quyển “Tỳ Ni Nhật Dụng” của Sư Độc Thể, chùa Bảo Sơn. Đây là một tập sách mỏng vào khoảng 40 trang, nhưng nó chứa đựng những ý tưởng mà Sư Độc Thể dùng để tỉnh thức tâm ý của ông khi làm bất cứ việc gì. Khi mới thức dậy vào ban sáng, ông khởi dậy ý tưởng như vậy trong trí, “Vừa mới tỉnh giấc, tôi mong cho mọi người mau đạt được trạng thái tỉnh thức, hiểu biết thấu suốt mười phương.” Khi múc nước rửa tay, ông xử dụng ý

tưởng này để tự đưa mình về trạng thái ý thức: Múc nước rửa tay, tôi mong cho mọi người có những bàn tay trong sạch để đón nhận lấy chân lý.” Toàn tập Tỳ Ni Nhật Dụng Thiết Yếu, chỉ có những câu như thế, mục đích là giúp hành giả mới vào đạo nắm lấy được tâm ý mình. Sư Độc Thể đã giúp cho các hành giả mới bước vào đạo thực hiện những điều dạy trong Kinh Quán Niệm một cách tương đối dễ dàng. Mỗi khi mặc áo, rửa chân, đi cầu, trải chiếu, gánh nước, súc miệng, vân vân... hành giả đều có thể mượn một ý tưởng trong Tỳ Ni Nhật Dụng để nắm bắt tâm ý mình. Kinh Quán Niệm dạy: “Khi đi, hành giả ý thức rằng mình đang đi; khi đứng, ý thức rằng mình đang đứng; khi ngồi, ý thức rằng mình đang ngồi; khi nằm, ý thức rằng mình đang nằm. Bất cứ thân thể mình đang được xử dụng trong tư thế nào, hành giả cũng ý thức được tư thế ấy của thân thể. Cứ thế hành giả sống trong sự thường trực quán niệm thân thể. Tuy vậy, ý thức được những tư thế của thân thể vẫn chưa đủ. Ta còn phải ý thức về mọi hơi thở, mọi động tác, mọi hiện tượng sinh lý, vật lý, cảm giác và tư duy liên hệ tới bản thân mình nữa.” **Thứ năm là Thân Hành Niệm Tĩnh Thức.** Theo Kinh Thân Hành Niệm trong Trung Bộ Kinh, Tu tập thân hành niệm là khi đi biết rằng mình đang đi; khi đứng biết rằng mình đang đứng; khi nằm biết rằng mình đang nằm; khi ngồi biết rằng mình đang ngồi. Thân thể được xử dụng thế nào thì mình biết thân thể như thế ấy. Sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, các niệm và các tư duy về thế tục được đoạn trừ. Nhờ đoạn trừ các pháp ấy mà nội tâm được an trú, an tọa, chuyên nhất và định tĩnh. Như vậy là tu tập thân hành niệm. **Thứ sáu: tỉnh thức bằng cách nhận biết các vọng hay sự tỉnh thức của tâm với pháp.** Ngay cả với người tại gia, dầu hãy còn bận rộn với những sinh hoạt hằng ngày, cũng nên nhìn vào tâm mình, tỉnh thức được các vọng niệm và đừng tiếp tục lang thang với chúng nữa. Một khi các vọng niệm ít dần đi thì chúng ta sẽ có cơ hội thật sự được sống với chân tâm của chính mình. **Thứ bảy: tỉnh thức bằng cách biết lắng nghe với cái tâm rỗng rang.** Đức Phật dạy: “Bạn là những gì bạn suy nghĩ; tâm bạn đã hình thành thế giới này”. Đừng suy nghĩ về bất cứ chuyện gì vì tất cả chỉ là vô thường. Hãy dịu dàng lắng nghe, sâu thẳm lắng nghe tất cả, chứ đừng chỉ nghe một âm thanh cụ thể nào. Chỉ nên lắng nghe với cái tâm rỗng rang. Chúng ta sẽ thấy rằng tất cả âm thanh đến rồi đi hết như tiếng vang, như mộng, như ảo. Thế thôi! Hãy nhìn vào tấm gương! Hình ảnh đến rồi đi, nhưng tánh chiếu vẫn luôn vô vi bất động, bất sinh, bất diệt. Hãy tỉnh thức nhìn vào tâm mình. Niệm khởi sinh rồi diệt mất, nhưng tánh thấy biết của tâm vẫn luôn vô vi, bất động, bất sinh, bất diệt.

Nói tóm lại, lợi ích trước mắt là tỉnh thức có thể giúp chúng ta vượt qua những cơn giận dữ. Sự tỉnh thức hay chánh niệm không bao giờ đánh phá sân hận hay tuyệt vọng. Sự tỉnh thức chỉ có mặt để nhận diện. Sự tỉnh thức về một cái gì là nhận diện sự có mặt của cái đó trong hiện tại. Sự tỉnh thức là khả năng biết được những gì đang xảy ra trong hiện tại. Theo Hòa Thượng Thích Nhất Hạnh trong tác phẩm “Giận,” cách tốt nhất để tỉnh thức về sân hận là “khi thở vào tôi biết sân hận phát khởi trong tôi; thở ra tôi mỉm cười với sân hận của tôi.” Đây không phải là bức chế hay đánh phá sân hận. Đây chỉ là nhận diện. Một khi chúng ta nhận diện được sân hận, chúng ta có thể chăm sóc một cách tử tế hay ôm ấp nó với sự tỉnh thức của chính mình. Sự tỉnh thức giúp chúng ta có khả năng nhận diện và chấp nhận sự có mặt của cơn giận. Sự tỉnh thức cũng như người anh cả, không bức chế hay đàn áp đưa em đau khổ. Sự tỉnh thức chỉ nói: “Em thân yêu, có anh đây sẵn sàng giúp đỡ em.” Bạn ôm ấp đưa em của bạn vào lòng và an ủi vỗ về. Đây chính là sự thực tập của chúng ta. Cơn giận của chúng ta chính là chúng ta, và từ bi cũng chính là chúng ta. Sự tỉnh thức trong thiền tập không có nghĩa là đánh phá. Trong đạo Phật, sự tỉnh thức là phương pháp ôm ấp và giúp chúng ta

chuyển hóa sự giận dữ, chứ không phải là đánh phá. Khi cơn giận khởi dậy trong chúng ta, chúng ta phải bắt đầu thực tập hơi thở trong tỉnh thức ngay tức khắc. “Thở vào tôi biết cơn giận đang có trong tôi. Thở ra, tôi chăm sóc cơn giận của tôi.” Nếu bạn không biết cách chăm sóc bạn với tâm từ bi thì làm sao bạn có thể chăm sóc người khác với tâm từ bi cho được? Khi cơn giận nổi dậy, hãy tiếp tục thực tập hơi thở trong sự tỉnh thức, bước chân trong sự tỉnh thức để chế tác năng lượng của sự tỉnh thức. Chúng ta tiếp tục nâng niu năng lượng của cơn giận trong chúng ta. Cơn giận có thể sẽ kéo dài một thời gian, nhưng chúng ta sẽ được an toàn, bởi vì Đức Phật đang có mặt trong chúng ta, giúp chúng ta chăm sóc cơn giận. Năng lượng của sự tỉnh thức là năng lượng của Phật. Khi thực tập hơi thở trong sự tỉnh thức và ôm ấp cơn giận chúng ta đang được Phật bảo hộ. Không còn gì để nghi ngờ, Phật đang ôm ấp chúng ta và cơn giận của chúng ta trong từ bi vô lượng.

62. Mindfulness

Mindfulness is the first factor of enlightenment. “Smṛti” A Sanskrit term for “mindfulness.” Mindfulness means attention or mindfulness of all mental and physical activities, even at breathing, standing, lying or sitting. The purpose of smṛti is to control and to purify the mind. This is one of the focal points of meditative practice in Buddhism, which involves cultivating awareness of one’s body, speech, and thoughts in order to become consciously aware of what one does and one’s motivations. It is the seventh part of the eightfold noble path, and it leads to the direct understanding of the real nature of all things. Recollection means memory or mindfulness. “Sati” also has the following meanings: attentiveness, fixing the mind strongly on any subject, mindfulness, remembrance, memory, attention, reflection, recollection, consciousness, and all that arise from our mind. Besides, the nearest equivalent term in Pali for “mindfulness” is “Sati.” Mindfulness has come to be the accepted translation of “sati” into English. However, this word has a kind of passive connotation which can be misleading. “Mindfulness” must be dynamic and confrontative. Mindfulness should leap onto the object, covering it completely, penetrating into it, not missing any part of it. Mindfulness can be well understood by examining its three aspects of characteristics, function and manifestation. Awareness simply means “being conscious of,” or “remembering,” or “becoming acquainted with.” But we must use it in the sense of “being in the process of being conscious of,” or “being in the process of remembering.” We have learned the word “Awareness” in the sense of recognition, or bare attention, but the meaning doesn’t stop there. In awareness, there are also the elements of concentration (Samadhi) and understanding (prajna). Concentration and understanding together are meditate on the absence of identity of all things. “Smṛti” A Sanskrit term for “mindfulness.” Mindfulness means attention or mindfulness of all mental and physical activities, even at breathing, standing, lying or sitting. The purpose of smṛti is to control and to purify the mind. This is one of the focal points of meditative practice in Buddhism, which involves cultivating awareness of one’s body, speech, and thoughts in order to become consciously aware of what one does and one’s motivations. It is the seventh part of the eightfold noble path, and it leads to the direct understanding of the real nature of all things. In Zen, right mindfulness also means the reflection on the present and future events or situations. We must meditate upon human sufferings that are caused by ignorance and decide to work for alleviating them, irrespective

of possible difficulties and boredom. Correct Memory which retains the true and excludes the false, dwell in contemplation of corporeality. Be mindful and putting away worldly greed and grief. Correct mindfulness also means ongoing mindfulness of body, feelings, thinking, and objects of thought. "Correct mindfulness" involves cultivating a state of mental clarity and alertness in which one is aware of one's mental processes and attitudes and, more importantly, in which one is in control of them. Through continuous self-examination and mental alertness, one can develop the mindfulness that enables one to master one's emotions, thoughts and feelings and focus them in the direction of awakening (bodhi).

As mentioned above, correct mindfulness also means ongoing mindfulness of body, feelings, thinking, and objects of thought. When we are mindful of our breathing, we are also mindful of our mind. Later, we will see our mind becoming one with our breath. When we are mindful of our bodily movement, we are also mindful of our mind. Then, a moment later, we will see our mind becoming one with our body. Let's look at our mind, we see thoughts coming and going, just like waves rising and falling until we see no thoughts occurring, our mind is peaceful just like a still pool. The Sutra of Mindfulness says: "When walking, you must be conscious that you are walking. When standing, you must be conscious that you are standing. When sitting, you must be conscious that you are sitting. When lying down, you must be conscious that you are lying down. No matter what position your body is in and your mind is thinking, you must be conscious of that position or that thought. Practicing thus, you are always mindful of what you are doing and thinking at all times." Buddhists should always remember that we should be mindful that we are capable of living at the very present time. Whatever we are doing at the present time is the most important thing for our life. When we are talking, talking must be the most important thing in our life. When we are walking, walking must be the most important thing in our life. When we are drinking tea, drinking tea must be the most important thing in our life, and so on. Every activity in our daily life is meditation. Therefore, we are able to be mindful twenty-four hours a day, not just the moment we may allot for sitting meditation. Each act must be carried out in mindfulness.

According to the Satipatthana Sutta, practitioner should "Contemplate the body in the body, contemplate the feelings in the feelings, contemplate the mind in the mind, contemplate the objects of mind in the objects of mind." This means that practitioner must live in the body in full awareness of it, and not just study like a separate object. Live in awareness with feelings, mind, and objects of mind. Do not just study them. When we meditate on our body, we live with it as truth and give it our most lucid attention; we become one with it. The flower blossoms because sunlight touches and warms its bud, becoming one with it. Meditation reveals not a concept of truth, but a direct view of truth itself. This we call "insight," the kind of understanding based on attention and concentration.

There are many types of cultivation of mindfulness. ***First, mindfulness by being aware of all activities.*** In Buddhism, mindfulness means being aware of all activities, both physical and mental. A meditator who is mindful of his bodily activities becomes aware of his postures: when walking, standing, sitting or lying down. All his bodily activities he does with mindfulness. In walking to and from, in looking ahead and in looking aside, he applies mindfulness; in bending and stretching he applies mindfulness; in wearing clothes, in eating, drinking, chewing, etc. he applies mindfulness; in walking, standing, sitting, lying down, he applies mindfulness; in keeping awake, speaking, and being silent, he applies mindfulness.

The characteristic of mindfulness is non-superficiality. This suggests that mindfulness is penetrative and profound. If we throw a cork into a stream, it simply pops up and down on the surface, floating downstream with the current. If we throw a stone instead, it will immediately sink to the very bottom of the stream. So, too, mindfulness ensures that the mind will sink deeply into the object and not slip superficially past it. The function of mindfulness is to keep the object always in view, neither forgetting it nor allowing it to disappear. When mindfulness is present, the occurring object will be noted without forgetfulness. ***Second, mindfulness by not only an observation in appearance.*** In order for non-superficiality and non-disappearance, the characteristic and function of mindfulness, to appear clearly in our practice, we must try to understand and practice the third aspect of mindfulness. This is the manifestation aspect, which develops and brings along the other two. The chief manifestation of mindfulness is confrontation: it sets the mind directly face to face with the object just the same as when we are walking along a road and we meet a traveler, face to face, coming from the opposite direction. When we are meditating, the mind should meet the object in just this way. Only through direct confrontation with an object can true mindfulness arise. As a practitioner repeatedly comes face to face with the object, his or her efforts begin to bear fruit. Mindfulness is activated and becomes firmly established on the object of observation. There are no misses. The objects do not fall away from view. They neither slip away nor disappear, nor are they absent-mindedly forgotten. The kilesas cannot infiltrate this strong barrier of mindfulness. If mindfulness can be maintained for a significant period of time, the practitioner can discover a great purity of mind because of the absence of kilesas. Protection from attack by the kilesas is a second aspect of the manifestation. When mindfulness is persistently and repeatedly activated, wisdom arises. There will be insight into the true nature of body and mind. Not only does the practitioner realize the true experiential sensations in his or her own body, but he or she also comprehends the individual characteristics of the various physical and mental phenomena happening inside him or herself. ***Third, mindfulness by being mindful of one's body activities.*** The meditator who is mindful of his body activities becomes aware of his postures: when going, walking, standing, sitting or lying down, he is aware of the postures. All his bodily activities he does with mindfulness. In walking to and from, in looking ahead and in looking aside, he applies clear comprehension; in bending and stretching he applies clear comprehension; in wearing the clothes, in eating, drinking, chewing, savoring, in answering the calls of nature, he applies clear comprehension; walking, standing, sitting, lying down, in keeping awake, speaking, and being silent, he applies clear comprehension. When lying down, a practitioner should lie down with his mind on the subject of meditation, and thus falls asleep undeluded. Meditator should always be mindful and wide awake. Here these words of the Buddha: "Mindfulness, o monks, I declare, is essential in all things everywhere, 'it is as salt to curry.' O monks, I know of no other thing that brings such profits as mindfulness; mindfulness, verily, brings great profit." One has to understand the question of mindfulness and clear comprehension (sati-sampajanna) in a wider sense. Of course, the discussion of the fourfold effort, already mentioned is a good safeguard. Mindfulness has to be spread over all situations at the outset so that its calmness helps one to take stock of a situation wisely. But as an aspect of the Middle Path itself, upon occasion one has to exert the fourfold effort, even the vigorous type when bare awareness is in itself insufficient. ***Fourth, mindfulness by being aware of daily activities.*** According to Zen Master

Thich Nhat Hanh in the “Miracle of Mindfulness”. The master recalls a small book titled “The Essential Discipline for Daily Use” written by Buddhist Monk Doc The from Bao Son Pagoda. This is a thin book with about 40 pages, but it contained all the thoughts that monk Doc The used to awaken his mind while doing any task. When he woke up in the morning, his first thought was, “Just awakened, I hope that every person will attain awareness and see in complete clarity.” When he washed his hand, he used this thought to place himself in mindfulness: “Washing my hands, I hope that every person will have pure hands to receive reality.” This book is comprised entirely of such sentences. Their goal was to help the beginning practitioners take hold of their own consciousness. Monk Doc The helped all young novices to practice, in a relatively easy way, those things which are taught in the Sutra of Mindfulness. Each time you put on your robe, washed the dishes, went to the bathroom, folded your mat, carried buckets of water, or brushed your teeth, etc... you could use one of the thoughts from the book in order to take hold of your consciousness. The Sutra of Mindfulness says: “When walking, the practitioner must be conscious that he is walking. When sitting, the practitioner must be conscious that he is sitting. When lying down, the practitioner must be conscious that he is lying... No matter what position one’s body is in, the practitioner must be conscious of that position. Practicing thus, the practitioner lives in direct and constant mindfulness of the body...The mindfulness of the position of one’s body is not enough, however. One must be conscious of each breath, each movement, every thought and feeling, everything which has any relation to the practitioner.” ***Fifth, mindfulness of the body postures.*** According to the Kayagatasati-Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, cultivation of mindfulness of the body means when walking, a person understands that he is walking; when standing, he understands that he is standing; when sitting, he understands that he is sitting; when lying, he understands that he is lying. He understands accordingly however his body is disposed. As he abides thus diligent, ardent, and resolute, his memories and intentions based on the household life are abandoned. That is how a person develops mindfulness of the body. ***Sixth, mindfulness by being aware of the false.*** Even laypeople, who are still busy with daily activities, should also watch the mind, be mindful of the false thoughts and stop wandering with them. Once the false decreasing, we will have the real opportunity to live with our own mind or true mind. ***Seventh, mindfulness by being able to listen with a vacant mind.*** The Buddha taught: “You are what you think; that your mind makes this world.” Try not to think of anything because they all are impermanent. Let’s gently listen, deeply listen. Try not to listen to a specific sound. Just listen with our mind vacant. We will feel that all the sounds come and go just like echoes, just like illusions, and just like a dream. That’s all. Let’s look at a mirror! Images comes and goes, but the reflecting nature is always inaction, unmoved, uncreated, undying. Let’s be mindful to look at our mind. Thoughts come and go, but the nature of seeing of the mind is always inaction, unmoved, uncreated, undying.

In summary, mindfulness can help us overcome anger in many occasions. Mindfulness does not fight anger or despair. Mindfulness is there in order to recognize. To be mindful of something is to recognize that something is the capacity of being aware of what is going on in the present moment. According to Most Venerable Thích Nhất Hạnh in “Anger,” the best way to be mindful of anger is “when breathing in I know that anger has manifested in me; breathing out I smile towards my anger.” This is not an act of suppression or of fighting. It is

an act of recognizing. Once we recognize our anger, we are able to take good care of it or to embrace it with a lot of awareness, a lot of tenderness. Mindfulness helps us recognize, be aware of the presence of anger. Mindfulness also helps us accept and allow anger to be there. Mindfulness is like a big brother who does not suppress his younger brother's suffering. He simply says: "Dear brother, I'm here for you." You take your younger brother in your arms and you comfort him. This is exactly our practice. Our anger is us, and our compassion is also us. To be mindful in meditation does not mean to fight. In Buddhism, the practice of mindfulness should be the practice of embracing and transforming the anger, not of fighting. When anger comes up in us, we should begin to practice mindful breathing right away: "Breathing in, I know that anger is in me. Breathing out, I am taking good care of my anger. If you don't know how to treat yourself with compassion, how can you treat another person with compassion? When anger arises, continue to practice mindful breathing and mindful walking to generate the energy of mindfulness. Continue to tenderly embrace the energy of anger within you. Anger may continue to be there for some time, but you are safe, because the Buddha is in you, helping you to take good care of your anger. The energy of mindfulness is the energy of the Buddha. When you practice mindful breathing and embracing your anger, you are under the protection of the Buddha. There is no doubt about it: the Buddha is embracing you and your anger with a lot of compassion.

63. Tỉnh Thức Nơi Hơi Thở

Thiền giả nên thiết lập chánh niệm trên đề mục hành thiền có nghĩa là trụ tâm mình bằng cách hướng nó vào đề mục hành thiền. Ví dụ như đang thực tập hơi thở, chúng ta phải tỉnh thức trên hơi thở. Nếu chúng ta đang thực tập trên đề mục tứ đại, chúng ta phải thiết lập chánh niệm trên tứ đại. Chúng ta nên hướng sự chú ý vào đề mục hành thiền của mình, hoặc phải hoàn toàn tỉnh lặng, chứ không nên để ý đến bất cứ chuyện gì ngoài đời. Chúng ta thở vào trong tỉnh thức; chúng ta thở ra cũng trong tỉnh thức, có nghĩa là chúng ta thở vào thở ra đều không quên chánh niệm. Chánh niệm rất quan trọng cho hành giả tu thiền, chánh niệm có nghĩa là làm cái gì biết mình làm cái đó. Nếu chúng ta không nghĩ gì đến quá khứ hay dong ruổi đến tương lai thì rất tốt. Dầu thực tập một mình hay trong nhóm, nếu chúng ta nói về cái gì hay nói với người khác, lúc đó tâm chúng ta dong ruổi, chúng ta không thể nào có chánh niệm. Như vậy, đừng tưởng nhớ gì hết là rất tốt cho chánh niệm. Nếu khó giữ tâm trên một đề mục, chúng ta nên cố gắng theo dõi hơi thở quanh lỗ mũi hay đỉnh môi trên, sự chánh niệm và định tâm của chúng ta sẽ càng lúc càng mạnh hơn. Khi niệm hơi thở chúng ta cũng đang niệm tâm của chính mình. Như vậy sau một lúc niệm hơi thở, chúng ta sẽ thấy tâm mình trở thành một với hơi thở. Khi niệm các hành động của thân như khi đi, đứng, nằm, ngồi, chúng ta cũng đang niệm tâm của chính mình. Sau một lúc hành thiền, chúng ta sẽ thấy thân và tâm là một. Khi tỉnh thức, nhìn vào tâm mình thì mình thấy các niệm đến rồi đi, giống hệt như các lợn sọc lên rồi xuống. Khi chúng ta buông xả hết thấy mọi thứ cho đến khi mình không còn thấy niệm nào khởi nữa, lúc đó tâm mình sẽ an tĩnh như mặt hồ phẳng lặng.

Theo Kinh Quán Niệm, tỉnh thức về hơi thở có nghĩa là tỉnh thức trên từng hơi thở. Thở vào và thở ra trong tỉnh thức. Thở vào và thở ra với sự ý thức về sự thở vào và thở ra của

toàn thân. Khi ngồi đã đúng tư thế thiền quán, để tâm lắng đọng trong trạng thái yên tĩnh, thiền giả khởi sự thở nhẹ, đều và tự nhiên, đếm hơi thở từ 1 đến 10, rồi từ 10 trở lại 1. Trong lúc quán tưởng, mắt hơi nhắm lại, nhưng tâm chỉ nhìn hơi thở ra vào chứ không nhìn thấy gì khác ngoài hơi thở, không nghĩ đến gì khác ngoài hơi thở. Thiền giả phải cố nhìn thấy hơi thở cho thật rõ. Công phu này giúp làm gia tăng kinh nghiệm thiền quán và dứt tâm sai biệt. Trong khi thực tập tĩnh thức về hơi thở, chúng ta nên quán về ba đặc tính vô thường, khổ và vô ngã của thân và tâm. Chúng ta cũng nên quán những yếu tố sinh khởi và hoại diệt của thân. Theo kinh Quán Niệm, Đức Phật dạy: “Này các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể? Này các Tỳ Kheo, ở đây, Tỳ Kheo đi đến khu rừng, đi đến gốc cây, hay đi đến ngôi nhà trống, và ngồi kiết già, lưng thẳng và an trú trong chánh niệm trước mặt. Vị ấy thở vô tỉnh giác là mình đang thở vô; vị ấy thở ra tỉnh giác là mình đang thở ra. Thở vô một hơi dài, vị ấy ý thức rằng: ‘Tôi đang thở vô một hơi dài.’ Thở ra một hơi dài, vị ấy ý thức rằng: ‘Tôi đang thở ra một hơi dài.’ Thở vô một hơi ngắn, vị ấy ý thức rằng: ‘Tôi đang thở vô một hơi ngắn.’ Thở ra một hơi ngắn, vị ấy ý thức rằng: ‘Tôi đang thở ra một hơi ngắn.’ Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở vô,” vị ấy tập; ‘cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở ra,’ vị ấy tập; ‘An tịnh toàn thân, tôi sẽ thở vô,’ vị ấy tập; ‘An tịnh toàn thân, tôi sẽ thở ra,’ vị ấy tập. Này các Tỳ Kheo, như người thợ quay hay học trò người thợ quay thiện xảo khi quay dài, vị ấy ý thức rằng: ‘Tôi quay dài’ hay khi quay ngắn, vị ấy ý thức rằng: ‘Tôi quay ngắn.’ Cũng vậy, này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo thở vô dài, ý thức rằng: ‘Tôi đang thở vô dài.’ Thở ra dài, ý thức rằng: ‘Tôi đang thở ra dài.’ Thở vô ngắn, ý thức rằng: ‘Tôi đang thở vô ngắn.’ Thở ra ngắn, ý thức rằng: ‘Tôi đang thở ra ngắn.’ Vị ấy tập: ‘Tôi có ý thức rõ rệt về trọn cả hơi thở mà tôi đang thở vào.’ Vị ấy tập: ‘Tôi có ý thức rõ rệt về trọn cả hơi thở mà tôi đang thở ra.’ Vị ấy tập: ‘Tôi đang thở vào và làm cho sự điều hành trong thân thể tôi trở nên an tịnh.’ Vị ấy tập: ‘Tôi đang thở ra và làm cho sự điều hành trong thân thể tôi trở nên an tịnh.’” Tỉnh thức nơi hơi thở còn có nghĩa là hơi thở vi tế trong Thiền Quán. Cũng theo kinh Quán Niệm, Đức Phật dạy: “Vị Tỳ Kheo nên tu tập như vậy: ‘Tôi vừa thở vào vừa an tịnh toàn thân hành của hơi thở.’ Vị ấy tu tập như vậy: ‘Tôi vừa thở ra vừa an tịnh toàn thân hành của hơi thở.’ Vị ấy nghĩ rằng: ‘Tôi vừa thở vào thở ra vừa khiến cho hoạt động thở vào thở ra được yên lặng, êm dịu, khinh an và tĩnh lặng.’ Theo cách này, vị ấy luyện tập chính mình. Liên hệ phần này, tính thô thiển, tính vi tế và an tịnh được hiểu như vậy: ‘Nếu không có nỗ lực quán sát, thân tâm của vị Tỳ Kheo này sẽ mệt nhọc và thô tháo. Hơi thở vào và thở ra cũng sẽ thô tháo và không an tịnh. Cánh mũi của vị ấy cũng trở nên chật chội và vị ấy phải thở bằng cả miệng. Nhưng khi thân và tâm được kiểm soát, chúng sẽ trở nên yên lặng và an tịnh, việc thở trở nên vi tế đến nỗi hành giả nghi ngờ không biết mình đang có hơi thở hay không.’ Với vị Tỳ Kheo, khi hơi thở của vị ấy trở nên vi tế sau khi thực tập chú niệm nơi hơi thở thì vị ấy khó nói được là mình có hơi thở hay không. Vì khi chưa thực tập thiền quán, vị ấy không biết, không tập trung hay suy tư về vấn đề yên lặng hay thô thiển của hơi thở. Nhưng khi thực tập thiền quán, thì vị ấy mới nhận biết, tập trung hay suy tư về vấn đề yên lặng hay thô thiển của hơi thở. Vì vậy, hoạt động của hơi thở trở nên vi tế hơn trong lúc thiền quán. Và chính vì thế mà cổ đức có nói: “Khi thân và tâm dao động thì hơi thở dồn dập, nhưng khi thân tâm không còn dao động nữa, thì hơi thở trở nên vi tế.” Làm cách nào vị ấy luyện tập chính mình với suy nghĩ: “Tôi sẽ vừa thở vào vừa an tịnh toàn thân của hơi thở. Tôi sẽ vừa thở ra vừa an tịnh toàn thân hành của hơi thở.” Cái gì là các thân hành của toàn bộ hơi thở? Những gì thuộc về hơi thở, vốn gắn liền với hơi thở là thân hành của toàn bộ hơi thở. Vị ấy luyện tập để khiến

thân hành của toàn bộ hơi thở trở nên yên lặng, trở nên êm dịu và an tịnh. Vị ấy vừa luyện tập mình, vừa suy nghĩ như vậy: “Làm an tịnh các thân hành của toàn bộ hơi thở bằng cách làm lắng yên các hoạt động của thân thể ” như ngã tối, ngã lui, nghiêng qua nghiêng lại, đủ các hướng, và làm ngưng đọng sự di chuyển, sự rung động, rùng mình, khi vị ấy thở vào và thở ra.

Tỉnh Thức nơi hơi thở bằng thiền tịnh trú. Trong tất cả các truyền thống Phật giáo đều có hai phẩm tính căn bản trong công phu thiền định: tịnh trú và quán sát. Nói chung, thiền tịnh trú được thực tập nhằm giải thoát tâm khỏi những tiếng rì rì từ bên trong và phát triển sức tập trung. Trong cả hai truyền thống Đại Thừa và Nguyên Thủy, hơi thở được vận dụng làm đối tượng của thiền tập, và hành giả tu tập để được một tâm thức tỉnh giác, tập trung vào sự cảm thọ của hơi thở từng giây từng phút. Lúc mới khởi đầu cố gắng tập trung, tâm thức chúng ta lộn xộn với những tiếng ồn ào của tạp niệm. Có một số phương cách thiền định nhằm giúp giải quyết trở ngại này. Chúng ta có thể thư giãn từng phần trong thân thể song song với việc xả bỏ những tạp niệm làm tâm mình phân tán. Một phương cách khác, hành giả chỉ đơn thuần ghi nhận sự có mặt của những ý tưởng hay những cảm thọ đang khởi lên, nhưng không để tâm cũng không truyền thêm sức mạnh cho chúng. Làm được như vậy thì những ý tưởng và những cảm thọ tự khởi lên rồi cũng tự lắng xuống. Một phương cách khác nữa là niệm hồng danh Đức Phật (tên bất cứ Đức Phật nào mà mình muốn niệm) trong hơi thở vào, thở ra nhằm giúp tập trung tâm ý.

Trong thiền quán, mục đích của thực tập Thiền là để điều tâm và có được sự tỉnh thức nơi tâm. Hành giả nếu biết rõ được tâm mình thì sẽ không lãng phí công không, ngược lại thì chỉ là uổng công phí sức mà thôi. Muốn biết tâm mình, bạn phải luôn quán sát và nhận biết về nó. Việc này phải được thực tập bất cứ lúc nào, dù đi, đứng, nằm, ngồi, nói, nín... Điều quan trọng là cố gắng đừng bị chi phối bởi các cực đoan, tốt xấu, thiện ác, chánh tà... Khi một niệm thiện phát khởi, ta chỉ nên nhận diện: “Một niệm thiện vừa mới phát sanh.” Khi một niệm bất thiện phát khởi, ta cũng nhận diện: “Một niệm bất thiện vừa mới phát khởi.” Cố gắng đừng lôi kéo hoặc xua đuổi chúng. Nhận diện niệm đến niệm đi là đủ. Nếu chúng còn, biết chúng đang còn. Nếu chúng đã đi rồi thì biết chúng đã đi rồi. Như vậy là hành giả có khả năng điều tâm và đạt được sự tỉnh thức nơi tâm.

Tu Tập Thiền Định Đưa Đến Chánh Niệm Tỉnh Giác. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, tu tập thiền định sẽ đưa đến sự tỉnh thức và nhiều lợi lạc khác. Ở đây vị Tỳ Kheo biết được lúc thọ khởi, thọ trú và thọ diệt; biết được tưởng khởi, tưởng trú và tưởng diệt; biết được tầm khởi, tầm trú và tầm diệt. Nhờ đó mà vị Tỳ Kheo này luôn chánh niệm và tỉnh giác. Nhờ sự tỉnh giác mà hành giả sẽ có những khả năng sau đây. Nhờ sự tỉnh thức mà hành giả được đưa đến Lạc Trú Ngay Trong Hiện Tại: Ở đây vị Tỳ Kheo ly dục, ly ác pháp, và trú sơ thiền, nhị thiền, tam thiền, tứ thiền. Như vậy nhờ tu tập và hành trì thiền định nhiều lần mà đạt đến lạc trú ngay trong hiện tại. Nhờ sự tỉnh thức mà hành giả được đưa đến Chứng Đắc Tri Kiến. Ở đây vị Tỳ Kheo tác ý quang minh tưởng, an trú tưởng ban ngày, ban ngày thế nào ban đêm như vậy, ban đêm thế nào ban ngày như vậy. Và như vậy với tâm mở rộng không đóng kín, tạo ra một tâm có hào quang. Vị Tỳ Kheo này đang chứng đắc tri kiến. Nhờ sự tỉnh thức mà hành giả được đưa đến Sự Diệt Tận Các Lộ Hoặc: Ở đây vị Tỳ Kheo an trú, quán tánh sanh diệt trên năm thủ uẩn, Đây là sắc, đây là sắc tập, đây là sắc diệt; đây là thọ; đây là tưởng; đây là hành; đây là thức, vân vân. Nhờ đó mà vị Tỳ Kheo này diệt tận các lộ hoặc.

63. Mindfulness of the Breath

Zen practitioners should establish his mindfulness to the object of his meditation means to fix the mind by directing it towards the meditation object. For example, if we are practising anapanasati, we must establish mindfulness towards the breath. If we are practising four-elements meditation, we must establish mindfulness towards the four elements. We should direct our attention towards our meditation object, or stay calm, not towards any other things in life. We breathe in mindfully; we also breathe out mindfully,' means that we breathe in and out without abandoning mindfulness. Mindfulness is very important for Zen practitioners. Here mindfulness means when we do something, we know what we are doing. If we did not remember any thing in the past or wander our mind to the future, it's very good. Whether we are practicing alone or in group, if we are talking about something and talking with each other, at that time our mind just wandering, we cannot have mindfulness. Thus, do not remember any thing is good for mindfulness. If it is difficult for us to remain our mind in one object, we can try to monitor our breath around our nostrils or upper lip, our mindfulness as well as concentration will become stronger and stronger. When we are mindful of our breathing, we are also mindful of our mind. Therefore, after being mindful for a while, we will see that our mind and breath become one. When we are mindful of our bodily movements such as walking, standing, lying and sitting, we are also mindful of our mind. After practicing meditation for a while, we will see that our mind becoming one with our body. When we are mindful, we will see thoughts coming and going just like waves rising and falling. When we let go of everything to a point that our mind seeing no thoughts rising, our mind is peaceful just like a still pool.

According to the Satipatthana Sutta, mindfulness of the breath means to keep mindfulness on every single breath. Mindfulness of the breath or contemplation of the breath means to keep mindfulness on every single breath. Breathing in and out with mindfulness. Breathing in and out with consciousness of our whole body's breathing in and out. After assuming the correct bodily posture for meditation, the mind settles into a quiet state, the meditator begins to breathe lightly, softly and naturally, counting the breaths from one to ten and from ten to one. During meditation the eyes are closed lightly, but the mind's eye tries to visualize the breath going in and out. Nothing else is seen but the breath, nothing else is thought but the breath. The meditator must visualize the breaths as clearly as possible. Such practice intensifies the meditation experience and helps cut thoughts of discrimination. While practicing the mindfulness of breathing, we should contemplate on the three characteristics of impermanence, suffering, and selflessness of the body and the mind. We should also contemplate the origination and dissolution factors in the body. According to the Satipatthana Sutta, the Buddha taught: "Bhikkhus, does a Bhikkhu abide contemplating the body as a body? Here a Bhikkhu, gone to the forest or to the root of a tree or to an empty hut, sit down; having folded his legs crosswise, set his body erect, and established mindfulness in front of him, ever mindful he breathes in, mindful he breathes out. Breathing in long, he understands: 'I breathe in long;' or breathing out long, he understands: 'I breathe out long.'" Breathing in short, he understands: 'I breathe in short;' or breathing out short, he understands: "I breathe out short.' He trains thus: 'I shall breathe in experiencing the whole body of breath;' he trains

thus: 'I shall breathe out experiencing the whole body of breath.' He trains thus: 'I shall breathe in tranquilizing the bodily formation;' he trains thus: 'I shall breathe out tranquilizing the bodily formation.' Just as a skilled turner or his apprentice, when making a long turn, understands: 'I make a long turn;' or when making a short turn, understands: 'I make a short turn;' so too, breathing in long, a Bhikkhu understands: 'I breathe in long,' he trains thus: 'I shall breathe out tranquilizing the bodily formation.'" Mindfulness of the breath also means to have subtle breaths in meditation. Also according to the Satipatthana Sutta, the Buddha taught: "He trains thus: 'I shall breathe in tranquilizing the whole breath formations.' He trains thus: 'I shall breathe out tranquilizing the whole breath formations.' He thinks: 'I shall breathe in and out, quieting, making smooth, making tranquil and peaceful the activity of the in-and-out-breathing. In that way, he trains himself.' In this connection, coarseness, fineness, and calm should be understood thus: Without contemplative effort, the body and the mind of this bhikkhu are distressed and coarse. The in-and-out-breathings, too, are coarse and do not proceed calmly. The nasal aperture becomes insufficient and he has to breathe through the mouth. But when the body and the mind are under control then the body and the mind become placid and tranquil, and the breathing proceeds so finely that the bhikkhu doubts whether or not the breathings are going on. The bhikkhu whose breaths become so fine after the taking up of the practice of contemplation that he finds it difficult to say whether he is breathing or not. Because without taking up the meditation he does not perceive, concentrate on, reflect on, or think over, the question of calming the gross breaths. But with the meditation he does. Therefore, the activity of the breath becomes finer in the time in which meditation is practised than in the time in which there is no practice. And so the ancient virtues said: 'In the agitated mind and body the breath is of the coarsest kind. In the unexcited body, it is subtle.' How does he train himself with the thought: 'I shall breathe in tranquilizing the whole breath formations. I shall breathe out tranquilizing the whole breath formations'? What are the whole breath formations (kayasankhara)? Those things of the breaths, bound up with the breath, are the whole breath formations. He trains himself in causing the whole breath formations to become composed, to become smooth and calm. He trains himself thinking thus: Tranquilizing the whole breath formations by (quieting) the bodily activities of bending forwards, sideways, all over, and backwards, and calming the moving, quivering, vibrating, and quaking of the body, I shall breathe in and out.

Mindfulness of the breaths also means mindfulness of the mind through calm abiding meditation. In all Buddhist traditions, two principal qualities are developed in meditation: calming abiding (samatha) and special insight (vipassana). Generally, calm abiding is practiced first to free the mind from its internal chatter and to develop concentration. In both Mahayana and Theravada traditions, the breath is taken as the object of meditation, and one trains the mind to be alert and focused on the sensation of the breath in each moment. When initially trying to concentrate, the mind is cluttered with mental noise. Several techniques are applied to help solve this problem. One may relax each part of the body, and while doing so, let go of a distracting thought. In another technique, one simply acknowledges the presence of the thoughts and emotions which arise, but doesn't give them attention and energy. In this way, they settle of their own accord. Another technique, one may recite the name of the Buddha on the in- and out-breaths to help focus one's concentration (the name of any Buddha one likes to recite).

In meditation and contemplation, the purpose of practicing meditation is to take hold of our mind and to obtain the mindfulness of the mind. If the practitioner knows his own mind, he will not waste his time and effort, otherwise, his time and effort will be useless. To know your mind, you should always observe and recognize everything about it. This must be practiced at all times, while you are walking, standing, lying, sitting, speaking, or even when you are not speaking. The most important thing is to try not to be dominated by the distinction between extremes of good and bad, wholesome and unwholesome, just and unjust, etc. Whenever a wholesome thought arises, acknowledge it: “A wholesome thought has just arisen.” If an unwholesome thought arises, acknowledge it as well: “An unwholesome thought has just arisen.” Don’t dwell on it or try to get rid of it. To acknowledge it is enough. If they are still there, acknowledge they are still there. If they have gone, acknowledge they have gone. That way the practitioner is able to hold of his mind and to obtain the mindfulness of the mind.

In meditation and contemplation, the purpose of practicing meditation is to reach mindfulness and clear awareness. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, cultivation of concentrative meditations will lead to mindfulness and many other benefits. Here a monk knows feelings as they arise, remain and vanish; he knows perceptions as they arise, remain and vanish; he knows thoughts as they arise, remain and vanish. He therefore always has mindfulness and clear awareness. Owing to the mindfulness, practitioners will have the following abilities. Owing to the mindfulness, practitioners will be able to attain happiness here and now. Here a monk, having given up desires and unwholesome deeds, having practiced, developed and expanded the first, second, third and fourth jhanas, he will attain happiness here and now. Owing to the mindfulness, practitioners will be able to gain knowledge-and-vision. Here a monk attends to the perception of light (alokasannam-manasikaroti), he fixes his mind to the perception of day, by night as by day, by day as by night. In this way, with a mind clear and unclouded, he develops a state of mind that is full of brightness (sappabhasam cittam). This monk is gaining knowledge-and-vision. Owing to the mindfulness, practitioners will be able to destroy the corruptions. Here a monk abides in the contemplation of the rise and fall of the five aggregates of grasping. This material form, this is its arising, this is its ceasing; these are feelings; this is perception; these are mental formations; this is consciousness, etc. Accomplishing these contemplations will lead to the destruction of the corruptions.

64. Bốn Cách Phát Triển Chánh Niệm

Theo Thiền sư Sayadaw U. Pandita trong quyển “Ngay Trong Kiếp Sống Đây,” có bốn cách phát triển chánh niệm. ***Thứ nhất là “Chánh niệm và tỉnh giác”***. Chữ “Satisampajjana,” thường được dịch là “chánh niệm và tỉnh giác.” Trong từ này “sati” nghĩa là chánh niệm trong khi tọa thiền, hành giả quan sát đề mục chính cũng như những diễn tiến khác. Chữ “Sampajjana” có nghĩa là chánh niệm rõ ràng trong khi đi, co duỗi, uống éo, xoay, nhìn một bên hay những hoạt động khác trong cuộc sống hằng ngày. ***Thứ nhì là “Tránh người không chánh niệm”***. Không giao du với người không có chánh niệm là cách thứ hai nhằm phát triển chánh niệm. Nếu bạn cố gắng hết sức mình để được chánh niệm,

nhưng cứ gặp mãi những người không có chánh niệm trong những buổi nhàn đàm hý luận. Thử nghĩ xem chánh niệm của bạn sẽ bị tan biến nhanh chóng như thế nào. **Thứ ba là “Lựa bạn hữu có chánh niệm”**. Cách thứ ba nhằm phát triển chánh niệm là giao du thân cận với những người có chánh niệm. Những người như thế có thể là nguồn khích lệ mạnh mẽ. Chỉ thân cận với họ, trong môi trường mà chánh niệm được xem là có giá trị thì chánh niệm của bạn có thể được đào sâu và lớn mạnh thêm. **Thứ tư là “Hướng tâm về chánh niệm”**. Cách thứ tư nhằm phát triển chánh niệm là hướng tâm vào chánh niệm. Điều này có nghĩa là đặt chánh niệm lên hàng đầu, luôn nhắc nhở tâm quay trở về với chánh niệm trong mọi hoàn cảnh. Điều này rất quan trọng; nó giúp hành giả tạo nên thói quen không quên lãng hay thất niệm. Bạn nên cố gắng chánh niệm càng nhiều càng tốt, tránh những hoạt động không đưa đến chánh niệm sâu xa. Là một hành giả bạn chỉ có một việc để làm, đó là luôn luôn giữ chánh niệm về những gì đang xảy ra trong hiện tại. Trong một khóa ẩn tu, bạn phải dẹp qua một bên tất cả những giao tiếp ngoài xã hội, không viết hay đọc sách, ngay cả không đọc kinh điển. Lúc ăn nên đặc biệt cẩn trọng để không rơi vào thói quen thất niệm. Bạn nên xem coi thời gian, địa điểm, số lượng và loại thực phẩm bạn ăn có cần thiết cho mình hay không. Nếu không thì bạn nên tránh lặp lại thói quen không cần thiết.

64. Four Ways to Develop Mindfulness

According to Zen master Sayadaw U. Pandita in “In This Very Life,” there are four ways to develop mindfulness. *First, mindfulness and clear comprehension.* The word “Satisampajana,” usually translated as “mindfulness and clear comprehension.” In this term, “sati” is the mindfulness activated during formal sitting practice, watching the primary object as well as others. “Sampajana,” means clear mindfulness of walking, stretching, bending, turning around, looking to one side, and all the other activities that make up ordinary life. *Second, avoiding unmindful people.* Dissociation from persons who are not mindful is the second way of developing mindfulness as an enlightenment factor. If you are doing your best to be mindful, and you run across an unmindful person who corners you into some long-winded argument, you can imagine how quickly your own mindfulness might vanish. *Third, choosing mindful friends.* The third way to cultivate mindfulness is to associate with mindful persons. Such people can serve as strong sources of inspiration. By spending time with them, in an environment where mindful is valued, you can grow and deepen your own mindfulness. *Fourth, inclining the mind toward mindfulness.* The fourth method is to incline the mind toward activating mindfulness. This means consciously taking mindfulness as a top priority, alerting the mind to return to it in every situation. This approach is very important; it creates a sense of forgetfulness, of non-absentmindedness. You try as much as possible to refrain from those activities that do not particularly lead to the deepening of mindfulness. As a practitioner, only one task is required of you, and that is to be aware of whatever is happening in the present moment. In an intensive retreat, this means you set aside social relationships, writing and reading, even reading scriptures. You take special care when eating not to fall into habitual patterns. You always consider whether the times, places, amounts and kinds of food you eat are essential or not. If they are not, you avoid repeating the unnecessary patterns.

65. Tâm

Tâm là gốc của muôn pháp. “Tâm” hay “Ý” tức là “Tâm Phân Biệt” của mình, tức là thức thứ sáu. “Tâm” không những phân biệt mà còn đẩy dẩy vọng tưởng. Trong sáu thức đầu có thể nói là loại có tánh tri giác, do nơi lục căn mà phát ra sáu thứ tri giác này. Lục căn tức là mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý; chúng phát xuất ra thấy (thị giác), nghe (thính giác), ngửi (khứu giác), nếm (vị giác), xúc chạm (xúc giác nơi thân), và hiểu biết (tri giác nơi ý). Con người ta gây tội tạo nghiệp nơi sáu căn này, mà tu hành giác ngộ cũng ở nơi sáu căn này. Nếu không bị ngoại cảnh chi phối thì đó chính là đang có tu tập. ngược lại, nếu bị cảnh giới bên ngoài làm cho xoay chuyển tức là đọa lạc. Trong Tâm Địa Quán Kinh, Đức Phật dạy: “Trong Phật pháp, lấy tâm làm chủ. Tất cả các pháp đều do tâm sanh.” Tâm tạo ra chư Phật, tâm tạo thiên đường, tâm tạo địa ngục. Tâm là động lực chính làm cho ta sung sướng hay đau khổ, vui hay buồn, trầm luân hay giải thoát. Có một số từ ngữ Sanskrit và Ba Li chỉ tâm như Mana, Citta, Vijnana, Vinnana. Tâm là một tên khác của A Lại Da Thức (vì nó tích tập hạt giống của chư pháp hoặc huân tập các hạt giống từ chủng tử chủng pháp mà nó huân tập). Không giống như xác thân vật chất, cái tâm là phi vật chất. Chúng ta nhận thức được những tư tưởng và cảm nghĩ của chúng ta cùng nhiều điều khác bằng trực giác, và chúng ta kết luận sự hiện hữu của chúng bằng phép loại suy.

Hãy nhìn vào chính mình để thấy tâm chẳng có hình tướng gì cả. Hình ảnh đến và đi; tâm mình nhìn thấy hình ảnh đến và đi. Âm thanh đến và đi; tâm mình cũng nghe âm thanh đến và đi. Vì tâm không có hình tướng nên tâm có thể hiển lộ các pháp đến đi trong vô lượng hình tướng. Cũng bởi vì không có hình tướng nên tâm có thể hiển lộ như là hình ảnh và âm thanh mà mình thấy và nghe được. Hành giả nên thấy rằng tất cả chỉ là trạng thái của tâm mà thôi! Hãy nhìn vào tâm của chúng ta thì chúng ta sẽ thấy rằng niệm đến rồi đi, sinh rồi diệt. Tâm như một tấm gương cho chúng ta thấy hình ảnh vạn pháp được phản chiếu. Tất cả các ảnh đến rồi đi, nhưng tánh phản chiếu của tấm gương vẫn còn đó, bất động, bất diệt. Ngày trước, sờ dĩ chư tổ đánh thức đệ tử bằng tiếng vỗ của hai bàn tay, vì khi nghe tiếng vỗ là chúng ta nghe âm thanh; âm thanh đến rồi đi, nhưng tánh nghe vẫn còn đó, ngay cả trong giấc ngủ của chúng ta, không dời đổi, bất động và bất diệt. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng cái tâm trong sáng cũng giống như ánh trăng tròn trên bầu trời. Thỉnh thoảng có mây kéo đến che nó, nhưng trăng luôn ở trên mây. Mây bay qua, trăng lại chiếu sáng. Vì vậy, Phật tử chân thuần không nên lo nghĩ về cái tâm trong sáng. Cái tâm ấy luôn hiện hữu. Nên nhớ, khi vọng tưởng ập đến thì phía sau lớp vọng tưởng vẫn là cái tâm trong sáng. Vọng tưởng đến rồi đi, không có ngoại lệ. Chúng ta không nên vướng mắc về sự đến và đi của những vọng tưởng này. Chúng ta cùng sống và cùng hành xử trong tinh thần hòa hợp. Cùng nhau hành sự có nghĩa là đoạn trừ các ý tưởng của riêng mình, điều kiện và hoàn cảnh của riêng mình. Làm được như vậy thì tâm của chúng ta sẽ tự nhiên biến thành cái tâm không. Khi tâm chúng ta trở thành tâm không thì nó cũng giống như tờ giấy trắng. Chừng đó ý tưởng chân thật, điều kiện và hoàn cảnh chân thật của chúng ta sẽ xuất hiện. Trong tu tập hằng ngày, khi chúng ta vái chào nhau, cùng tụng kinh, niệm Phật và cùng nhau thọ trai. Tâm chúng ta trở thành một (nhất tâm). Giống như nơi biển cả, khi có gió thổi thì tự nhiên sẽ có nhiều sóng. Khi gió dịu dần thì sóng cũng nhỏ hơn. Khi gió lặng thì mặt nước sẽ trở thành một tấm gương, trong đó mọi vật được phản ánh, từ núi non, cây cối đến mây trời, vân vân.

Tâm của chúng ta cũng thế. Khi chúng ta có nhiều ham muốn và ý tưởng, sẽ giống như đại dương có nhiều sóng lớn. Nhưng sau khi chúng ta tu tập thiền định thì ý tưởng và ham muốn của chúng ta sẽ tan biến, cũng như sóng trong đại dương từ từ nhỏ dần. Rồi thì tâm chúng ta cũng giống như một tấm gương trong sáng, và mọi vật chúng ta nghe thấy, ngửi, nếm, xúc chạm, suy nghĩ đều là chân lý.

“Citta” là một Phạm ngữ, được tạm coi là Tâm hay ý. Tâm suy nghĩ, tưởng tượng, lý luận, vân vân. Đây cũng chính là tâm thức. Tâm thức này hành sự qua năm ngã đường tương ứng với năm căn. “Citta” ám chỉ tiến trình tâm thức và thường được sách vở Ấn Độ coi như đồng nghĩa với Mạt Na và A Lại Da thức. Trong nhận thức luận của Phật giáo Tây Tạng, người ta ám chỉ “citta” như là một cái “tâm chính,” được tháp tùng theo bởi những tâm sở. Định nghĩa về “Tâm” đổi khác tùy theo dân tộc và văn hóa. Nếu hỏi một người Việt Nam bình thường rằng tâm ở chỗ nào, người ấy sẽ chỉ vào trái tim hay lồng ngực; tuy nhiên, để trả lời cho cùng câu hỏi này, người Tây phương sẽ chỉ vào cái đầu của họ. Theo Phật giáo, tâm hay yếu tố tinh thần được định nghĩa là sự sáng suốt và hiểu biết. Nó không có hình tướng, không ai nhìn thấy nó; tuy nhiên, tâm tạo tác mọi hành động khiến chúng ta đau khổ và lăn trôi trong luân hồi sanh tử. Tất cả mọi hoạt động vật chất, lời nói hay tinh thần đều tùy thuộc tâm ta. Phạm sự của tâm là nhận biết được đối tượng. Nó phân biệt giữa hình thức, phẩm chất, vân vân. Cách duy nhất để đạt được Phật tánh là huấn luyện và chuyển hóa tâm cho đến khi chúng ta hoàn toàn thoát khỏi những nhiễm trược. Trong Anh ngữ, “mind” có nghĩa là trái tim, tinh thần, hay linh hồn. Mind với chữ “m” thường có nghĩa là chỗ ở của lý trí, “Mind” với chữ “M” viết hoa có nghĩa là chân lý tuyệt đối. Theo kinh nghiệm nhà thiền, thì tâm là toàn bộ tỉnh thức, nói cách khác lắng nghe khi nghe là tỉnh thức. Trong thiền, mặt trăng là biểu tượng của tâm. Tâm cũng giống như mặt trăng chiếu sáng và giúp cho chúng ta thấy được mọi thứ, nhưng tâm không phải là một vật mà chúng ta có thể chỉ vào được; tâm không có cả bóng lẫn hình dạng. Hiện thể là tâm đang hiển lộ; thực tánh của tâm chính là tánh không. Chúng ta có thể nghe tiếng sỏi chạm trên mặt đường; âm thanh của nó chính là tâm đang hiển lộ. Chúng ta có thể thấy phướn đang bay phát phới trong gió; sự bay phát phới trong gió của phướn chính là tâm hiển lộ. Thế thôi!

“Citta” còn được định nghĩa như là toàn bộ hệ thống thức, bốn nguyên thanh tịnh, hay tâm. Citta thường được dịch là “ý tưởng.” Trong Kinh Lăng Già cũng như trong các kinh điển Đại Thừa khác, citta được dịch đúng hơn là “tâm.” Khi nó được định nghĩa là “sự chất chứa” hay “nhà kho” trong đó các chủng tử nghiệp được cất chứa, thì citta không chỉ riêng nghĩa ý tưởng mà nó còn có ý nghĩa có tính cách hữu thể học nữa. Trong Phật giáo không có sự phân biệt giữa tâm và thức. Cả hai đều được dùng như đồng nghĩa. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Tâm dẫn đầu các hành vi, tâm là chủ, tâm tạo tác tất cả.” Theo Đại Sư Ấn Quang: “Tâm bao hàm hết khắp cả thập pháp giới, đó là Phật pháp giới, Bồ Tát pháp giới, Duyên Giác pháp giới, Thanh Văn pháp giới, Thiên pháp giới, Nhân pháp giới, A Tu La pháp giới, Súc Sanh pháp giới, Ngạ Quỷ pháp giới, và Địa Ngục pháp giới. Một tâm mà hay sanh tất cả. Phật cũng do tâm sanh, mà địa ngục cũng do tâm tạo.” Theo Hòa Thượng Dhammananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, tâm có thể được định nghĩa đơn giản là sự nhận thức về một đối tượng bởi không có một tác nhân hay linh hồn chỉ huy mọi hoạt động. Tâm bao gồm trạng thái tính thoáng qua luôn luôn trôi lên rồi mất đi nhanh như tia chớp. “Vì sinh ra để thành nguồn của nó và chết đi để trở thành lối vào của nó, nó bền vững tràn trề như con sông nhận nước từ các suối nguồn bồi thêm vào dòng chảy của nó.” Mỗi thức nhất thời

của dòng đời không ngừng thay đổi, khi chết đi thì truyền lại cho thức kế thừa toàn bộ năng lượng của nó, tất cả những cảm tưởng đã ghi không bao giờ phai nhạt. Cho nên mỗi thức mới gồm có tiềm lực của thức cũ và những điều mới. Tất cả những cảm nghĩ không phai nhạt được ghi vào cái tâm không ngừng thay đổi, và tất cả được truyền thừa từ đời này sang đời kia bất chấp sự phân hủy vật chất tạm thời nơi thân. Vì thế cho nên sự nhớ lại những lần sanh hay những biến cố trong quá khứ trở thành một khả năng có thể xảy ra. Tâm là con dao hai lưỡi, có thể xử dụng cho cả thiện lẫn ác. Một tư tưởng nổi lên từ một cái tâm vô hình có thể cứu hay phá hoại cả thế giới. Một tư tưởng như vậy có thể làm tăng trưởng hay giảm đi dân cư của một nước. Tâm tạo Thiên đàng và địa ngục cho chính mình.

Tâm kết hợp chặt chẽ với thân đến độ các trạng thái tinh thần ảnh hưởng trực tiếp đến sức khỏe và sự an vui của thân. Một số bác sĩ khẳng quyết rằng không có một chứng bệnh nào được xem thuần túy là thân bệnh cả. Do đó, trừ khi trạng thái tinh thần xấu này là do ác nghiệp do kiếp trước gây ra quá nặng, khó có thể thay đổi được trong một sớm một chiều, còn thì người ta có thể chuyển đổi những trạng thái xấu để tạo ra sự lành mạnh về tinh thần, và từ đó thân sẽ được an lạc. Tâm con người ảnh hưởng đến thân một cách sâu xa, nếu cứ để cho tâm hoạt động một cách bừa bãi và nuôi dưỡng những tư duy bất thiện, tâm có thể gây ra những tai hại khó lường được, thậm chí có thể gây ra sát nhân. Tuy nhiên, tâm cũng có thể chữa lành một cái thân bệnh hoạn. Khi tâm được tập trung vào những tư duy chân chánh với tinh tấn và sự hiểu biết chân chánh thì hiệu quả mà nó tạo ra cũng vô cùng tốt đẹp. Một cái tâm với những tư duy trong sáng và thiện lành thật sự sẽ dẫn đến một cuộc sống lành mạnh và thư thái. Theo Phật giáo, tâm còn được gọi là ý thức, ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn. Chức năng của mạn na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mạn na, như nhãn thức suy nghĩ về thế giới hình sắc và nhĩ thức suy nghĩ về thế giới của âm thanh; nhưng thực ra, ngay khi mạn na thức phát sinh ra cái nhị biên của chủ thể và đối tượng do từ cái nhất thể tuyệt đối của A Lại Da thì mạn na thức và quả thực tất cả các thức khác cũng bắt đầu vận hành. Chính vì thế mà trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo: “Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mạn na thức phân biệt sai lầm. Vì mạn na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mạn na thức phân biệt và chấp thủ vào thế giới của các đặc thù ở bên ngoài thì tất cả các loại tập khí (vasana) được sinh ra theo, và A Lại da được chúng nuôi dưỡng cùng với cái ý tưởng về “tôi và của tôi,” mạn na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mạn na và mạn na thức không khác gì nhau, chúng nhờ A Lại Da làm nguyên nhân và sở duyên. Và khi một thế giới bên ngoài thực vốn chỉ là sự biểu hiện của chính cái tâm mình bị chấp chặt mà cho là thực, thì cái hệ thống tâm thức (tâm tụ—citta-kalapa) liên hệ hỗ tương được sinh ra trong tổng thể của nó. Giống như những con sóng biển, được vận hành bởi cơn gió của một thế giới bên ngoài là thế giới do chính cái tâm người ta biểu hiện ra, sinh khởi và biến diệt. Do đó bảy thức kia diệt theo với sự diệt của mạn na thức.”

Hành giả nên luôn tỉnh thức rằng thân này đang biến đổi, và tâm này đang chạy đông chạy tây. Hãy dụng công tu tập cho đến khi chúng ta có thể nhận ra rằng tâm vốn tịch lặng giống như bản chất của nước vốn tịch lặng, bất biến và bất động cho dù sóng cứ trào lên và

lặn xuống; và cho dù bọt sóng cứ thành hình và tan biến. Hành giả nên tự xem tâm mình như một con trâu. Thiền định giống như việc thuần hóa trâu vậy, nhưng kỳ thật, hành giả cũng không cần phải thuần hóa gì cả, mà chỉ cần quan sát trâu một cách liên tục. Chúng ta biết là chúng ta thấy tâm khi một niệm khởi lên. Cho tới khi nào chúng ta không còn thấy trâu và người giữ trâu nữa là chúng ta đã thấy được bản chất rỗng rang thật sự của tâm rồi đó! Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng vạn pháp đang hiển lộ trong tâm mình. Khi chúng ta nhìn quanh thì mình lại không thể thấy được tâm, nhưng không vì thế mà mình nói là không có tâm, vì thức vẫn sinh và diệt. Chúng ta cũng không thể nói là có cái gọi là tâm, vì không có dấu vết nào của nó cả. Các niệm đến và đi y hệt như ảo ảnh. Nếu chúng ta cố chấp giữ niệm trong tâm, vô hình trung chúng ta chỉ chấp giữ ảo ảnh, và không có cách nào chúng ta giải thoát ra khỏi khổ đau phiền não của cõi ta bà này. Tuy nhiên, hành giả cũng không nên tìm cách xóa đi bất cứ gì trong tâm mình, bởi vì điều này không ai có thể làm được. Hãy nhận ra định luật duyên khởi, hãy nhìn thấy tánh không của vạn pháp. Hãy cứ mở mắt ra và nhìn thấy tất cả. Chúng ta sẽ thấy rằng tất cả chỉ nằm trong bản chất của tánh không rỗng rang mà thôi!

65. *Mind*

The mind is the root of all dharmas. The “Intent” is the “Discriminating Mind,” the sixth consciousness. Not only does the “Mind” make discriminations, it is filled with idle thoughts. The six consciousnesses can also be said to be a perceptive nature. That is, from the six sense organs: eyes, ears, nose, tongue, body, and mind, the functions of seeing, hearing, smelling, tasting, feeling, and knowing arise. When people commit offenses, they do it with the six sense organs. When they cultivate, they also do it with the six sense organs. If you can remain unperturbed by external states, then you are cultivating. If you are turned by external states, then you will fall. In Contemplation of the Mind Sutra, the Buddha taught: “All my tenets are based on the mind that is the source of all dharmas.” The mind has brought about the Buddhas, the Heaven, or the Hell. It is the main driving force that makes us happy or sorrowful, cheerful or sad, liberated or doomed. There are several Sanskrit and Pali terms for mind such as Mana, Citta, Vijnana, and Vinnana. “Mind” is another name for Alaya-vijnana. Unlike the material body, immaterial mind is invisible. We are aware of our thoughts and feelings and so forth by direct sensation, and we infer their existence in others by analogy.

Let’s look inside ourselves to see that the mind has no form at all. The image comes and goes; the mind sees the image coming and going. The sound comes and goes; the mind hears the sound coming and going. Because the mind is formless, it can reflect all things coming and going in countless forms. Also because it is formless, the mind could manifest as the image we see, and as the sound we hear. Zen practitioners should see that they are all states of mind only. Let’s look at our mind to see that thoughts coming and going, arising and vanishing. The mind is just like a mirror that shows us the images of all things reflected. All images come and go, but the reflectivity is still there, unmoving and undying. In ancient times, the reason zen patriarchs awoke their disciples by clapping two hands, for when two hands clap they cause a sound; the sound comes and goes, but the nature of hearing ability is still there even in our sleep, unchanging, unmoving and undying. Devout Buddhists should always remember that clear mind is like the full moon in the sky. Sometimes clouds come

and cover it, but the moon is always behind them. Clouds go away, then the moon shines brightly. So, devout Buddhists should not worry about clear mind. It is always there. Remember, when thinking comes, behind it is clear mind. When thinking goes, there is only clear mind. Thinking comes and goes, comes and goes without any exceptions. We must not be attached to the coming or the going of the thinking. We live together and act together in harmonious spirit. Acting together means cutting off my opinions, cutting off my condition, cutting off my situation. To be able to do this, our mind will naturally become empty mind. When our mind becomes empty mind, it is like a white paper. Then our true opinion, our true condition, our true situation will appear. In our daily cultivation, when we bow together and chant together, recite Buddha names together and eat together, our minds become one mind. It is like on the sea, when the wind comes, naturally there are many waves. When the wind dies down, the waves become smaller. When the wind stops, the water becomes a mirror, in which everything is reflected, mountains, trees, clouds, etc. Our mind is the same. When we have many desires and many opinions, there are many big waves. But after we sit in meditation and act together for some time, our opinions and desires disappear. The waves become smaller and smaller. Then our mind is like a clear mirror, and everything we see or hear or smell or taste or touch or think is the truth.

Mental or Intellectual consciousness. “Citta” is a Sanskrit term, temporarily considering and recognizing mind or thought. The mind that is attending, observing, thinking, reflecting, imagining (thought, intention, aim, wish, memory, intelligence, reason). Consciousness or mind: This is consciousness itself. It naturally functions in five ways corresponding to the five sense-organs. “Citta” refers to mental processes in general and is commonly said in Indian texts to be synonymous with Manas (sentience) and Vijnana (consciousness). In Tibetan Buddhist epistemology, it is said to refer to a “main mind,” which is accompanied by “mental factors.” The definition of Mind varies with different people in different cultures. If you ask an ordinary Vietnamese where his mind is and chances are he will point to his heart or chest; however, when you ask the same question of a Westerner and he will indicate his head. According to the Buddha, mind (or heart as the seat of thought or intelligence or mental factors) is defined as clarity and knowing. It is formless which no one can see it; however, it is our mind which has created the actions which cause us to experience suffering and to be born in cyclic existence or samsara. All our physical, verbal and mental actions depend on our mind. The function of the mind is to perceive, to apprehend and to know its objects. It discerns and discriminates between forms, qualities, aspects and so forth. The only way to reach Buddhahood is by training in the control and transformation of our mind until we are completely free from all obscurations and defilements. In English “mind” means “heart,” “spirit,” “psyche,” or “soul.” Mind with a small “m” means the seat of the intellect. Mind with a capital “M” stands for absolute reality. From the standpoint of Zen experience, “mind” means total awareness. In other words, just listening when hearing. In Zen, the moon is a symbol of the mind. The mind is just like the moon shining bright and helping us see all things; but the mind is not a thing we can point at; the mind has neither shadow nor shape. Existence is the mind manifesting; its true nature is the emptiness. We can hear the sound of a pebble hitting the surface of a road; the sound is the mind manifesting. We can see a banner waving in the wind; the flapping is the mind manifesting. That’s all!

“Citta” is defined as the whole system of vijñanas, originally pure, or mind. Citta is generally translated as “thought.” In the Lankavatara Sutra as well as in other Mahayana sutras, citta may better be rendered “mind.” When it is defined as “accumulation” or as “store-house” where karma seeds are deposited, it is not mere thought, it has an ontological signification also. In Buddhism, there is no distinction between mind and consciousness. Both are used as synonymous terms. In The Dhammapada Sutta, the Buddha taught: “Mind fore-runs deeds; mind is chief, and mind-made are they.” According to Great Master Ying-Kuang: “The mind encompasses all the ten directions of dharma realms, including Buddha dharma realm, Bodhisatva dharma realm, Pratyeka-Buddha dharma realm, Sravaka dharma realm, Heaven dharma realm, Human dharma realm, Asura dharma realm, Animal dharma realm, Hungry Ghost dharma realm, and Hell dharma realm. One mind can give rise to everything. Buddhas arise from within the cultivator’s mind, Hells also arise from the cultivator’s mind.” According to Most Venerable Dhammananda in *The Gems of Buddhist Wisdom*, mind may be defined as simply the awareness of an object since there is no agent or a soul that directs all activities. It consists of fleeting mental states which constantly arise and perish with lightning rapidity. “With birth for its source and death for its mouth, it persistently flows on like a river receiving from the tributary streams of sense constant accretions to its flood.” Each momentary consciousness of this everchanging lifestream, on passing away, transmits its whole energy, all the indelibly recorded impressions, to its successor. Every fresh consciousness therefore consists of the potentialities of its predecessors and something more. As all impressions are indelibly recorded in this everchanging palimpsest-like mind, and as all potentialities are transmitted from life to life, irrespective of temporary physical disintegrations, reminiscence of past births or past incidents become a possibility. Mind is like a double-edged weapon that can equally be used either for good or evil. One single thought that arises in this invisible mind can even save or destroy the world. One such thought can either populate or depopulate a whole country. It is mind that creates one’s paradise and one’s hell.

The mind is so closely linked with the body that mental states affect the body’s health and well-being. Some doctors even confirm that there is no such thing as a purely physical disease. Unless these bad mental states are caused by previous evil acts, and they are unalterable, it is possible so to change them as to cause mental health and physical well-being to follow thereafter. Man’s mind influences his body profoundly. If allowed to function viciously and entertain unwholesome thoughts, mind can cause disaster, can even kill a being; but it can also cure a sick body. When mind is concentrated on right thoughts with right effort and understanding, the effect it can produce is immense. A mind with pure and wholesome thoughts really does lead to a healthy and relaxed life. According to Buddhism, mind is the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs, a mind which does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas. The function of Manovijñana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijñana reflects on the world of forms and the ear-vijñana on that of sounds; but in

fact as soon as Manas evolves the dualism of subject and object out of the absolute unity of the Alaya, Manovijnana and indeed all the other Vijnanas begin to operate. Thus, in the Lankavatara Sutra, the Buddha said: “Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana. For with Manovijnana as cause (hetu) and support (alambana), there takes place the evolution of the seven Vijnanas. Further, when Manovijnana discerns and clings to an external world of particulars, all kinds of habit-energy (vasana) are generated therefrom, and by them the Alaya is nurtured. Together with the thought of “me and mine,” taking hold of it and clinging to it, and reflecting upon it, Manas thereby takes shape and is evolved. In substance (sarira), however, Manas and Manovijnana are not different the one from the other, they depend upon the Alaya as cause and support. And when an external world is tenaciously held as real which is no other than the presentation of one’s own mind, the mentation-system (citta-kalapa), mutually related, is evolved in its totality. Like the ocean waves, the Vijnanas set in motion by the wind of an external world which is the manifestation of one’s own mind, rise and cease. Therefore, the seven Vijnanas cease with the cessation of Manovijnana.”

Zen practitioners should always be mindful that our body is changing, and our mind is wandering east and west. Let’s keep practicing until we can realize that our mind is originally serene like the nature of the water: serene, unchanging and unmoving, despite the waves rising and falling, and despite the bubbles forming and popping. Zen practitioners should see our mind just like an ox. Meditation is like taming an ox, but as a matter of fact, we do not need to tame anything; just watch the ox constantly. We know we see the mind when a thought arises. Until we no longer see the ox nor the ox keeper, then we have already seen that all things are empty in nature. Devout Buddhists should always remember that all things are playing in our mind. When we look around we cannot see the mind, but we cannot say there is no mind, because the consciousness arises and vanishes. We cannot say there is something called mind, because there is no trace of it at all. Thoughts come and go just like illusions. If we try to keep thoughts in our mind, we are trying to keep illusions; and there is no way we can get out of the sufferings and afflictions of the Saha World. However, Zen practitioners should not try to empty any thought in our mind, because that is impossible. Just realize the law of dependent origination; just see the emptiness nature of all things. Let’s open our eyes and see things, we will see that all things are empty in nature!

66. Tâm Là Đối Tượng Của Thiền Quán

Tâm con người luôn tán loạn hay tâm phóng dật và đuổi theo lục trần không ngừng nghỉ. Có ai đó hỏi vị Thiền sư làm sao nhìn vào tự tánh của mình. Vị Thiền sư đáp: “Làm sao thấy được? Vì nếu có một cái lồng với sáu cửa sổ và một con khỉ trong đó. Nếu có ai gọi ‘khỉ ơi,’ con khỉ liền trả lời, và nếu có ai khác lại gọi nữa ‘khỉ ơi’ thì khỉ lại trả lời. Và cứ thế nó tiếp tục trả lời. Tâm con người lại cũng như thế ấy”. Nhờ thiền định mà chúng ta có được cái tâm định tĩnh. Tâm của người tu phải thanh tịnh. Người tu không nên cầu khả năng dự tri hay sự biết trước. Sự biết trước chẳng mang lại điều gì hay ho, mà ngược lại chỉ gây thêm phiền phức cho chúng ta mà thôi. Nó khiến cho chúng ta phân tâm, không tập trung tinh thần được, do đó vọng tưởng sẽ rối bời và phiền não sẽ chồng chất thêm. Nếu không cầu sự biết trước,

chúng ta sẽ không có phiền não, tâm không bị chướng ngại. Theo Bát Nhã Tâm Kinh, Đức Phật dạy: “Bởi không chướng ngại, nên không sợ hãi, viễn ly hết mọi mộng tưởng điên đảo, đó là Niết Bàn cứu cánh.” Đây mới chính là tâm của hành giả trên bước đường tu Đạo. ***Thứ nhất, tâm là một đối tượng phiền toái cho hành giả.*** Tâm cảnh hay tâm thân (trạng thái tâm). Một đối tượng vật thể có gây phiền toái hay không thường thường tùy thuộc vào trạng thái tâm hơn là vào chính đối tượng đó. Nếu chúng ta cho rằng nó là phiền toái, thì nó phiền toái. Nếu chúng ta không cho rằng nó phiền toái thì nó không phiền toái. Tất cả đều tùy thuộc vào trạng thái tâm. Thí dụ như đôi khi trong thiền quán chúng ta bị tiếng động quấy nhiễu. Nếu chúng ta nương theo và mắc kẹt vào chúng, chúng sẽ quấy rối thiền quán của chúng ta. Tuy nhiên, nếu chúng ta dứt bỏ chúng khỏi tâm của chúng ta ngay khi chúng vừa mới khởi lên, thì chúng sẽ không tạo sự quấy nhiễu. Nếu chúng ta luôn đòi hỏi một cái gì đó từ cuộc sống, thì chúng ta sẽ không bao giờ thỏa mãn. Nhưng nếu chúng ta chấp nhận cuộc đời là cái mà chúng ta đang là hay đang có, thì chúng ta sẽ luôn biết đủ. Có người tìm hạnh phúc trong vật chất; người khác lại cho rằng có thể có hạnh phúc mà không cần đến vật chất. Tại sao lại như vậy? Bởi vì hạnh phúc là một trạng thái của tâm, không thể đo được bằng số lượng tài sản. Nếu chúng ta biết đủ với những gì chúng ta đang là hay đang có, thì chúng ta sẽ luôn có hạnh phúc. Ngược lại nếu chúng ta không hài lòng với những gì chúng ta đang là hay đang có, thì bất hạnh luôn ngự trị trong ta. Tham dục không có đáy, vì dù đổ vào bao nhiêu thì tham dục vẫn luôn trống rỗng. Kinh Tứ Thập Nhị Chương dạy: “Một kẻ đầy tham dục dù sống trên trời cũng không thấy đủ; một người đã lia tham dục dù phải ở dưới đất vẫn thấy hạnh phúc.” Theo kinh Lăng Già, có ba loại tâm thức. ***Thứ nhì, bạn không thể chạy trốn khỏi tâm.*** Theo Tỳ Kheo Piyananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, bạn không thể chạy trốn khỏi tâm. Với thiền bạn có thể huấn luyện cho tâm bình tĩnh và thoát khỏi những xáo trộn bên trong hay bên ngoài. Áp dụng tập trung tỉnh thức với những hỗn loạn bên trong và mâu thuẫn tinh thần, quan sát hay chú tâm đến tất cả những trạng thái thay đổi của tâm. Khi tâm được phát triển đúng cách, nó sẽ mang lại niềm vui và hạnh phúc nhất. Nếu tâm bị xao lãng nó sẽ mang lại cho bạn trở ngại và khó khăn không thể kể xiết. Tâm kỹ luật rất mạnh mẽ và hữu hiệu. Người trí huấn luyện tâm họ như người ta huấn luyện ngựa vậy. Vì thế bạn nên quan sát tâm mình. ***Thiền quán làm nhiệm vụ quan sát mà không chống cự lại những thay đổi nơi tâm.*** Khi bạn ngồi một mình bạn nên quan sát những thay đổi nơi tâm. Chỉ nên quan sát mà không chống cự lại hay trốn chạy hay kiểm soát những thay đổi ấy. Khi tâm đang ở trạng thái tham dục, nên tỉnh thức biết mình đang có tâm tham dục. Khi tâm đang ở trạng thái sân hận hay không sân hận, nên tỉnh thức biết mình đang có tâm sân hận hay tâm không sân hận. Khi tâm tập trung hay tâm mê lung, bạn nên tỉnh thức biết mình đang có tâm tập trung hay tâm mê lung. Bạn nên luôn nhớ nhiệm vụ của mình là quan sát những hoàn cảnh thay đổi mà không đồng hóa với chúng. Nhiệm vụ của bạn là không chú tâm vào hoàn cảnh bên ngoài mà chú tâm vào chính bạn. Quả là khó khăn, nhưng có thể làm được. ***Chúng ta nên quan sát tâm mình trong đời sống hằng ngày.*** Quan sát tâm trong tất cả mọi hoàn cảnh. Quan sát sự làm việc của tâm nhưng không đồng nhất hay bào chữa cho tư tưởng của bạn, không xây bức màn thành kiến, không mong chờ tưởng thưởng hay thỏa mãn. Quan sát thấy những cảm giác ham muốn, sân hận, ganh ghét, và nhiều trạng thái bất thiện khác phát sanh và làm đảo lộn sự quân bình của tâm, từ đó tiếp tục hành thiền để loại bỏ chúng. ***Một khi tâm đã an định, chúng ta có thể đi vào phước một cách tự tại.*** An định tâm là điều rất quan trọng. Hành giả tu thiền phải luôn nhớ rằng càng mong muốn tỏ ngộ, mình

càng xa tổ ngộ. Nếu chúng ta muốn tìm một nơi lý tưởng để hành thiền, chúng ta sẽ không tìm được chỗ nào vừa ý đâu. Tuy nhiên, nếu chúng ta cắt đứt mọi suy tưởng và trở về với cái sơ tâm, cái sơ tâm đó sẽ là sự tỏ ngộ chân thật nhất. Nếu chúng ta giữ được tâm không, thì bất cứ đâu cũng là Niết Bàn. Vì vậy chúng ta phải mạnh mẽ giữ kín miệng, không nói thay cho tu tập. Chúng ta phải học trực tiếp từ trời xanh, mây trắng, núi non thật yên tĩnh, và ngay cả nơi phố chợ ồn ào náo nhiệt. tất cả là như thị. Đó là vị thầy lớn nhất của chúng ta. Hy vọng tất cả chúng ta đều trước tiên phá được tự ngã và tìm về cái tâm trong sáng trong mọi lúc.

66. Minds As Objects of Meditation Practices

Human's mind is a distracted or unsettled mind, or wandering mind. Mind only good at intervals and always follows sensual desires. Someone asks a Zen master on how to look into one's self-nature. The Zen master replies: "How can? For if there is a cage with six windows, in which there is a monkey. Someone calls at one window, 'O, monkey,' and he replies. Someone else calls at another window, and again he replies. And so on. Human's mind is no different from that monkey." Through Zen we can attain a fixed or settled mind. The mind of a cultivator must be pure. Do not long for foreknowledge of events. To have this kind of foreknowledge is, in fact, nothing but a lot of trouble, because it leads to discrimination in our thinking and prevents us from being able to concentrate. Being unable to concentrate or focus our energy on cultivation, our idle thoughts run wild, then afflictions come in droves (herds). If we do not crave this foreknowledge in the first place, then we also will not have afflictions, and we are free of impediments. According to the Heart Sutra, the Buddha taught: "Because there is no impediment, he leaves distorted dream-thinking far behind; ultimately Nirvana!" This, then, should be the mind of a cultivator. ***First, mind is a troublesome objective for practitioners.*** Mental intelligence or spirit of mind. Whether something objective is troublesome or not often depends on the state of mind rather than the object itself. If we think that it is trouble, then it is trouble. If we do not think that it is trouble, then it is not trouble. Everything depends on the mind. For example, sometimes during meditation we are interrupted by outside noises. If we dwell on them and cling to them, they will disturb our meditation, but if we dismiss them from our minds as soon as they arise, then they will not cause a disturbance. If we are always demanding something out of our life, then we will never be content. But if we accept life as it is, then we know contentment. Some people seek happiness through material things; other people can be happy without many material things. Why? Because happiness is also a state of mind, not a quantitative measure of possessions. If we are satisfied with what we are and have now, then we are happy. But if we are not satisfied with what we are and have now, that is where unhappiness dwells. The desire is bottomless, because no matter how much is put into it, it can never be filled up, it always remains empty. The Sutra in Forty Two Chapters taught: "Though a person filled with desires dwells in heaven, still that is not enough for him; though a person who has ended desire dwells on the ground, still he is happy." According to the Lankavatara Sutra, there are three states of mind or consciousness, or three kinds of perception. ***Second, you cannot run away from your mind.*** According to Bikkhu Piyandana in The Gems of Buddhism Wisdom, you cannot run away from your mind. By meditation, you can train the mind to keep calm and be

free from disturbances either from within or outside. Apply concentrated awareness to the internal confusions and mental conflicts, and observe or pay attention to all the changing states of your mind. When the mind is properly developed, it brings happiness and bliss. If the mind is neglected, it runs you into endless troubles and difficulties. The disciplined mind is strong and effective, while the wavering mind is weak and ineffective. The wise train their minds as thoroughly as a horse-trainer train their horses. Therefore, you should watch you mind. ***The duty of meditation is to observe the changing states in mind, not to fight with the mind.*** When you sit alone, you should observe the changing conditions of the mind. The task is only a matter of observing the changing states, not fighting with the mind, or avoid it, or try to control it. When the mind is in a state of lust, be aware that we are having a mind of lust. When the mind is in a state of hatred or when it is free from hatred, be aware that we are having a mind of hatred or free from hatred. When you have the concentrated mind or the scattered mind, you should be aware that we are having a concentrated or a scattered mind. You should always remember that your job is to observe all these changing conditions without identifying yourself with them. Your job is to turn your attention away from the outside world and focus in yourself. This is very difficult, but it can be done. ***We should watch our mind in daily life.*** To observe your mind in all kinds of situations. To observe the working of your mind without identifying with or finding justification for your thoughts, without erecting the screen of prejudice, without expecting reward or satisfaction. To observe the senses of desire, hatred, jealousy and other unwholesome states that arise and upset the balance of the mind. Continue meditation practices to check and eliminate these harmful elements. ***Once we have the fixed mind, we can go to the noisy market at ease.*** It is very important for us to fix our own mind. Zen practitioner should always remember that the more we want enlightenment, the further away it will be. If we to find a good place to practice Zen, no place we find will be good enough. However, if we cut off all thinking and return to beginner's mind, that itself will be enlightenment. If we keep true empty mind, then any place we are is Niravana. So we must strongly keep a closed mouth, not to talk in place of practicing. We must learn directly from the blue sky, the white clouds, the deep quiet mountains, and the noisy market places. They are just like this. That is our true great teacher. We hope to kill our strong self first and find clear mind all the time.

67. Thiền Quán và Tâm Chủng Sanh

Tâm trí con người ảnh hưởng sâu đậm trên cơ thể. Nếu để tâm ta hoạt động tội lỗi và nuôi dưỡng tư tưởng bất thiện, tâm có thể gây ra những thảm họa. Tâm có thể giết chúng sanh, nhưng tâm có thể chữa khỏi thân bệnh. Khi tâm trí được tập trung về những tư tưởng lành mạnh với cố gắng và hiểu biết chính đáng, hiệu quả mà nó có thể sinh ra rất rộng lớn. Tâm trí với tư tưởng trong sáng và lành mạnh thực sự đưa đến một cuộc sống khỏe mạnh thoải mái. Chính vì thế mà Đức Phật dạy: “Không có kẻ thù nào làm hại chúng ta bằng tư tưởng tham dục, đố kỵ, ganh ghét, vân vân. Một người không biết điều chỉnh tâm mình cho thích hợp với hoàn cảnh thì chẳng khác gì thầy ma trong quan tài. Hãy nhìn vào nội tâm và cố gắng tìm thấy lạc thú trong lòng và bạn sẽ thấy một suối nguồn vô tận lạc thú trong nội tâm sẵn sàng cho bạn vui hưởng. Chỉ khi tâm trí được kiềm chế và giữ đúng trên con đường

chính đáng của sự tiến bộ nhịp nhàng thứ tự thì nó sẽ trở nên hữu ích cho sở hữu chủ và cho xã hội. Tâm phóng túng bừa bãi sẽ là mối nguy cơ. Tất cả sự tàn phá gieo rắc trên thế giới này đều do sự tạo thành loài người mà tâm trí không được huấn luyện, kèm chế, cân nhắc và thăng bằng. Bình tĩnh không phải là yếu đuối. Một thái độ bình tĩnh luôn thấy trong con người có văn hóa. Chẳng khó khăn gì cho một người giữ được bình tĩnh trước những điều thuận lợi, nhưng giữ được bình tĩnh khi gặp việc bất ổn thì thực là khó khăn vô cùng. Bằng sự bình tĩnh và tự chủ, con người xây được sức mạnh nghị lực.

Tâm bị ảnh hưởng bởi sự bất an, khiêu khích, nóng giận, cảm xúc, và lo lắng. Không nên đi đến một quyết định vội vàng nào đối với bất cứ vấn đề gì khi bạn đang ở trong một tâm trạng bất an hay bị khiêu khích, ngay cả lúc bạn thoả mái ảnh hưởng bởi cảm xúc, vì quyết định trong lúc cảm xúc bạn có thể phải hối tiếc về sau này. Nóng giận là kẻ thù tệ hại nhất của chính bạn. Tâm là người bạn tốt nhất, mà cũng là kẻ thù tệ hại nhất. Bạn phải cố gắng tiêu diệt những đam mê của tham, sân, si tiềm ẩn trong tâm bằng cách tu tập giới định huệ. Bí quyết của đời sống hạnh phúc và thành công là phải làm những gì cần làm ngay từ bây giờ, và đừng lo lắng về quá khứ cũng như tương lai. Chúng ta không thể trở lại tái tạo được quá khứ và cũng không thể tiên liệu mọi thứ có thể xảy ra cho tương lai. Chỉ có khoảng thời gian mà chúng ta có thể phân nào kiểm soát được, đó là hiện tại.

Hãy trau dồi tâm bằng lòng từ ái. Nếu có thể an ủi người khác bằng những lời lẽ dịu dàng để làm cho họ an lòng và hạnh phúc thì tại sao chúng ta không làm? Nếu chúng ta có thể giúp đỡ người khác bằng của cải thì dù việc bác ái này nhỏ nhoi đến thế nào đi nữa nó cũng không thể nghĩ bàn được. Trau dồi tâm bằng cách lấy ân trả oán. Trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, Hòa Thượng Dhammananda đã khẳng định: “Nếu bạn không muốn có kẻ thù, trước tiên bạn phải giết kẻ thù lớn nhất chính nơi bạn, đó là sự nóng giận của bạn. Hơn nữa, nếu bạn hàm hồ hành động có nghĩa là bạn đã làm đúng những ước vọng của kẻ thù bạn, vô tình bạn đã sa vào bẫy của họ. Bạn không nên nghĩ rằng bạn chỉ học hỏi được từ những người tán dương, giúp đỡ và thân cận gần gũi bạn. Có nhiều điều bạn có thể học hỏi được từ kẻ thù; bạn không nên nghĩ rằng họ hoàn toàn sai vì họ là kẻ thù của bạn. Kẻ thù của bạn đôi khi có nhiều đức tính tốt mà bạn không ngờ được. Bạn không thể nào loại bỏ kẻ thù bằng cách lấy oán báo oán. Nếu làm như vậy bạn sẽ tạo thêm kẻ thù mà thôi. Phương pháp tốt nhất và đúng nhất để chống lại kẻ thù là mang lòng thương yêu đến họ. Bạn có thể nghĩ rằng điều đó không thể làm được hay vô lý. Nhưng phương pháp đó đã được người trí đánh giá rất cao. Khi bạn bắt đầu biết một người nào đó rất giận dữ với bạn, trước nhất bạn hãy cố gắng tìm hiểu nguyên nhân chính của sự thù hận đó; nếu là lỗi của bạn thì bạn nên thừa nhận và không ngần ngại xin lỗi người đó. Nếu là do sự hiểu lầm giữa hai người thì bạn nên giải bày tâm sự và cố gắng làm sáng tỏ cho người đó. Nếu vì ganh ghét hay cảm nghĩ xúc động nào đó, hãy đem lòng từ ái đến cho người ấy để bạn có thể ảnh hưởng người đó bằng năng lượng tinh thần.

Trau dồi độ lượng và khiêm tốn nơi tâm. Hãy trau dồi độ lượng, vì độ lượng giúp bạn tránh những phán xét vội vàng, thông cảm với những khó khăn của người khác, tránh phê bình nguy hiểm để nhận thức rằng cả đến người tài ba nhất cũng không thể không sai lầm; nhược điểm mà bạn tìm thấy nơi người cũng có thể là nhược điểm của chính bạn. Khiêm nhường không phải là nhu nhược, mà khiêm nhường là cái thước đo của người trí để hiểu biết sự khác biệt giữa cái hiện tại và cái sẽ đến. Chính Đức Phật đã bắt đầu sứ mệnh hoàng pháp của Ngài bằng đức khiêm cung là loại bỏ tất cả niềm kiêu hãnh của một vị hoàng tử. Ngài

đã đạt Thánh quả nhưng chẳng bao giờ Ngài mất cái hồn nhiên, và chẳng bao giờ Ngài biểu lộ tánh kẻ cả hơn người. Những lời bình luận và ngụ ngôn của Ngài chẳng bao giờ hoa mỹ hay phô trương. Ngài vẫn luôn có thì giờ để tiếp xúc với những người hèn kém nhất. Kiên nhẫn với tất cả mọi chuyện. Nóng giận đưa đến rừng rậm không lối thoát. Trong khi nóng giận chẳng những chúng ta làm bực bội và làm người khác khó chịu vô cùng, mà chúng ta còn làm tổn thương chính mình, làm yếu đi thể chất và rối loạn tâm. Một lời nói cộc cằn giống như một mũi tên từ cây cung bắn ra không bao giờ có thể lấy lại được dù cho bạn có xin lỗi cả ngàn lần.

67. Meditation and Beings' Mind

Man's mind influences his body profoundly. If allowed to function viciously and entertain unwholesome thoughts, mind can cause disaster, it can even kill a being, but it can cure a sick body. When the mind is concentrated on right thoughts with right effort and understanding the effect it can produce is immense. A mind with pure and wholesome thoughts really does lead to healthy relaxed living. Thus, the Buddha taught: "No enemy can harm one so much as one's own thoughts of craving, thoughts of hate, thoughts of jealousy, and so on. A man who does not know how to adjust his mind according to circumstances would be like a corpse in a coffin. Turn your mind to yourself, and try to find pleasure within yourself, and you will always find therein an infinite source of pleasure ready for your enjoyment. It is only when the mind is controlled and is kept to the right road of orderly progress that it becomes useful for its possessor and for society. A disorderly mind is a liability both to its owner and to others. All the havoc in the world is created by men who have not learned the way of mind control, balance and poise. Calmness is not weakness. A calm attitude at all times shows a man of culture. It is not too difficult for a man to be calm when things are favourable, but to be calm when things are going wrong is difficult indeed. Calmness and control build up a person's strength and character.

The mind is influenced by bad mood, provoke, emotion, and worry. You should not come to any hasty decision regarding any matter when you are in a bad mood or when provoked by someone, not even when you are in good mood influenced by emotion, because such decision or conclusion reached during such a period would be a matter you could one day regret. Angry is the most dangerous enemy. Mind is your best friend and worst woe. You must try to kill the passions of lust, hatred and ignorance that are latent in your mind by means of morality, concentration and wisdom. The secret of happy, successful living lies in doing what needs to be done now, and not worrying about the past and the future. We cannot go back into the past and reshape it, nor can we anticipate everything that may happen in the future. There is one moment of time over which we have some conscious control and that is the present.

Let's cultivate our minds with loving-kindness. If we can console others with kind words that can make them feel peaceful and happy, why don't we do that? If we can help others with worldly possessions, however, scanty that charity may be, it is inconceivable. Cultivate the mind by returning good for evil. In *The Gems of Buddhism Wisdom*, Most Venerable Dhammanada confirmed: "If you want to get rid of your enemies you should first kill your anger which is the greatest enemy within you. Furthermore, if you act inconsiderately, you

are fulfilling the wishes of your enemies by unknowingly entering into their trap. You should not think that you can only learn something from those who praise and help you and associate with you very close. There are many things you can learn from your enemies also; you should not think they are entirely wrong just because they happen to be your enemies. You cannot imagine that sometimes your enemies also possess certain good qualities. You will not be able to get rid of your enemies by returning evil for evil. If you do that then you will only be inviting more enemies. The best and most correct method of overcoming your enemies is by radiating your kindness towards them. You may think that this is impossible or something nonsensical. But this method is very highly appreciated by all wise people. When you come to know that there is someone who is very angry with you, you should first try to find out the main cause of that enmity; if it is due to your mistake you should admit it and should not hesitate to apologize to him. If it is due to certain misunderstandings between both of you, you must have a heart to heart talk with him and try to enlighten him. If it is due to jealousy or some other emotional feeling you must try to radiate your loving-kindness towards him so that you will be able to influence him through your mental energy.

Cultivate your mind with tolerance, humility, and patience. Cultivate tolerance, for tolerance helps you to avoid hasty judgments, to sympathize with other people's troubles, to avoid captious criticism, to realize that even the finest human being is not infallible; the weakness you find in other people can be found in yourself too. Humility is not weakness, humility is the wise man's measuring-rod for learning the difference between what is and what is yet to be. The Buddha himself started his ministry by discarding all his princely pride in an act of humility. He attained sainthood during his life, but never lost his naturalness, never assumed superior airs. His dissertations and parables were never pompous. He had time for the most humble men. Be patient with all. Anger leads one through a pathless jungle. While it irritates and annoys others, it also hurts oneself, weakens the physical body and disturbs the mind. A harsh word, like an arrow discharged from a bow, can never be taken back even if you would offer a thousand apologies for it.

68. Tâm Giác Ngộ

Theo Phật giáo, trí tuệ không phải là sự chất đống của tri thức. Trái lại, nó là sự vùng vẫy 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 tố 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 huyễn, 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 đũa hoa lạc, nhiên hậu tri 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 Tạng 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.

68. Enlightened 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.

69. Tâm Không

Theo Phật giáo, tâm của chúng ta là toàn bộ những gì mà chúng ta thấy, nghe và cảm thọ. “Tâm không” là tâm bất nhị: trạng thái của tâm thức trước khi nó bị chia thành nhị biên bởi tư tưởng. Tâm Không hay Vô tâm không có nghĩa là không có tâm, vô tâm có nghĩa là cái tâm không vướng mắc. Trong Thiền Phật giáo, “Vô Tâm” diễn tả trạng thái tâm thức trước khi nhị nguyên bị phân chia bởi tư tưởng. Chỉ khi nào trong tâm không còn một vật, ấy là vô tâm. Phật tử chân thuần đừng bao giờ nói là có hay không. Hãy nhận ra tánh không của tâm. Hãy thấy vạn pháp như ảnh hiện trong tâm, chúng ta không có lời nào để nói. Niệm không từ đâu tới và rồi biến mất. Hãy quan sát tâm mình với không một niệm; rồi thì có và không sẽ không còn làm bận tâm mình nữa. Phật dạy, trong tu tập phải lấy pháp vô tâm để chế ngự vọng tâm. Trong Thiền, Tâm Không là Tâm Siêu Việt. Như vậy, tâm “không” có nghĩa là cái tâm “không nhị biên”, hay nói nôm na là cái tâm “không biết”. Trong cái tâm ‘không biết’, không có Phật, không có pháp, không tốt, không xấu, không sáng, không tối, không trời, không đất, không giống, không khác, không sắc, không không, không có bất cứ thứ gì trong đó. Nếu chúng ta giữ lấy cái tâm ‘không biết’, thấy như không thấy, nghe như không nghe, làm như không không làm. Đây chính là cái tâm không vướng mắc. Chúng ta dùng con mắt để nhìn, nhưng không chấp trước nơi mắt. Chúng ta dùng cái miệng mà không chấp trước nơi miệng. Nếu chúng ta giữ được cái tâm trong sáng như vậy, thì đỏ là đỏ, trắng là trắng, chúng ta không chấp trước vào đỏ mà cũng không chấp trước vào trắng. Chỉ có đỏ và trắng mà thôi. Không chứng đắc cái gì và cũng không có cái gì để chứng đắc cả (vô sở đắc). Điều này có nghĩa là trước khi suy nghĩ, không có ngôn ngữ và văn tự. Nếu chúng ta giữ lấy cái tâm không biết thì sẽ không có chứng đắc với không có gì để chứng đắc. Đây chính là cái tâm trống rỗng hay là tâm không. Tâm không là cái tâm không sanh diệt. Hành giả tu thiền nên giữ cái tâm này trong mọi lúc và ở mọi nơi.

Tổ Bồ Đề Đạt Ma mang sang Trung Quốc quan điểm của người Ấn về chư pháp đến từ tâm. Cái mà chúng ta gọi là tâm siêu việt vì nó vượt qua giới hạn, như mặt trời không bị mây

che. Tất cả các vị nối pháp của Ngài, cho đến tổ thứ năm, đều đồng ý rằng thiền là giữ cho tâm này không bị nhiễm ô. Tâm như minh kính đài, không để cho bụi đóng khi soi nó, nghĩa là người tu phải giữ tâm mình như người soi gương giữ kiếng vậy. Mãi đến khi tiếng sét Huệ Năng nổ lên thì thuyết “Tâm Không” mới thực sự ra đời. Tâm Không là Phật tánh sẵn có nơi mỗi chúng sanh (không phải do nỗ lực mà có cái tâm này, chỉ cần trở về với nó là được). Ý tưởng là khi các bạn nỗ lực để hoàn thành một nhiệm vụ và nếu dốc hết năng lực, cuối cùng các bạn có thể thành công, các bạn tự buông mình với tư cách ý thức. Tuy nhiên, trên thực tế tâm thức của các bạn vẫn còn nỗ lực hoàn thành công việc, trước khi các bạn biết rõ điều đó các bạn thấy sự việc đã xong rồi, “Hoạn nạn của con người là cơ may của thượng đế.” Đó là điều mà người ta muốn nói bằng câu “Thực hiện được nhiệm vụ nhờ ở tâm không.” Nhưng người ta cũng có thể hiểu quan niệm của Phật chẳng có tâm theo cách triết học. Vì theo triết học Thiền, tất cả chúng ta đều có sẵn Phật tánh phát sinh Bát Nhã, soi sáng mọi sinh hoạt tinh thần và thể xác của chúng ta. Phật tánh cũng tác động như mặt trời phát sinh ra ánh sáng và sức nóng, hay như tấm gương phản ảnh tất cả những gì xuất hiện trước nó, nghĩa là một cách vô thức, với “vô tâm” theo nghĩa trạng từ. Vì vậy người ta nói rằng “Phật vô tâm” hay “nhờ thành Phật người ta hiểu vô niệm.” Do đó, một cách triết lý mà nói, không cần bất cứ một nỗ lực có ý thức nào cả, kỳ thật chúng chỉ là những chướng ngại cho sự thành Phật mà thôi. Chúng ta vốn là những vị Phật. Nói thành một cái gì đó là phạm Thánh và theo lý luận học, là một sự trùng lặp. Do đó “không có tâm” hay “yêu thích vô niệm,” do vậy nó có nghĩa là không có tất cả mọi nỗ lực xảo diệu, tự tạo hay giả dối bên ngoài, tất cả đều trái ngược với tâm không.

69. Mind of Non-Existence

According to Buddhism, our mind is all things that we see, hear and feel. The mind of none-existence is the state of consciousness before the division into duality created by thought takes place. Inconsciousness does not mean that we don't have a mind or have no mind, it does mean that we have a mind which is free from attachment to thoughts (free from self-consciousness). In Zen Buddhism, “No-Mind” describes a state consciousness before the division into duality created by thought takes place. Only when the mind is empty (does not have anything); thus it is called “mind of non-existence.” Devout Buddhists should never say existence nor emptiness. Let's realize the emptiness nature of the mind, seeing all things as images reflected in the mind, we have no words to say whatsoever. Thought comes from nowhere, and then disappears. Watch our mind with no thought at all, then existence and emptiness will not bother us anymore. The Buddha taught that in cultivation, practitioners should take this mind to tame the deluded mind. In Zen, Mind of Non-Existence as a transcendental mind. Therefore, the mind of none-existence means the mind of non-duality, or normally speaking, the ‘don't-know’ mind. In the ‘don't-know’ mind, there is Buddha, no Dharma, no good, no bad, no light, no dark, no sky, no ground, no same, no difference, no emptiness, no form, no anything in it. If we keep the ‘do not know’ mind, seeing is the same as not seeing, hearing is the same as not hearing, working is the same as not working. This is the mind of no-attachment. We use our eyes, but there are no eyes. We use your mouth, but there is no mouth. If we keep a clear mind, red is red, white is white, we are not attached to red or to white. There is only red, only white. No attainment with nothing to attain. This

means that before thinking there are no words and no speech. If we keep ‘don’t-know’ mind, there is no-attainment, with nothing to attain. This is a truly empty mind. Empty mind is the mind which does not appear or disappear. Zen practitioners should always keep this mind at all times.

Patriarch Bodhidharma brought with him to China the Indian view that all this world comes from mind. What we may call Divine Mind, since it is beyond all limitations, just as the sun is beyond all clouds. His successors, up to the Fifth Patriarch, agreed that meditation should be such as to favor the reception of this pure light without stain or dust. The monk’s mind was to be “a mirror bright” and must not “gather dust while it reflects,” which means that he must be on guard. It was only upon the Hui-Neng’s lightning that the doctrine of “Mind of Non-Existence” came forward. Mind of Non-Existence means beings’ innate Buddhahood. The idea is that when every effort is put forward to achieve some task, and you are finally exhausted and have come to an end of your energy, you give yourself up so far as your consciousness is concerned. In fact, however, your conscious mind is still intensely bent on the work accomplished. “Man’s extremity is God’s opportunity.” This is really what is meant by ‘to accomplish the task by no-mind.’ But there is also a philosophical construction of the idea of Buddha’s no-mind. For, according to Zen philosophy, we are all endowed with the Buddha-nature from which Prajna issues, illumining all our activities, mental and physical. The Buddha-nature does this in the same way as the sun radiates heat and light, or as the mirror reflects everything coming before it, that is to say, unconsciously, with ‘no-mind’, in its adverbial sense. Hence it is declared that ‘Buddha is unconscious’ or ‘By Buddhahood is meant the unconscious.’ Philosophically speaking, therefore, no special conscious strivings are necessary; in fact they are a hindrance to the attainment of Buddhahood. We are already Buddhas. To talk about any sort of attainment is a desecration, and logically a tautology (môn Lập Thừa). ‘Having no-mind,’ or ‘cherishing the unconscious,’ therefore means to be free from all these artificial, self-created, double-roofing efforts. Even this ‘having’, this ‘cherishing’, goes against “Mind of No-Existence.”

70. Phân Biệt và Vô Phân Biệt

“Vikalpa” là thuật ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ “Phân Biệt,” một trong những từ Phật giáo quan trọng trong nhiều kinh điển và luận điển khác nhau. Từ Trung Hoa là “Fen-Pieh,” có nghĩa là cắt và chia ra bằng dao, điều này tương ứng chính xác với từ gốc Phạn ngữ “Viklp.” Như thế người ta có thể nói “phân biệt” là nhận thức có tính cách phân tích, nó gợi lên sự hiểu biết có tính cách tương đối và biện luận mà chúng ta dùng trong các mối giao thiệp hằng ngày giữa chúng ta và thế giới bên ngoài, cũng như trong tư tưởng suy tư cao độ của chúng ta. Vì cốt lõi của tư tưởng là phân tích, nghĩa là phân biệt, con dao giải phẫu càng sắc bén, thì sự suy lý càng vi tế và kết quả càng vi diệu hơn. Nhưng theo cách tư duy của Phật giáo, hoặc đúng hơn theo kinh nghiệm của Phật giáo, năng lực phân biệt này đặt căn bản bên Trí Vô Phân Biệt. Trí huệ là cái có nền tảng trong tri thức con người, và nhờ nó mà chúng ta có thể phóng cái nhìn vào tự tánh mà tất cả chúng ta đều có, nó cũng được biết như là Phật tánh. Thực ra Tự tánh chính là Trí tuệ. Và Trí Vô Phân Biệt này là cái “tự tại với ái nhiễm.” Tâm không phân biệt là tâm thức xa lìa vứt bỏ cái ý thức phân biệt (đạt đến trí tuệ bình đẳng

chân thực). Có hai loại: Vô Phân Biệt Tâm Vô Lậu, tức cái trí thể hội chân như. Cái trí vô lậu không phân biệt. Trạng thái mà chủ thể và đối tượng không còn phân biệt. Vô Phân Biệt Tâm Hữu Lậu, tức là tâm hiện lượng tư tính của cảnh bao gồm trí nhớ do suy nghĩ, lý luận và tự thức. Trong Kinh Lăng Già, phân biệt trái nghịch với sự hiểu biết trực giác là sự hiểu biết vượt ngoài phân biệt. Trong cuộc sống thế tục hằng ngày, nếu “phân biệt” được xử lý một cách hợp lý sẽ vận hành để sản sinh ra những hiệu quả tốt, nhưng nó không thể đi sâu vào tâm thức mà chân lý tối hậu tiềm ẩn trong đó. Để đánh thức chân lý ra khỏi giấc ngủ sâu, chúng ta phải từ bỏ phân biệt. Pháp Tướng hay Duy Thức tông cho rằng mọi hình thức chỉ là sự phân biệt chứ không có ngoại lệ. Phân biệt khởi là các mê hoặc khởi lên từ tư duy, giáo pháp và thầy bạn, ngược lại với những phân biệt sai lầm được huân tập tự nhiên hay là câu sinh khởi. Ý nghĩa về sự chấp trước được phát triển từ kết quả của sự lý luận. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật đã nhắc nhở Ngài Mahamati: “Này Mahamati, huyền ảo không tạo ra các sai lầm, vì các sai lầm phát xuất từ sự phân biệt hư vọng.

Trong Phật giáo, cao, bằng, và kém chỉ là những trạng thái tương đối, chúng luôn biến đổi theo thời gian, không gian và hoàn cảnh. Cái mà bạn xem là vượt trội ở Việt Nam có thể không được xem như vậy tại Hoa Kỳ. Cái mà người ta xem là thấp kém ở Âu châu có thể không bị xem như vậy ở Á châu. Tỷ như tại hầu hết các nơi bên Âu châu, khi có người chết, thân nhân còn lại sẽ đem thi thể người chết chôn hay hỏa thiêu với những nghi thức thích đáng và họ cho như vậy là văn minh. Tuy nhiên, tại một vài nơi ở Á châu, người ta đem thi thể người chết cắt ra từ khúc, rồi đem bỏ vào rừng cho chim hoang ăn, và họ cũng xem như vậy là hợp lý. Bên cạnh đó, trong vòng luân hồi sanh tử, trải qua nhiều đời kiếp, chúng ta đã từng có những địa vị vượt trội, hoặc bằng hoặc thấp kém lẫn nhau. Có lúc bạn là vua, nhưng lúc khác lại là một tên ăn mày. Vì vậy Đức Phật khuyên hàng đệ tử của Ngài là đừng bao giờ cố công so sánh hơn kém trong bất cứ hoàn cảnh nào. Vì khi bạn so sánh cao, bằng và thấp có nghĩa là bạn phân biệt giữa trạng thái tốt và xấu của tâm. Bạn có thể tránh được những lo âu không cần thiết nếu bạn cố gắng đừng so sánh mình với người khác. Kỳ thật, hành động so sánh tự nó không sai trái nếu bạn có khả năng xử dụng nó chỉ nhằm giúp tư tưởng và hành động của bạn tốt hơn. Tuy nhiên, thường thì hành động so sánh hơn kém sẽ đưa bạn đến chỗ lo âu không cần thiết. Nếu bạn nghĩ bạn hơn người, bạn có thể trở nên kiêu ngạo. Nếu bạn nghĩ bạn bằng người, bạn có thể sanh tâm lừa dối, trì trệ và không phấn đấu. Nếu bạn nghĩ bạn kém cõi hơn người, bạn có thể trở nên nhút nhát, rụt rè, thậm chí đổ kỵ nữa là khác. Vì vậy người Phật tử chân thuần không nên so sánh hơn kém với ai.

Theo Phật giáo, cảnh và tâm không thể tách rời. người Phật tử không bao giờ quan sát bất cứ thứ gì một cách khách quan được. Nghĩa là tâm không thể tách rời khỏi cảnh. Vì thế mà Phật tử ngày nay đề nghị từ “Tham dự viên” thay vì chỉ là “quan sát viên.” Vì khi là quan sát viên, hành giả bị giới hạn trong sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng, nhưng khi đã là một “tham dự viên” thì sự phân biệt giữa chủ thể và đối tượng biến mất, nhường chỗ cho kinh nghiệm trực tiếp. Ý niệm “tham dự viên” đưa hành giả đến gần sự thực tập thiền quán. Khi chúng ta quán thân trên thân, theo kinh Niệm Xứ, hành giả biết mình quán niệm thân trên thân. Nghĩa là hành giả không coi thân mình như một đối tượng biệt lập với tâm quán niệm của mình. Thiền quán không là sự đo lường hay suy tư trên đối tượng quán niệm mà là một kinh nghiệm trực tiếp về đối tượng ấy. Cái kinh nghiệm trực tiếp này được gọi là nhận thức “vô phân biệt.” Vấn đề đặt ra cho người Phật tử là: “Làm sao tâm con người có thể vượt qua từ phân biệt đến không phân biệt, từ ái nhiễm đến không ái nhiễm, từ hiện hữu đến không

hiện hữu, từ tương đối đến tánh không, từ vạn vật đến cái bản tánh sáng như gương hay tự tánh, hoặc theo thuật ngữ Phật giáo từ mê đến ngộ. Làm thế nào bước di chuyển này được hiện thực này tạo nên sự kỳ diệu vĩ đại nhất, không chỉ có trong Phật giáo, mà còn trong tất cả mọi tôn giáo và triết học. Chẳng nào thế giới này, như tâm con người nhận thức nó, còn là cảnh giới đối lập, chừng ấy vẫn chưa có con đường để vượt thoát nó và hài lòng với thế giới của “tánh không,” ở đó tất cả những đối lập được cho là tiêu tan hết. Phải sạch dần những thứ hỗn tạp, được biết với cái tên là “vạn pháp,” để thấy ngay chính trong cái gọi là gương bản tánh tự nó là một thứ bất khả tuyệt đối. Tuy nhiên, tất cả mọi Phật tử đều nỗ lực đi đến đó. Được nói theo lối triết học thì câu hỏi “từ phân biệt đến Không phân biệt” được đặt ra không đúng chỗ. Quả thực nó không có tác động quét sạch vạn pháp, đi từ phân biệt đến chỗ vô phân biệt, từ tương đối đến tánh không, vân vân. Nếu người ta chấp nhận một quá trình thanh tẩy, người ta nghĩ rằng một khi sự thanh tẩy này thành tựu, thì cái gương sẽ cho thấy vẻ sáng nguyên thủy của nó, và quá trình vẫn được tiếp tục như thế trên cùng một dòng chuyển động. Nhưng trong thực tế chính sự thanh tẩy là một tác phẩm của vẻ sáng nguyên thủy. Cái gì là “nguyên thủy” thì không còn gì liên hệ với thời gian và không có ai nghĩ rằng trong quá khứ xa xôi thì thanh tịnh và không ô nhiễm, rồi bởi vì nó không còn như thế nữa nên phải lau sạch và trả lại cho nó vẻ sáng như xưa kia. Vẻ sáng ấy hiện hữu trong khắp nơi trong mọi lúc, ngay cả khi người ta tin rằng nó bị phủ bụi và không phản ánh đúng sự vật. Vẻ sáng ấy không phải được phục hồi, nó không phải là một cái gì đó như sự cùng tột của một quá trình, nó không bao giờ rời bỏ cái gương. Nó là cái mà Pháp Bảo Đàn Kinh và các bản văn kinh khác của Phật giáo nói đến khi nói rằng Phật tánh thì đồng nhất nơi tất cả chúng sanh, ngu cũng như trí. Như vậy “Trí vô phân biệt,” “tự tại với ái nhiễm,” hay “xưa nay không một vật,” tất cả đều dẫn chúng ta đến cùng một nguồn, đó là suối nguồn chính của kinh nghiệm Thiền.

Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật đã nhắc nhở Ngài Mahamati: “Này Mahamati, huyền ảo không tạo ra các sai lầm, vì các sai lầm phát xuất từ sự phân biệt hư vọng. Sự vô minh đã câu thúc phạm phu tạo ra sự phân biệt sai lầm về tự tính. Tức là, vì quá mê đắm vào các phạm trù hữu và phi hữu, sinh và diệt, sự tạo lập và sự hủy hoại, vân vân, vốn là những sản phẩm của phân biệt, nên chúng ta không thể nhìn suốt vào chân lý và thực tính của các sự vật, chúng ta phải thoát ra khỏi sự câu thúc của cái gọi là sự cần thiết thuộc luận lý về những đối lập và quay trở về với kinh nghiệm cơ bản nếu như chúng ta có được mà nhìn thấy và diễn dịch các sự vật bằng cái trí huệ được hiển lộ ở trong kinh nghiệm cơ bản này, vốn không thuộc luận lý mà phát sinh do tu tập, mà ta thủ đắc được sự hiện hữu trong ý nghĩa chân thật của nó, tất cả mọi giàn giá và kiến trúc của tri thức do đó mà bị phá vỡ, và điều được gọi là cái trí vô phân biệt sẽ tỏa sáng, và kết quả là chúng ta thấy rằng tất cả các sự vật là không sinh ra, không được tạo lập và không bao giờ tiêu diệt; và thấy rằng mọi tướng trạng đều giống như những hình tượng được tạo ra bằng ảo thuật, hay giống như một giấc mộng, những cái bóng được phản chiếu trên mặt tấm màn của sự tịch tĩnh miên trường. Điều này cũng chưa phải là sự thủ đắc toàn hảo. Muốn được toàn hảo thì ngay cả tấm màn thường hằng cũng phải bị loại bỏ, và chỉ có như thế thì vô minh mới bị xua tan vĩnh viễn để cho chúng ta hoàn toàn tự tại, không còn bị trở ngại trong cái thấy và hành động của chúng ta.”

70. Discrimination and Non-Discrimination

“Vikalpa” is a Sanskrit term for “discrimination, one of the important Buddhist terms used in various sutras and sastras. Chinese term for “discrimination” is “fen-pieh,” means to ‘cut and divide with a knife,’ which exactly corresponds to the etymology of the Sanskrit “viklp”. By ‘discrimination,’ therefore, is meant analytical knowledge, the relative and discursive understanding which we use in our everyday worldly intercourse and also in our highly speculative thinking. For the essence of thinking is to analyze, that is, to discriminate; the sharper the knife of dissection, the more subtle the resulting speculation. But according to the Buddhist way of thinking, or rather according to the Buddhist experience, this power of discrimination is based on non-discriminating Prajna. This is what is most fundamental in the human understanding, and it is with this that we are able to have an insight into the Self-nature possessed by us all, which is also known as Buddha-nature. Indeed, Self-nature is Prajna itself (see Prajna). And this non-discriminating Prajna is what is ‘free from affections’. A non-discriminating mind is a mind which is free from particularization, especially from affection and feelings. There are two kinds: Unconditioned or absolute non-discriminating mind, or the mind free from particularization (memory, reason, self-consciousness) as in the bhutatathata. The unconditioned or passionless mind, or non-discriminative wisdom (knowledge), or the knowledge gained has no discrimination. The state where there is no distinction between subject and object Conditioned as in dhyana, or particularization includes memory, reason, self-consciousness. According to the Lankavatara Sutra, discrimination stands contrasted to intuitive understanding which goes beyond discrimination. In ordinary worldly life, discrimination, if properly dealt with, works to produce good effects, but it is unable to penetrate into the depths of consciousness where the ultimate truth is hidden. To awaken this from a deep slumper, discrimination must be abandoned. The Mind-Only or Vijnaptimatra School of Buddhism regards all forms without exception as “vikalpa.” Delusions arising from reasoning, teaching and teachers, in contrast with errors that arise naturally among people (Câu sinh khởi). The idea of clinging developed as the result of reasoning. In the Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati: “Oh Mahamati, maya is not the cause of confusion, for it does not produce errors, as errors come from wrong discrimination.”

In Buddhism, superiority, equality, and inferiority are only relative states which change constantly with time, place, and circumstances. What you consider superiority in Vietnam may not be considered the same in the United States of America. What you consider inferiority in Europe may not be considered the same in Asia. For instance, in most parts of Europe, when people die, their surviving relatives will bury or cremate them with appropriate ceremonies and they consider that is civilized. However, in some parts of Asia, they cut up the death body, and leave them in the forest for wild birds to consume, and they consider that is reasonable. Besides, in the samsara (cycle of birth and death), we have all been superior, equal, and inferior to one another at different times. At one time you may be a king, while another a begger. So the Buddha advised his disciples to try not to make any comparisons in any circumstances. For when you compare among superiority, equality, or inferiority that means you distinguish between good and bad states of mind. You can avoid having unnecessary worry and trouble if you try not to compare yourself with others. In fact, the act

of comparison by itself may not be wrong if you are able to utilize it to inspire yourself to become better in thought and deeds. However, too often, the act of comparison of superiority and inferiority would lead you to unnecessary worry. If you think you are better than others, you may become proud. If you think you are equal to others, you may become complacent and stagnate. If you think you are inferior to others, you may become timid or even jealous. Therefore, sincere Buddhists should not make comparisons of superiority and inferiority with anybody.

According to Buddhism, the object of mind and the mind itself cannot be separated. Buddhists never observe anything with complete objectivity. That is to say, “mind cannot be separated from the objects.” Thus, nowadays Buddhists suggest people to utilize the term “participant” for “observer.” For if there is an observer, there must be a strict boundary between subject and object, but with a participant, the distinction between subject and disappears, and direct experience is possible. The notion of a participant is close to meditation practice. When we meditate on our body, according to the Satipatthana Sutra, we meditate on “the body in the body” emphasis added. This means that we do not consider our body as a separate object, independent of our mind which is observing it. Meditation is not measuring or reflecting on the object of the mind, but directly perceiving it. This is called “perception without discrimination.” The question for Buddhists is: how is it possible for the human mind to move from discrimination to non-discrimination, from affections to affectionlessness, from being to non-being, from relativity to emptiness, from the ten-thousand things to the bright mirror-nature or Self-nature, or Buddhistically expressed, from ignorance to awakening. How this movement is possible is the greatest mystery not only in Buddhism but in all religion and philosophy. So long as this world, as conceived by the human mind, is a realm of opposites, there is no way to escape from it and to enter into a world of emptiness where all opposites are supposed to merge. The wiping-off of the multitudes known as the ten-thousand things in order to see into the mirror-nature itself is an absolute impossibility. Yet Buddhists all attempt to achieve it. Philosophically stated, the question of “From discrimination to non-discrimination” is not properly put. It is not the wiping-off the multitudes, it is not moving from discrimination to non-discrimination, from relativity to emptiness, etc. Where the wiping-off process is accepted, the idea is that when the wiping-off is completed, the mirror shows its original brightness, and therefore the process is continuous on one line of movement. But the fact is that the wiping itself is the work of the original brightness. The ‘original’ has no reference to time, in the sense that the mirror was once, in its remote past, pure and undefiled, and that as it is no more so, it must be polished up and its original brightness be restored. The brightness is there all the time, even when it is thought to be covered with dust and not reflecting objects as it should. The brightness is not something to be restored; it is not something appearing at the completion of the procedure; it has never departed from the mirror. This is what is meant when the Platform Sutra and other Buddhist writings declared the Buddha-nature to be the same in all beings, including the ignorant as well as the wise. Thus ‘non-discriminating Prajna,’ ‘to be free from affections’, ‘from the first not a thing is’, all these expressions point to the same source, which is the fountainhead of Zen experience.

In the Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati: “Oh Mahamati, maya is not the cause of confusion, for it does not produce errors, as errors come from wrong

discrimination. Ignorance always binds the ignorant to wrong discriminations concerning the self-nature of existence. That is to say, because we are so addicted to the categories of being and non-being, birth and disappearance, creation and destruction, etc., which are the products of discrimination, we cannot look into the truth and reality of things; we must disentangle ourselves from this bondage of the so-called logical necessity of opposites and return to the primary experience if there be any such and see and interpret things from the knowledge revealed therein and thereby. By this primary experience which is not logical but issues from a discipline, existence is taken in its truthful signification, all the intellectual scaffoldings and constructions are thus done away with, and what is known as non-discriminative knowledge (avikalpajnana) shines out, and as a result we see that all things are unborn, uncreated, and never pass away, and that all appearances are like magically created figures, or like a dream, like shadows reflected on a screen of eternal solitude and tranquillity. This is not yet perfect attainment. To be able to perfectly attain, the screen of eternity too must be abolished, for it is only thus that ignorance is forever dispelled, leaving us perfectly free and unhampered in all our seeings and doings.”

71. Tâm Vô Phân Biệt

Phân biệt là nguyên nhân trực tiếp của luân hồi sanh tử. Kỳ thật vạn hữu giai không. Vì thế Đức Phật dạy: “Mọi người nên sống chung đồng đều với nhau trong mọi hoàn cảnh.” Sự hài hòa sẽ đưa đến hạnh phúc, ngược lại không hài hòa hay không đồng đều sẽ đưa đến khổ đau phiền não vì nguyên nhân trực tiếp của sự không đồng đều là sự phân biệt. Lịch sử thế giới đã cho thấy chính nạn phân biệt, phân biệt chủng tộc, màu da, tôn giáo, vân vân, đã gây ra không biết bao nhiêu là thảm họa cho nhân loại. Sự phân biệt chẳng những gây ra không đồng đều trong cuộc sống, nó còn gây ra sự bất ổn cho cả thế giới. Theo Tương Ưng Bộ Kinh, Phẩm Tâm Cầu, có ba loại kiêu mạn: phân biệt hay kiêu mạn ‘Tôi bằng’, phân biệt hay kiêu mạn ‘tôi hơn,’ phân biệt hay kiêu mạn ‘tôi thua.’ Theo Thiền Sư D. T. Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, phân biệt là một trong năm pháp tướng. Phân biệt là sự đặt tên cho tất cả các đối tượng và tính chất này mà phân biệt cái này khác với cái kia. Tâm phạm 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.

Tâm phân biệt những tướng trạng khác nhau và chính tâm ấy lại chấp thủ những tướng trạng ấy. Ngày xưa có một thiền sư Trung Hoa đã nói: “Một người trước khi tu tập thiền, đối với người ấy núi là núi, sông là sông; sau khi nhận được chân lý về Thiền từ sự chỉ giáo của một vị thiền sư giỏi, đối với người ấy núi không còn là núi, sông không còn là sông nữa; nhưng sau đó, khi người ấy đã thật sự đạt đến chỗ an trụ trong thiền, thì núi lại là núi, sông lại là sông.” Câu này nghĩa là làm sao? Theo Thiền sư Thích Thiên Ân trong Triết Lý Thiền-Thực Tập Thiền, câu thứ nhất diễn tả quan điểm của một người chưa giác ngộ, cái hiểu biết thông thường nhìn sự vật qua lăng kính của tư duy sai lầm. Điều này không cần phải giải thích, vì nó là quan điểm quen thuộc đối với tất cả chúng ta. Câu thứ nhì khó hiểu hơn. Sau khi được một vị thầy giỏi dạy dỗ về thiền thì tại sao ông ta lại nói rằng núi không còn là núi, sông không còn là sông? Chúng ta phải hiểu câu nói ấy như thế này: Thế nào là một ngọn

núi? Một ngọn núi là sự kết hợp giữa những đất, đá, cây cối và hoa cỏ mà chúng ta đã gom chúng lại dưới cái tên “núi”. Vì vậy núi thật sự không phải là núi. Cũng như vậy, thế nào là một con sông? Một con sông là sự kết hợp giữa rất nhiều nước đang cùng nhau trôi chảy, một sự kết hợp không ngừng thay đổi. Kỳ thật không có một tự thể nào gọi là “sông” cả. Vậy nên sông không còn là sông. Đây chính là chân nghĩa của câu thứ nhì. Trong câu thứ ba vị thầy nói rằng đối với một người đã nhận thức thấu đáo và an trụ trong lý Thiền thì núi lại là núi và sông lại là sông. Về ý tưởng, lối nhìn này không thấy khác với quan điểm của phàm tình, nhưng về thực nghiệm, đây là cái nhìn của một người đã giác ngộ, căn bản khác hẳn cái nhìn của chính ông trước khi giác ngộ. Lúc trước khi ông nhìn ngọn núi, ông thấy nó với tâm phân biệt. Ông thấy nó cao hoặc thấp, lớn hoặc nhỏ, đẹp hoặc xấu. Tâm phân biệt của ông phát khởi yêu và ghét, quyến luyến và ghê tởm. Nhưng sau khi giác ngộ, ông nhìn sự vật với sự đơn giản cùng tột. Ông thấy núi là núi, chứ không phải cao hay thấp, sông là sông chứ không phải đẹp hay xấu. Ông thấy sự vật mà không còn phân biệt hay so sánh, chỉ như một tấm gương phản ánh chúng y hệt như tình trạng thật của chúng. Tâm Vô Phân Biệt là tâm thức xa lìa vứt bỏ cái ý thức phân biệt (đạt đến trí tuệ bình đẳng chân thực). Vô Phân Biệt Trí là trí nơi mà hiện thực được nhìn bằng cái nhìn “Viên Thành Thực Tánh,” nghĩa là hiện thực là hiện thực chứ không là gì khác. Nhận thức ở đây là một sự cảm thông mẫu nhiệm trong đó không còn sự phân biệt chủ thể và đối tượng nữa. Tâm như hay cái biết không khái niệm. Với tâm vô phân biệt chúng ta không suy nghĩ, tưởng tượng hay nhận biết đối tượng, mà nhận biết đối tượng bằng trực giác một cách trực tiếp. Nhận biết bằng năm thức là vô phân biệt.

Hành giả nên luôn nhớ rằng nếu chúng ta ép buộc tâm mình làm một điều gì đó, thì khi ấy chúng ta trở về với cái tâm phân biệt (thích, không thích, tốt, xấu, đúng, sai, vân vân) mà chúng ta đang muốn thoát ra. Tâm phân biệt là một trong những trở ngại lớn trong Thiền. Tâm phân biệt do thức với cảnh tượng bên ngoài làm duyên hiện lên mà phát sinh từ ngũ quan (mắt, tai, mũi, lưỡi, thân). Nghĩa rốt ráo của chánh kiến là không phân biệt. Thấy mọi người như nhau, không đẹp cũng không xấu, không thông minh cũng không ngu dốt. Hành giả nên luôn nhớ rằng tâm phân biệt phát xuất từ tham muốn và si mê, nó nhuộm màu mọi vật bằng cách này. Đó là thế giới do chính chúng ta tạo ra. Chúng ta cảm thấy cái nhà đẹp hay xấu, lớn hay nhỏ là do tâm phân biệt của chúng ta. Chúng ta dùng tham ái và si mê để so sánh với cái khác nên có sự phân biệt lớn nhỏ. Thế gian này luôn có sự bất đồng. Xem xét sự bất đồng của chúng, đồng thời tìm hiểu sự tương đồng. Sự tương đồng ấy nằm ở chỗ tất cả đều trống rỗng và không có tự ngã. Tâm không phân biệt không có nghĩa là tâm chết hay bất động như một pho tượng. Người giác ngộ cũng suy nghĩ nhưng biết tiến trình suy nghĩ là vô thường, bất toại nguyện, và không có tự ngã. Hành giả phải thấy những điều này một cách rõ ràng. Chúng ta cần phải truy tầm đau khổ và chặn đứng nguyên nhân gây ra đau khổ. Nếu không thấy được điều này thì trí tuệ sẽ không bao giờ nảy sinh. Hành giả không nên đoán mò mà phải thấy sự vật một cách rõ ràng và chính xác đúng theo thực tướng của nó, cảm giác chỉ là cảm giác, suy nghĩ chỉ là suy nghĩ. Đó là cách thức chấm dứt mọi vấn đề của chúng ta.

71. Non-Discriminating Mind

Discrimination or the mental function of distinguishing things is the fundamental cause of samsara. In reality, all phenomena are one and empty. Thus the Buddha taught: “Everyone

should live harmoniously in any circumstances.” Harmony will cause happiness, on the contrary, disharmony will cause sufferings and afflictions, for the direct cause of the disharmony is the discrimination. World history tells us that it’s the discrimination, discrimination in race, skin color, religions, etc... have caused innumerable misfortunes and miseries for human beings. Discrimination does not only cause disharmony in life, but it also cause unrest for the whole world. According to The Connected Discourses of the Buddha, Chapter Esanavaggo (searches), there are three kinds of discrimination: the discrimination ‘I am equal,’ ‘I am superior,’ or ‘I am inferior.’ According to Zen Master D. T. Suzuki in The Studies In The Lankavatara Sutra, this is one of the five categories of forms. Discrimination (vikalpa) means the naming of 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.

A conceptual thought perceives its objects indirectly and unclearly through a generic image. The mind is discriminating various forms and the mind itself gets attached to a variety signs of existence. A Chinese Zen master once said: “Before a man practices Zen, to him mountains are mountains, and rivers are rivers; after he gets an insight into the truth of Zen through the instructions of a good Zen master, mountains to him are no longer mountains, and rivers are no longer rivers. But after this, when he really attains the abode of rest, mountains are once more mountains, and rivers are rivers.” What is the meaning of this? According to Zen Master Thich Thien An in “Zen Philosophy-Zen Practice,” the first sentence expresses the viewpoint of the unenlightened man, the common understanding which views things in terms of false thinking. This requires no explanation, for it is a viewpoint with which we are all familiar. The second sentence is more difficult to understand. Why does he say that the mountain is not a mountain, the river is not a river? Let us understand it this way: What is a mountain? A mountain is a combination of rocks, trees and plants which we group together under the name “mountain.” Hence the mountain is not the mountain. Again, what is a river? A river is a combination of a lot of water flowing together, a combination which is constantly changing. There is no abiding entity, “river.” Hence the river is not a river. This is the real meaning of the second sentence. In the third sentence the Master says that for the man who has fully realized Zen, mountain is once again a mountain and the river once again a river. Conceptually this way of looking at things is indistinguishable from the viewpoint of common sense, but experientially, the vision of the enlightened man is radically different from his vision before enlightenment. Earlier when he looked at the mountain, he viewed it with a discriminating mind. He saw it as high or low, big or small, beautiful or ugly. His discriminating mind gave rise to love and hate, attraction and repulsion. But after enlightenment he looks at things with utmost simplicity. He sees the mountain as a mountain, not as high or low, the river as a river, not as beautiful or ugly. He sees things without distinction or comparison, merely reflecting them like a mirror exactly as they are. A Non-discriminating mind is a passionless mind, a mind which is free from particularization, especially from affection and feelings. Non-discrimination mind is the mind where reality is perceived in its nature of ultimate perfection, or when one sees reality is as reality, nothing else. This is a wondrous communion in which there is no longer any distinction made between subject and object. The thusness of mind, or a nonconceptual awareness (nirvikalpaka-

buddhi). With a Non-conceptual mind, we don't have to think or to imagine to perceive an object. Non-conceptual thought is a process which perceives or apprehends its objects directly or intuitively. Perceiving by the five sense consciousnesses is non-conceptual, while mental consciousness can be either conceptual or non-conceptual.

Zen practitioners should always remember that if we force our mind to do something, we go right back into the dualism that we are trying to get out of. Discriminating mind is one of the big troubles in Zen. Discriminating mind discriminating and evolving the objects of the five senses. Right understanding ultimately means nondiscrimination, seeing all people as the same, neither good nor bad, neither clever nor foolish. Our desire and ignorance, our discriminations color everything in this way. This is the world we create. We see a house beautiful or ugly, big or small from our discriminating mind. Practitioners should always remember that our discriminating mind is controlled by lust and attachment, thus we discriminate things as big and small, beautiful and ugly, and so forth. There are always differences in this world. We should know those differences, yet to learn the sameness too. The sameness of everything is that they are empty and without a self. A non-discriminating mind does not mean to become dead like a dead statue. One who is enlightened thinks also, but knows the process as impermanent, unsatisfactory and empty of self. Practitioners must see these things clearly. We need to investigate suffering and stop its causes. If we do not see it, wisdom can never arise. There should be no guesstwork, we must see things exactly as they are, feelings are just feelings, thoughts are just thoughts. This is the way to end all our problems.

72. Tâm Vô Sở Trụ

Đức Phật thường dạy chúng đệ tử giữ tâm vô sở trụ. Nghĩa là chúng ta đừng dính mắc vào bất cứ thứ gì, cho dù là kinh điển, pháp môn hay ngay cả vị thầy. Nếu như chúng ta còn dính mắc vào bất cứ thứ gì, có nghĩa là chúng ta còn dính mắc vào một hình thức ngã chấp. Ngày xưa, các bậc tu hành không dính mắc vào đâu, đến độ quên cả thân thể và đời sống của chính mình. Mặc cho năm tháng trôi qua trong núi non rừng thẳm. Họ chỉ ngồi tĩnh lặng quán sát thiên nhiên; và chỉ biết rằng khi hoa anh đào nở là mùa xuân đang tới, thế thôi! Tâm Vô Sở Trụ là tâm không trụ vào đâu. Hãy để cho quá khứ đi vào quá khứ. Tâm vô sở trụ là tâm chẳng chấp vào không gian hay thời gian. Cái tâm quá khứ tự nó sẽ dứt, tức gọi là vô quá khứ sự, với hiện tại và vị lai lại cũng như vậy (tâm hiện tại rồi sẽ tự dứt, tức gọi là vô hiện tại sự; tâm vị lai rồi cũng sẽ tự dứt, tức gọi là vô vị lai sự), nhận biết chư pháp không thật nên không chấp trước. Tâm đó gọi là tâm vô sở trụ hay tâm giải thoát, tâm Phật, tâm Bồ Đề; tâm không vướng mắc vào ý tưởng sanh diệt (vô sinh tâm), đầu đuôi. Tâm như vượn chuyền cây, hãy để cho nó đi nơi nào nó muốn; tuy nhiên, Kinh Kim Cang đề nghị: “Hãy tu tập tâm và sự tĩnh thức sao cho nó không trụ lại nơi nào cả.” Theo Kinh Kim Cang, một vị Bồ Tát nên có các tư tưởng được thức tỉnh mà không trụ vào bất cứ thứ gì cả. Toàn câu Đức Phật dạy trong Kinh Kim Cang như sau: “Bất ứng trụ sắc sanh tâm, bất ứng trụ thanh, hương, vị, xúc, pháp sanh tâm, ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm (không nên sinh tâm trụ vào sắc, không nên sinh tâm trụ vào thanh, hương, vị, xúc, Pháp. Nên sinh tâm Vô Sở Trụ, tức là không trụ vào chỗ nào).

72. The Mind Without A Resting Place

The Buddha always taught his disciples to cling to nothing. That means we should not cling to anything; not to cling to the scriptures, to the dharma doors, or even to our masters. If we still cling to anything, that means we still cling to a form of self-grasping. In ancient times, practitioners clung to nothing; they forgot their body and life. They never noticed how many years passed by in mountains. They always sat quietly to observe the nature; and when they saw the cherry flowers bloomed, they knew the spring already came. That's all! The mind without resting place is a mind which does not abide anywhere, a mind which let "bygone be bygone." The mind without resting place, detached from time and space, the past being past may be considered as a non-past or non-existent, so with present and future, thus realizing their unreality. The result is detachment, or the liberated mind, which is the Buddha-mind, the bodhi-mind, the mind free from ideas or creation and extinction, of beginning and end, recognizing that all forms and natures are of the Void, or Absolute. The mind is like a monkey, let it moves wherever it will; however, the Diamond Sutra suggests: "Cultivate the mind and the awareness so that your mind abides nowhere." According to the Diamond Sutra, a Bodhisattva should produce a thought which is nowhere supported, or a thought awakened without abiding in anything whatever. The complete sentence which the Buddha taught Subhuti as follows: "Do not act on sight. Do not act on sound, smell, taste, touch or Dharma. One should act without attachments."

73. Nhất Điểm Tâm

Theo A Tỳ Đạt Ma Luận (Vi Diệu Pháp), Phạn ngữ "Ekaggata" có nghĩa là một điểm duy nhất hay là trạng thái gom tâm an trụ vào một điểm duy nhất. Đây là tâm sở nằm trong các tầng thiền (jhanas). Nhất điểm tâm tạm thời khắc phục triền cái tham dục, một điều kiện tất yếu để đạt được thiền định. "Ekaggata" thực tập quán tưởng thật sát vào đề mục; tuy nhiên, "Ekaggata" không thể nào đạt được riêng lẻ, mà nó cần đến những yếu tố khác như "Tâm," "Sát," "Phỉ," và "Lạc." Theo Tỳ Kheo Piyananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, nhất điểm trụ là trạng thái tập trung mà tất cả những khả năng và sức mạnh tinh thần đều nhắm vào và điều khiển bởi sức mạnh ý chí hướng về một điểm hay một đối tượng. Nhất điểm tâm là một tâm được tập trung và hợp nhất. Nhất điểm tâm là sự đối nghịch của tâm buông lung hay tán loạn. Bình thường trạng thái tinh thần của chúng ta chạy đi mọi hướng, nhưng nếu sự tập trung được dồn vào một đối tượng, bạn bắt đầu biết bản chất thực sự của đối tượng ấy. Tiến trình của sự tập trung lần lần thay đổi trạng thái tinh thần cho đến khi toàn bộ năng lượng tinh thần đồng quy vào một điểm. Nếu bạn huấn luyện tâm vào "nhất điểm," bạn sẽ mang lại bình tĩnh và sự tĩnh lặng cho tâm, và bạn có thể gom sự chú ý vào một điểm, cũng như có thể ngưng những vọng tưởng của tâm và những phí phạm năng lượng hữu dụng. Tuy nhiên, tâm tĩnh lặng không phải là mục đích tối hậu. Sự tĩnh lặng này chỉ là cần thiết để phát triển tuệ giác. Nói một cách khác, tâm tĩnh lặng cần thiết nếu bạn muốn có một cái nhìn sâu vào chính mình, và có được sự hiểu biết sâu xa về chính mình và thế giới. Thiền Tam Ma Địa huấn luyện tâm với nhiều giai đoạn khác nhau của sự tập trung tinh thần. Ở giai đoạn cao của sự tập trung tinh thần, tức là đắc thiền hay jhana, sức mạnh tâm linh

được phát triển. Tuy nhiên, giai đoạn cao về sự tập trung không cần thiết hay thực tiễn cho hầu hết mọi người sống trong nhịp độ cuồng nhiệt của đời sống hiện đại. Với hầu hết mọi người, tâm nhảy từ quá khứ tới hiện tại và từ chỗ này đến chỗ khác không ngừng nghỉ. Những người như vậy phí phạm một khối lượng năng lực tinh thần to lớn. Nếu bạn có thể huấn luyện tâm bạn duy trì đủ sự tập trung chú ý đến mỗi nhiệm vụ từng chấp một thì quá thừa đủ! Khi bạn đọc sách, đi tản bộ, nghỉ ngơi, trò chuyện, hay bất cứ thứ gì mà bạn làm trong cuộc sống hằng ngày, hãy hoạt động với một tâm tĩnh lặng, đó là chú tâm vào mỗi nhiệm vụ.

73. One-Pointedness

According to the Abhidharma, Pali term “Ekaggata” means a one pointed state. This mental factor is the primary component in all jhanas. One-pointedness temporarily inhibits sensual desire, a necessary condition for any meditative attainment. “Ekaggata” exercises the function of closely contemplating the object; however, it cannot perform this function alone. It requires the joint action of the other jhanas such as “Vitaka” (applying the associated state on the object), “Vicara” (sustaining them there), “Piti” (bringing delight in the object, “Sukha” (experiencing happiness in the jhana). According to Bhikkhu Piyananda in *The Gems of Buddhism Wisdom*, one-pointedness is a concentrated state in which all the faculties and mental powers are focussed and governed by the will-power and directed towards one point or one object. A one-pointed mind is the opposite of a distracted or scattered mind. Ordinarily our mental states are scattered in all directions but if the concentration is fixed on one object, then you begin to know the true nature of that object. The process of concentration gradually modifies the mental states until the whole mental energy converges towards one point. If you train your mind in one-pointedness, you will be able to bring calmness and tranquility to the mind and you will be able to gather your attention to one point, so as to stop the mind from frittering away and wasting its useful energy. A calm mind is not an end in itself. Calmness of mind is only a necessary condition to develop “Insight.” In other words, a calm mind is necessary if you want to have a deep look into yourself and to have a deep understanding of yourself and the world. Samatha meditation trains the mind to various stages of mental concentration. At very high stages of mental concentration, known as jhana, psychic powers can be developed. However, such high stages of concentration are not necessary or practical for most people who have to live in the hectic pace of modern life. For most people, the mind is jumping from past to present to future and from place to place. Such people waste an enormous amount of mental energy. If you can train your mind to maintain enough concentration to pay attention to each task from moment to moment, this is more than enough! When you are reading, walking, resting, talking, whatever you do in your daily life, act with a mind that is calm and that is paying attention to each and every action. Learn to focus the mind on each task.

74. Thiền và Luật Nhân Quả

Thiền tin nơi giáo thuyết Phật giáo về hành động và phản hành động. Nghĩa là Thiền tin theo thuyết Nghiệp Báo của nhà Phật. Theo thuyết này, nếu một người làm điều gì, điều này

sẽ có ảnh hưởng không sai chạy trên người đó, hoặc ngay bây giờ hoặc trong tương lai, và cái ảnh hưởng đó ra thế nào được quyết định bởi tính cách của hành động sơ khởi. Nếu người ấy tạo tác những hành động tốt, hoặc thiện nghiệp, người ấy sẽ gặt những kết quả tốt, nghĩa là sự hạnh phúc và thành công; ví bằng một người tạo ra những hành động xấu, hoặc ác nghiệp, người ấy sẽ gặt những kết quả xấu, nghĩa là sự bất hạnh và thất bại. Đạo Phật xem nhân quả như một luật tự nhiên hằng có trong vũ trụ. Thuyết nhân quả là trung đạo giữa thuyết số mạng và thuyết vô định hoàn toàn. Trong nhà Thiên, hành giả không cầu khẩn Thượng đế tha thứ, mà là điều chỉnh hành động của mình để mang lại sự hài hòa với qui luật của vũ trụ. Nếu mình làm ác, mình phải cố gắng tìm ra lỗi lầm và sửa chữa lại cho đúng; và nếu mình làm tốt, thì mình cố gắng duy trì và phát triển những điều tốt lành ấy. Người tu thiền không nên lo âu về quá khứ, mà nên lo cho những việc mà mình đang làm trong hiện tại. Thay vì chạy ngược chạy xuôi để tìm sự tha thứ, chúng ta nên cố gắng gieo trồng những chủng tử tốt trong hiện đời và để kết quả cho luật nghiệp quả quyết định. Mọi hành động làm nhân sẽ có một kết quả hay hậu quả. Cũng như vậy, kết quả hay hậu quả đều có nhân của nó. Luật nhân quả là khái niệm căn bản trong đạo Phật, nó chi phối tất cả mọi trường hợp. Người Phật tử tin luật nhân quả chứ không không phải thưởng phạt. Theo Đức Phật, nhân là nhân mà bạn đã gieo, thì từ đó bạn phải gặt lấy kết quả tương ứng, không có ngoại lệ. Nếu bạn gieo nhân tốt, ắt gặt quả tốt. Và nếu bạn gieo nhân xấu, ắt nhận lấy quả xấu. Vì vậy mà nếu bạn gieo một nhân nào đó với những duyên khác đi kèm, một quả báo hay hậu quả nào đó sẽ đến, không có ngoại lệ. Đức Phật dạy: “Do sự nối kết của các chuỗi nhân duyên mà có sự sinh, có sự diệt.” Nhân quả trong đạo Phật không phải là chuyện tin hay không tin. Cho dù bạn không tin nhân quả thì nhân quả vẫn vận hành đúng theo chiều hướng mà nó phải vận hành. Nhân chính là chủng tử (hạt). Cái góp phần cho sự lớn mạnh của nó là duyên (hay điều kiện). Trồng một cái hạt xuống đất là gieo nhân. Những điều kiện là những yếu tố phụ vào góp phần làm cho cái hạt nảy mầm và lớn lên như đất đai, nước, ánh nắng mặt trời, phân bón và người làm vườn, vân vân. Hễ là nhân ắt có quả. Tương tự, hễ là quả ắt có nhân. Luật nhân quả là ý niệm căn bản trong Phật giáo chi phối mọi hoàn cảnh. Đây là định luật căn bản của vạn hữu, nếu một người gieo hạt giống tốt thì chắc chắn người đó sẽ gặt quả tốt; nếu người ấy gieo hạt giống xấu thì hiển nhiên phải gặt quả xấu. Dù kết quả có thể mau hay chậm, mọi người chắc chắn sẽ nhận những kết quả tương ứng với những hành động của mình. người nào thâm hiểu nguyên lý này sẽ không bao giờ làm điều xấu. Nhân là nguyên nhân, là năng lực phát động; quả là kết quả, là sự hình thành của năng lực phát động. Định luật nhân quả chi phối vạn sự vạn vật trong vũ trụ không có ngoại lệ. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng nguyên nhân chính đưa đến mọi hậu quả là “Vô Minh”. Vô minh là yếu tố của tâm thức, một trạng thái làm u ám trí năng. Vô minh làm cho chúng ta không biết sự thật chúng ta là gì và sự vật chung quanh chúng ta tồn tại theo cơ chế nào. Vô minh chẳng những làm cho chúng ta không thấy bộ mặt thật của sự vật, mà nó còn vẽ vờ sự vật một cách sai lạc. Thuyết nghiệp báo trong đạo Phật dành cho con người chứ không cho ai khác, vì con người chính là kẻ tạo nên vận mạng của chính mình. Từ lúc này qua lúc khác, chúng ta đang gây tạo nên vận mạng của chính mình qua tư tưởng, lời nói và việc làm. Vận mạng của chúng ta sinh ra từ cá tính, cá tính sanh ra từ thói quen, và thói quen sanh ra từ hành động và sự suy nghĩ của mình. Và vì tư tưởng phát sanh ra từ tâm, làm cho tâm trở thành phương thức tối hậu của vận mạng mình. Thật vậy, tâm là người sáng tạo duy nhất ra nhân quả mà Phật giáo công nhận, và sức mạnh của tâm là sức mạnh có ý nghĩa duy nhất trên thế giới này. Hiểu và tin vào luật nhân

quả, hành giả tu thiền sẽ không mê tín dị đoan, không ý lại thần quyền, không lo sợ hoang mang. Biết cuộc đời mình là do nghiệp nhân của chính mình tạo ra, người tu thiền với lòng tự tin, có thêm sức mạnh to lớn sẽ làm những hành động tốt đẹp thì chắc chắn nghiệp quả sẽ chuyển nhẹ hơn, chứ không phải trả đúng quả như lúc tạo nhân. Nếu làm tốt nữa, biết tu thân, giữ giới, tu tâm, nghiệp có thể chuyển hoàn toàn. Khi biết mình là động lực chính của mọi thất bại hay thành công, người tu thiền sẽ không chán nản, không trách móc, không ý lại, có thêm nhiều cố gắng, có thêm tự tin để hoàn thành tốt mọi công việc. Biết giá trị của luật nhân quả, người tu thiền khi làm một việc gì, khi nói một lời gì, nên suy nghĩ trước đến kết quả tốt hay xấu của nó, chứ không làm liều, để rồi phải chịu hậu quả khổ đau trong tương lai.

Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng theo Phật giáo, thức thứ tám mà chúng ta gọi là ‘A Lại Da thức’ cũng là tàng thức. Vì thức này rất sâu kín nên rất khó hiểu được nó; tuy nhiên, nghĩa đen của nó đã cho chúng ta có một khái niệm về nghĩa của nó. A Lại Da là cái kho chứa tất cả những dấu tích hành động và kinh nghiệm của chúng ta. Tất cả những gì chúng ta thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm, và hành động... đều gửi một chủng tử vào cái kho tàng thức. Chủng tử là nhân của năng lực nghiệp báo. Vì tàng thức thu góp tất cả những chủng tử của những hành động mà chúng ta đã làm, nó là kẻ đã xây dựng nên vận mạng của chúng ta. Cuộc đời và cá tính của chúng ta phản ánh những chủng tử ở trong kho tàng thức của chúng ta. Nếu chúng ta gửi những chủng tử xấu, như làm thêm nhiều nghiệp xấu, chúng ta sẽ trở thành kẻ xấu. Cũng theo Phật giáo, A Lại Da thức chẳng những là nơi chất chứa tất cả những chủng tử, cả tốt lẫn xấu, mà tàng thức còn có khả năng đưa những chủng tử này từ lúc này sang lúc khác, cũng như từ đời trước sang đời này, từ đời này sang đời sau. Vì vậy, nếu chúng ta tu tập theo con đường tốt lành, thì rồi tương lai chúng ta sẽ có một đời sống tốt đẹp hơn. Hành giả tu thiền quyết công phu tu tập để không tiếp tục cho vào tàng thức bất cứ thứ gì, dù bất thiện hay thiện; Điều này có nghĩa là nếu không có nhân ắt không có quả. Nếu không tạo nhân thì không bao giờ có quả. Nếu không gieo hạt thì không có cây. Một người đã không gây tạo nhân để có quả bị giết thì người ấy sẽ không chết ngay trong tai nạn xe hơi. Đức Phật dạy: bạn là kẻ tạo nên số phận của chính bạn. Bạn không nên chỉ trích bất cứ ai trước những khó khăn của mình, khi mà chỉ có mình chịu trách nhiệm về cuộc đời của mình, tốt hơn hay tệ hơn, đều do mình mà ra cả. Những khó khăn và khổ não của bạn thực ra là do chính bạn gây ra. Chúng phát sinh do các hành động bắt nguồn từ tham, sân, si. Thực vậy, sự khổ đau là cái giá bạn phải trả cho lòng tham đắm cuộc sống hiện hữu và những thú vui nhục dục. Cái giá quá đắt mà bạn phải trả là sự khổ đau thể xác và lo âu về tinh thần. Tương tự như bạn trả tiền hằng tháng cho chiếc xe Chevrolet Corvette mới tinh để được sở hữu nó. Tiền trả hằng tháng là sự đau khổ về thân và tâm mà bạn phải chịu đựng, trong khi đó cái xe mới tinh kia được xem như là cơ thể nhờ đó mà bạn thụ hưởng các thú vui thế gian. Bạn phải trả giá cho sự thụ hưởng khoái lạc: không có thú vui nào mà không phải trả một cái giá đắt, thật là không mai mắn.

Thiền quán giúp chúng ta có được cái trí tuệ cần thiết để thấy được những nhân tố làm u ám trí năng của mình. Nguyên nhân của khổ đau là sự ham muốn dựa trên tham lam và ích kỷ. Đức Phật thấy rằng nguyên nhân của khổ đau là sự ham muốn và tham lam ích kỷ. Con người ta muốn được tất cả mọi thứ và muốn trì giữ những thứ ấy vĩnh viễn. Tuy nhiên, lòng tham không tận, giống như cái thùng không đáy, không bao giờ chất đầy được. Càng ham muốn nhiều, càng khổ đau nhiều. Vì vậy, chính sự ham muốn và khát vọng vô hạn là nguyên nhân của khổ đau phiền não. Tuy nhiên, nguyên nhân chính đưa đến nỗi khổ của chúng ta là

vô minh. Vô minh là một yếu tố tâm thức, một trạng thái làm u ám trí năng của chúng ta. Nó làm cho chúng ta không biết sự thật chúng ta là gì và các sự vật quanh ta tồn tại như thế nào. Vô minh chẳng những làm cho chúng ta không biết được sự vật tồn tại theo cách nào, mà nó còn vẽ vờ khiến cho chúng ta không thấy được sự thật hiện hữu của vạn hữu. Ngoài ra, vô minh còn gây ra quan niệm sai lầm về sự hiện hữu. Quan niệm này chính là ngọn nguồn của mọi trạng thái nhiễu loạn và khổ não. Qua thiền quán, chúng ta có được cái trí tuệ cần thiết để thấy được những nhân tố làm u ám trí năng của mình. Chỉ có trí tuệ mới cho chúng ta nhận biết được thực tướng hay tánh không của vạn hữu. Theo Đức Phật, thấy được cái khổ không thôi chưa đủ. Để giảm thiểu hay diệt tận những khổ đau phiền não, chúng ta phải hiểu rõ nguyên nhân nào đã gây ra khổ đau phiền não bởi vì chỉ có hiểu rõ được nguyên nhân chúng ta mới có thể làm được điều gì đó để giải quyết vấn đề. Bạn có thể nghĩ rằng những lo buồn khổ đau của bạn là do tai họa của gia đình từ truyền kiếp, từ đời này qua kiếp nọ. Hay có thể những khổ đau ấy phát sinh ra vì tội lỗi do ông bà ngày xưa đã gây ra, bây giờ chúng làm khổ bạn. Hoặc có thể khổ đau của bạn được tạo bởi Thần linh hay ma quỷ. Hãy bình tâm suy nghĩ xem coi nguyên nhân thực sự nằm ở nơi bạn hay không? Phải rồi, nó nằm ngay nơi chính bạn. Bạn đã tạo ra sự thất bại, khó khăn và bất hạnh của chính bạn, nhưng bản chất cố hữu của con người bắt bạn phải đổ thừa cho người khác hơn là tự mình chịu trách nhiệm về các điều sai quấy ấy. Theo Đức Phật, tham ái là một trong những nguyên nhân lớn của khổ đau phiền não. Có nhiều loại tham ái: tham dục lạc, tham vật chất, tham sống đời hạnh phúc, và tham sống đời vĩnh cửu, vân vân. Nhưng Đức Phật dạy: “Tất cả những khao khát hưởng thụ và thỏa mãn dục lạc chẳng khác gì uống nước mặn, càng uống càng thấy khát.” Tuy nhiên, tham ái không phải là nguyên nhân chính gây ra khổ đau, mà nguyên nhân thực sự đứng đằng sau tham ái buộc chúng ta phải cố gắng lấy cho bằng được những thứ chúng ta ham muốn chính là vô minh. Vì vô minh mà chúng ta ham tranh danh đoạt lợi, ham tranh giành của cải vật chất. Vì vô minh mà chúng ta ham được sống vĩnh cửu, vân vân và vân vân... Tuy nhiên, không ai trong chúng ta được toại nguyện với những ham muốn này. Chính vì vậy mà tất cả chúng ta đều phải kinh qua khổ đau phiền não. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng chỉ khi nào chúng ta nhận diện được những nguyên nhân gây ra khổ đau phiền não chúng ta mới có thể giảm thiểu hay tận diệt được chúng. Đạo Phật đặt trách nhiệm tối thượng về cuộc đời của chúng ta ở trong tay của chính chúng ta. Nếu chúng ta muốn nhào nặn cuộc đời mình cho tốt hơn thì chúng ta phải phát động tâm mình đi về một đường hướng tốt đẹp hơn, vì chính tâm mới là bàn tay nhào nặn cuộc đời mình. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng nếu một người từng ăn ở tốt trong đời trước, người ấy có thể hưởng được hạnh phúc và thịnh vượng trong đời này dầu hạnh kiểm bây giờ của người đó có tội tệ đi nữa. Đồng thời, một người hiện đời rất đức hạnh nhưng vẫn gặp phải nhiều rắc rối vì nghiệp xấu của đời trước. Luật nhân quả không sai chạy, nhưng kết quả đến từng lúc khác nhau, dưới hình thức khác nhau, và ở nơi chốn khác nhau. Có một số kinh nghiệm của mình do nghiệp của đời này, có những kinh nghiệm khác lại do nghiệp trong nhiều đời quá khứ. Trong đời hiện tại, chúng ta nhận lấy hậu quả của hành động mình đã gây tạo trong quá khứ cũng như trong hiện tại. Và những gì chúng ta gặt trong tương lai là kết quả việc ta làm ngày hôm nay.

Thiền quán giúp chúng ta trau dồi thiện nghiệp, vì nghiệp chúng ta phải bắt đầu từ tâm. Mọi hành động không có thứ gì khác hơn là những biểu hiện ra ngoài của những sự việc đang xảy ra trong tâm. Nếu tâm chúng ta chứa đầy sân hận, việc gì sẽ xảy ra? Chúng ta sẽ có nhiều kẻ thù. Nhưng nếu tâm chúng ta chứa đầy tình thương, việc gì sẽ xảy ra? Chúng ta sẽ

có nhiều bạn. Việc gì đang khuấy động trong tâm tự phát lộ ra thế giới bên ngoài. Như thế, mọi việc đều tùy thuộc vào tâm con người. Để kết luận, thuyết nghiệp báo trong đạo Phật dạy rằng con người là kẻ sáng tạo cuộc đời cũng như vận mạng của chính mình. Mọi việc tốt và xấu mà chúng ta gặp trên đời này đều là hậu quả của những hành động của chúng ta phản động trở lại chính chúng ta. Những vui buồn đều là kết quả của những hành động của chúng ta trong quá khứ, xa cũng như gần. Khi ngồi thiền, chúng ta tạo ra một cái tâm thanh tịnh và yên tĩnh; đây là nguyên nhân. Và từ cái tâm thanh tịnh và yên tĩnh này đi đến một đời sống yên tĩnh, một đời sống an bình, một đời sống hạnh phúc; đây là hậu quả. Một số người cho rằng muốn có được nội tâm thanh tịnh thì phải ngoảnh mặt lại với cuộc sống. Thật ra, đối với Phật giáo và Thiền tông, muốn có nội tâm thanh tịnh chúng ta phải tu tập thật nhiều thiện nghiệp trước đã. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng trước khi bước vào tu tập thiền quán, chúng ta phải tu tập thật nhiều thiện nghiệp, vì mức độ tịnh lặng chẳng những tùy thuộc vào phương pháp hành thiền, mà còn tùy thuộc vào thiện nghiệp nữa. Thiện nghiệp là tất cả những gì mình làm cho người khác khiến họ được hạnh phúc hơn, có được giới đức hơn để tiến gần đến giác ngộ và giải thoát. Sự an lạc trong thiền định cũng đồng nghĩa với hạnh phúc mà chúng ta làm được cho người khác. Vì vậy, hành giả tu thiền phải luôn luôn là người đem lại hạnh phúc, an lạc và tỉnh thức cho người khác. Nghĩa là bên cạnh chuyện tu tập thiền định, hành giả phải cố gắng thực hành thật nhiều thiện nghiệp, vì những thiện nghiệp này sẽ hỗ trợ đắc lực cho kết quả của thiền định. Thiền quán không chỉ đơn thuần là một lối nghỉ ngơi của tâm trí; nó còn hơn thế nữa; nó là một cách để vượt khỏi tự ngã giới hạn của chúng ta; để nhận thức được chân ngã, vốn là vô ngã; để tìm thấy sự thật tối thượng nằm từ bên trong chúng ta; để tạo ý tưởng tốt đẹp hơn như nền móng tối cần để xây dựng một đời sống tốt đẹp và một thế giới an bình hơn. Một cách thực tập thiền quán rất hữu hiệu giúp tạo ý tưởng và nghiệp tốt là ‘từ bi quán’. Tình thương trong đạo Phật khác với tình thương sùng tín trong các tôn giáo khác, hướng về tôn kính một đấng tối cao hay thượng đế được người ta tin là đứng trên con người và kiểm soát vận mệnh của con người. Từ bi trong đạo Phật là một thứ tình thương vô tư và phổ quát, không vướng mắc một chút chiếm vị kỷ nào hết. Lòng từ bi ấy mở rộng đến tất cả chúng sanh, không phân biệt bạn thù, người vật, hay ngay cả giữa ta và kẻ khác. Để phát triển loại tình thương này, thiền quán là cần thiết. Thiền giả muốn trau dồi công phu này vẫn ngồi ở tư thế quán tưởng thông thường, thở vào thở ra nhẹ nhàng và tự nhiên, giữ cho tâm yên tĩnh. Đoạn, người ấy tỏa lòng từ bi đến với mọi người. Người ấy cố gắng cảm thấy thật tình yêu thương và thật tình muốn chia sẻ tình thương với mọi người. Người ấy cảm thấy mọi người như chính mình; thở và sống với mọi người. Tốt nhất là trước tiên nên bắt đầu tỏa tình thương với những người trong gia đình, rồi tỏa đến nhân loại, rồi tỏa đến với mọi loài trong vũ trụ. Từ bi quán tạo nên nghiệp tốt về ý nghĩ, lời nói và việc làm; phát triển con người tốt hơn, đồng thời đóng góp vào công việc vĩ đại của lòng từ bi cho cả vũ trụ.

74. Zen and Law of Cause and Effect

Zen believes in general Buddhist principle of action and reaction. It is to say, Zen believes in the Theory of Karma in Buddhism. According to this law, if a person does something, what he does will inevitably have an effect on him, either at the present time or in the future, and what this effect will be is determined by the character of his original action. If

he performs good actions, or good karma, he will reap good results, for example, happiness and success; if he performs bad actions, or bad karma, he will reap bad results, i.e., suffering and failure. Buddhism regards karma as a natural law immanent in the universe. The doctrine of karma is the middle way between complete determinism and complete indeterminism. In Zen, practitioners do not pray to a God for mercy but rather regulate their actions to bring them into harmony with the universal law. If they do evil, they try to discover their mistakes and rectify their ways; and if they do good, they try to maintain and develop that good. Zen practitioners should not worry about the past, but rather be concerned about what we are doing in the present. Instead of running around seeking forgiveness, we should try to sow good seeds in the present and leave the results to the law of karma. Every action which is a cause will have a result or an effect. Likewise, every resultant action has its cause. The law of cause and effect is a fundamental concept within Buddhism governing all situation. Buddhists believe in a just rational of karma that operates automatically and speak in terms of cause and effect instead of rewards and punishments. According to the Buddha, a cause refers to the cause you have planted, from which you reap a corresponding result without any exception. If you plant a good cause, you will get a good result. And if you plant a bad cause, you will obtain a bad result. So if you plant a certain cause with other conditions assemble, a certain retribution or result is brought about without any exception. The Buddha taught: "Because of a concatenation of causal chains there is birth, there is disappearance." Cause and effect in Buddhism are not a matter of belief or disbelief. Even though you don't believe in "cause and effect," they just operate the way they are suppose to operate. The cause is the seed, what contributes to its growth is the conditions. Planting a seed in the ground is a cause. Conditions are aiding factors which contribute to the growth such as soil, water, sunlight, fertilizer, and the care of the gardener, etc. Every action which is a cause will have a result or an effect. Likewise every resultant action has its cause. The law of cause and effect is a fundamental concept within Buddhism governing all situation. Buddhists believe in a just rational of karma that operates automatically and speak in terms of cause and effect instead of rewards and punishments. It's a fundamental principle for all living beings and all things that if one sows good deeds, he will surely reap a good harvest; if he sows bad deeds, he must inevitably reap a bad harvest. Though the results may appear quickly or slowly, everyone will be sure to receive the results that accord with their actions. Anyone who has deeply understood this principle will never do evil. Cause is a primary force that produces an effect; effect is a result of that primary force. The law of causation governs everything in the universe without exception. Devout Buddhists should always remember that the chief cause that lead to all kinds of effect is "Ignorance". "Ignorance" is a mental factor, or attitude, that obscures our understanding of who we are, and the mode in which all phenomena exist. Not only does ignorance prevent us from realizing how things exist, it also depicts things as existing in a way they do not. The theory of karma in Buddhism makes man and no one else, for man is the architect of his own destiny. From moment to moment we are producing and creating our destiny through our thought, our speech and our deeds. Our destiny issued from our character, our character from our habits, our habits from our acts and our acts from our thoughts. And since thoughts issued from the mind, this makes the mind the ultimate determinant of our destiny. In fact, the mind is the only creator the karma law in Buddhism recognizes, and the power of the mind the only significant power in the world. By

understanding and believing in the law of causality, A Zen practitioner will not become superstitious, or alarmed, and rely passively on heaven authority. He knows that his life depends on his karmas. If he truly believes in such a causal mechanism, he strives to accomplish good deeds, which can reduce and alleviate the effect of his bad karmas. If he continues to live a good life, devoting his time and effort to practicing Buddhist teachings, he can eliminate all of his bad karmas. He knows that he is the only driving force of his success or failure, so he will be discouraged, put the blame on others, or rely on them. He will put more effort into performing his duties satisfactorily. Realizing the value of the law of causality, he always cares for what he thinks, tells or does in order to avoid bad karma.

Zen practitioners should always remember that according to Buddhism, the eighth consciousness which is called the 'Alaya-vijnana' is the storehouse-consciousness. This consciousness is so deep and very difficult to understand; however, its literal name gives us the cue to its meaning. The 'Alaya' is a repository which stores all the impressions of our deeds and experiences. Everything we see, hear, smell, taste, touch, and do deposits, so to speak, a seed in the store-consciousness. The seed is a nucleus of karmic energy. Since the 'Alaya' hoards all the seeds of our past actions, it is the architect of our destiny. Our life and character reflect the seeds in our store-consciousness. If we deposit bad seeds, i.e., perform more evil actions, we will become bad persons. Also according to Buddhism, 'Alaya' consciousness not only stores all the seeds, both good and bad, but it also carries them from one moment to the next and from the past life to the present life, from the present life to the future life. Therefore, if we cultivate the way of virtuous conduct, then in the future we will have a better life. Zen practitioners try to make effort not to continue to drop into that 'Alaya-vijnana' anything, unwholesome or wholesome. This means that "without a cause, there won't be any result." If the cause isn't created, the result does not occur. If no seed is planted, nothing grows. The person who hasn't created the cause to be killed, won't be even if he or she is in a car crash. According to the Buddha, man makes his own destiny. He should not blame anyone for his troubles since he alone is responsible for his own life, for either better or worse. Your difficulties and troubles are actually self-caused. They arise from actions rooted in greed, hatred and delusion. In fact, suffering is the price you pay for craving for existence and sensual pleasures. The price which comes as physical pain and mental agony is a heavy one to pay. It is like paying monthly payment for the brand new Chevrolet Corvette you own. The payment is the physical pain and mental agony you undergo, while the Corvette is your physical body through which you experience the worldly pleasures of the senses. You have to pay the price for the enjoyment: nothing is really free of charge unfortunately.

Meditation helps us attain the necessary wisdom to see factors that obscure our understanding. The cause of suffering is desire based on greed and selfishness. The Buddha saw that the cause of suffering is selfish desire and greed. People want all kinds of things and want to keep them forever. However, greed is endless, like bottomless pit that can never be filled. The more you want, the more unhappy life is. Thus, our limitless wants and desires are the cause of our sufferings and afflictions. However, the chief cause of our suffering is ignorance. Ignorance is a mental factor, or state, that obscures our understanding of who we are, and the mode in which all phenomena exist. Not only does ignorance prevent us from realizing how things exist, it also depicts things as existing in a way they do not. In addition,

ignorance cause misconception of inherent existence. Because of this misconception, we come up with disturbing attitudes and problems. Through meditation, we can attain the necessary wisdom to see factors that obscures our understanding. Only the wisdom can give us the understanding of reality or emptiness. According to the Buddha, to understand forms of suffering is not enough. In order to reduce or eliminate sufferings, we must understand the cause of suffering because only by understanding the cause of suffering we can do something to solve the problem. You may think that your sufferings and afflictions are caused by a family curse handed down from one generation to another. Or perhaps they arise because of some sin performed by a distant ancestor that you have to pay now. Or maybe your sufferings and afflictions are created by God, or the Devil. Yet have you ever considered for a moment that the cause may really lie with yourself? Yes, the cause lies with yourself indeed. You have caused your own failure, hardship and unhappiness. But it is human nature that makes you blame on others, rather than seeing yourself as being responsible for them. According to the Buddha, craving is one of the great causes of sufferings and afflictions. There are various kinds of craving: craving for pleasant experiences, craving for material things, craving for a happy life, and craving for eternal life. The Buddha taught: "All cravings for the enjoyment of pleasant experiences is like drinking salt water, the more we drink the more we feel thirsty." However, craving itself is not a real cause of suffering, a real cause behind craving that forces us to try to obtain what we crave for is ignorance. Because of ignorance, we crave for name and gain, acquiring wealth and material things; and because of ignorance we crave for eternal life, and so on. However, on one can be satisfied with these desires. Thus, we all experience sufferings and afflictions. Zen practitioners should always remember that we can reduce or eliminate sufferings and afflictions when we are able to identify the causes of them. Buddhism places ultimate responsibility for our life in our own hands. If we want our hands to mold our life in a better way, we must launch our minds in a better direction, for it is the mind which controls the hands which mold our life. Zen practitioners should always remember that if a person was good in previous life, he may enjoy happiness and prosperity in this life even though his conduct is bad now. At the same time, a person who is very virtuous now may still meet a lot of trouble because of his bad karma from a past life. The law of cause and effect does not change, but the effect come about at different times, in different forms and different locations. Some of our experiences are due to karma in the present life, others may be due to karma from previous lives. In the present life, we receive the results of our actions done in past lives as well as in the present. And what we reap in the future will be the result of what we do in the present.

Meditation helps us develop wholesome karma, for our karma begins with the mind. All kinds of action are nothing but outward expression of what transpires in the mind. If our minds are filled with hatred, what will happen? We will make many enemies. But if our minds are filled with love, what will happen? We will make many friends. What stirs in the mind reveals itself outwardly in the world. Thus, everything depends upon the heart of man. In conclusion, the theory of karma in Buddhism teaches that man is the creator of his own life and his own destiny. All the good and bad that comes our way in life is the result of our own actions reacting upon us. Our joys and sorrows are the effects of which our actions in the past, both in the distant and the immediate past. When we sit in meditation, we produce a pure and calm mind; this is the cause. And from this pure and calm mind comes a calm life, a peaceful

life; this is the effect. Some people think that they need to turn their backs on life to search for a still mind. In fact, in Buddhism, especially in Zen, if we want to achieve still mind, we have to earn many good deeds in life first. Zen practitioners should always remember that before entering meditation practices, we have to do a lot of good deeds, for the level of mind stillness depends not only on method of meditation, but also on good deeds. Good deeds are what we do to make others happier, moraler and closer to enlightenment and emancipation. Our happiness in meditation also synonymous with happiness we did for others. In other words, our happiness in meditation will exactly come from the happiness we did for others. Therefore, Zen practitioners must be those who always give the happiness, peace and mindfulness to others all their life. It is to say beside the effort for meditation, Zen practitioners should always try to do many good deeds, for these good deeds will support meditation result very well. Meditation is not simply a form of mental relaxation; it is something more; it is a way of transcending our finite ego-self; of realizing our True Self which is Non-Self; of finding the ultimate reality that lies within; of creating better thought as the indispensable foundation for building a better life and a peaceful world. A very effective meditation practice which helps to create good thought and karma is the meditation of loving-kindness. Love in Buddhism differs from the devotional love of the theistic religious, which is directed to a supreme being or god believed to stand above man and to control his destiny. Loving-kindness in Buddhism is an impartial and universal love, free from every trace of egocentric grasping. It extends to all beings, making no distinction between friend and enemy, between man and animal, nor even between oneself and others. In order to develop this kind of love, meditation is necessary. A Zen practitioner who cultivates this practice sits in the usual meditation posture, breathing in and out lightly and naturally, keeping his mind calm. Then, he radiates loving-kindness outward to others. He tries to feel genuine for them and share the warmth of this love with them. He feels them as his own; he breathes and lives with them. It is best to begin the meditation by radiating this loving-kindness to everybody in the family, then to all mankind, then to everything and every being in the universe. Meditation on loving-kindness produces better karma of thought, speech and deed, developing a better person and contributing towards the great work of universe compassion.

75. Thiền và Nghiệp Báo

Từ sáng đến tối chúng ta thân tạo nghiệp, khẩu tạo nghiệp, và ý tạo nghiệp. Nơi ý hết tưởng người này xấu đến tưởng người kia không tốt. Nơi miệng thì nói thị phi, nói láo, nói lời thêu dệt, nói điều ác độc, nói đâm thọc, nói lưỡi hai chiều. Nghiệp là một trong các giáo lý căn bản của Phật giáo. Mọi việc khổ vui, ngọt bùi trong hiện tại của chúng ta đều do nghiệp của quá khứ và hiện tại chi phối. Hễ nghiệp lành thì được vui, nghiệp ác thì chịu khổ. Vậy nghiệp là gì? Nghiệp theo chữ Phạn là 'karma' là hành động và phản ứng, quá trình liên tục của nhân và quả. Luân lý hay hành động tốt xấu (tuy nhiên, từ 'nghiệp' luôn được hiểu theo nghĩa tất yếu của tâm hay là kết quả của hành động sai lầm trong quá khứ) xảy ra trong lúc sống, gây nên những quả báo tương ứng trong tương lai. Nghiệp không phải là tiền định mà cũng không phải là số mệnh. Cuộc sống hiện tại của chúng ta là kết quả tạo nên bởi hành động và tư tưởng của chúng ta trong tiền kiếp. Đời sống và hoàn cảnh hiện tại của chúng ta

là sản phẩm của ý nghĩ và hành động của chúng ta trong quá khứ, và cũng thế các hành vi của chúng ta đời nay, sẽ hình thành cách hiện hữu của chúng ta trong tương lai. Theo định nghĩa của nghiệp thì quá khứ ảnh hưởng hiện tại, nhưng không át hẳn hiện tại vì với nghiệp, quá khứ và hiện tại đều như nhau. Tuy nhiên, cả quá khứ và hiện tại đều ảnh hưởng đến tương lai. Quá khứ là cái nền để đời sống tiếp diễn trong từng khoảnh khắc. Tương lai thì chưa đến. Chỉ có hiện tại là hiện hữu và trách nhiệm xử dụng hiện tại cho thiện ác là tùy nơi từng cá nhân. Nghiệp có thể được gây tạo bởi thân, khẩu, hay ý; nghiệp có thể thiện, bất thiện, hay trung tính (không thiện không ác). Tất cả mọi loại nghiệp đều được chất chứa bởi A Lại Da và Mạt Na thức. Chúng sanh đã lên xuống tử sanh trong vô lượng kiếp nên nghiệp cũng vô biên vô lượng. Dù là loại nghiệp gì, không sớm thì muộn, đều sẽ có quả báo đi theo. Không một ai trên đời này có thể trốn chạy được quả báo. Theo Kinh Tăng Nhất A Hàm, Đức Phật dạy: “Này các thầy Tỳ Kheo! Ý muốn là cái mà Như Lai gọi là hành động hay nghiệp. Do có ý mà ta hành động thân, khẩu và tư tưởng.” “Karma” là thuật ngữ Bắc Phạn chỉ “hành động, tốt hay xấu,” bao gồm luyến ái, thù nghịch, ố trước, sân hận, ganh ghét, etc. Nghiệp được thành lập từ những quan niệm của một chúng sanh. Chính tiềm năng ấy hướng dẫn mọi ứng xử và lẽo lẽo hành vi cũng như tư tưởng cho đời này và những đời trước. Theo Phật giáo, nghiệp khởi lên từ ba yếu tố: thân, khẩu và ý. Chẳng hạn như khi bạn đang nói, đó là hành vi tạo tác bằng lời nói hay khẩu nghiệp. Khi bạn làm gì thì đó là hành vi tạo tác của thân hay thân nghiệp. Nếu bạn đang suy nghĩ điều gì thì đó là sự tạo tác bằng ý nghiệp. Ý nghiệp là sự tạo tác mà không hề có bất cứ sự biểu hiện nào của thân hay khẩu. Quan tâm hàng đầu của giáo thuyết đạo đức Phật giáo là những hành động do sự dẫn dắt suy nghĩ lựa chọn vì những hành động như vậy tất đưa đến những hậu quả tương ứng không tránh khỏi. Hậu quả có thể là vui hay không vui, tùy theo hành động nguyên thủy. Trong vài trường hợp kết quả đi liền theo hành động, và những trường hợp khác hậu quả hiện đến một thời gian sau. Vài nghiệp quả chỉ hiển hiện ở kiếp lai sanh mà thôi. Nghiệp là những hành vi tạo tác dẫn đến những hậu quả tức thời hay lâu dài. Như vậy nghiệp là những hành động thiện ác tạo nên trong lúc còn sống. Nghiệp không bị giới hạn bởi không gian và thời gian. Một cá nhân đến với cõi đời bằng kết quả những nghiệp đời trước. Nói một cách vắn tắt, nghiệp là “hành vi.” Tất cả mọi hành vi chúng ta làm đều tạo thành nghiệp. Bất cứ hành vi nào bao giờ cũng có một kết quả theo sau. Tất cả những gì của chúng ta vào lúc này đều là kết quả của nghiệp mà chúng ta đã tạo ra trong quá khứ. Nghiệp phức tạp và nghiêm trọng. Các hành vi của chúng ta, dù nhỏ thế mấy, cũng để lại dấu vết về vật chất, tâm lý và hoàn cảnh. Những dấu vết để lại trong ta bao gồm ký ức, tri thức, thói quen, trí tuệ và tính chất. Những dấu vết này được tạo nên bởi sự chất chứa kinh nghiệm và hành vi trong suốt một thời gian dài. Những dấu vết mà các hành vi của chúng ta để lại trên thân thể của chúng ta thì còn thấy được, chứ chỉ có một phần những dấu vết trong tâm còn nằm trên bề mặt của tâm, còn đa phần còn lại đều được giấu kín trong tâm hay chìm sâu trong tiềm thức. Đây chính là sự phức tạp và nghiêm trọng của nghiệp. Theo Phật giáo, nghiệp không phải là số mệnh hay tiền định; nghiệp cũng không phải là một hành động đơn giản, vô ý thức hay vô tình. Ngược lại, nó là một hành động cố ý, có ý thức, và được cân nhắc kỹ lưỡng. Cũng theo Phật giáo, bất cứ hành động nào cũng sẽ dẫn đến kết quả tương ứng như vậy, không có ngoại lệ. Nghĩa là gieo gì gặt nấy. Nếu chúng ta tạo nghiệp thiện, chúng ta sẽ gặt quả lành. Nếu chúng ta tạo ác nghiệp, chúng ta sẽ lãnh quả dữ. Phật tử chân thuần nên cố gắng thông hiểu luật về nghiệp. Một khi chúng ta hiểu rằng trong đời sống này mỗi hành động đều có một phản ứng tương

ứng và cân bằng, một khi chúng ta hiểu rằng chúng ta sẽ gánh chịu hậu quả của hành động mình làm, chúng ta sẽ cố gắng kềm chế tạo tác những điều bất thiện.

Hành giả tu thiền phải nên luôn nhớ rằng nghiệp là sản phẩm của thân, khẩu, ý, như hạt giống được gieo trồng, còn quả báo là kết quả của nghiệp, như cây trái. Khi thân làm việc tốt, khẩu nói lời hay, ý nghĩ chuyện đẹp, thì nghiệp là hạt giống thiện. Ngược lại thì nghiệp là hạt giống ác. Theo Phật giáo, mỗi hành động đều phát sanh một hậu quả. Trong đạo Phật, một hành động được xem là thiện lành khi nó đem lại hạnh phúc và an lành cho mình và cho người. Hành động được xem là ác khi nó đem lại khổ đau và tổn hại cho mình và cho người. Hành giả không nên gây tạo khổ đau cho người khác, vì theo nhà Thiền, ta và người không khác nhau. Kỳ thật, chúng ta và người khác có những mối liên hệ mật thiết hơn ta tưởng nhiều. Trong vòng luân hồi sanh tử không dứt, chúng ta là phụ thuộc lẫn nhau. Vì vậy, hành giả nên luôn cân nhắc đến mọi người trước khi làm và nói điều gì. Chúng ta nên xem người như chính bản thân mình vậy. Vì thế khi nói về “Nghiệp” tức là nói về luật “Nhân Quả.” Chừng nào chúng ta chưa chấm dứt tạo nghiệp, chừng đó chưa có sự chấm dứt về kết quả của hành động. Trong cuộc sống của xã hội hôm nay, khó lòng mà chúng ta có thể chấm dứt tạo nghiệp. Tuy nhiên, nếu phải tạo nghiệp chúng ta nên vô cùng cẩn trọng về những hành động của mình để được hậu quả tốt mà thôi. Chính vì vậy mà Đức Phật dạy: “Muốn sống một đời cao đẹp, các con phải từng ngày từng giờ cố gắng kiểm soát những hoạt động nơi thân khẩu ý chớ dừng để cho những hoạt động này làm hại cả ta lẫn người.” Nghiệp và quả báo tương ứng không sai chạy. Giống lành sanh cây tốt quả ngon, trong khi giống xấu thì cây xấu quả tệ là chuyện tất nhiên. Như vậy, trừ khi nào chúng ta ta hiểu rõ ràng và hành trì tinh chuyên theo luật nhân quả hay nghiệp báo, chúng ta không thể nào kiểm soát hay kinh qua một cuộc sống như chúng ta ao ước đâu. Theo Phật Pháp thì không có thiên thần quỷ vật nào có thể áp đặt sức mạnh lên chúng ta, mà chúng ta có hoàn toàn tự do xây dựng cuộc sống theo cách mình muốn. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng “Nghiệp” lúc nào cũng rất công bằng. Nghiệp tự nó chẳng thương mà cũng chẳng ghét, chẳng thưởng chẳng phạt. Nghiệp và Quả Báo chỉ đơn giản là định luật của Nguyên nhân và Hậu quả mà thôi. Nếu chúng ta tích tụ thiện nghiệp, thì quả báo phải là hạnh phúc sướng vui, chứ không có ma quỷ nào có thể làm hại được chúng ta. Ngược lại, nếu chúng ta gây tạo ác nghiệp, dù có lạy lục van xin thì hậu quả vẫn phải là đắng cay đau khổ, không có trời nào có thể cứu lấy chúng ta.

Con người là kẻ sáng tạo của cuộc đời và vận mạng của chính mình. Theo đạo Phật, con người là kẻ sáng tạo của cuộc đời và vận mạng của chính mình. Mọi việc tốt và xấu mà chúng ta gặp phải trên đời đều là hậu quả của những hành động của chính chúng ta phản tác dụng trở lại chính chúng ta. Những điều vui buồn của chúng ta cũng là kết quả của những hành động của chính mình, trong quá khứ xa cũng như gần, là nguyên nhân. Và điều chúng ta làm trong hiện tại sẽ ấn định điều mà chúng ta sẽ trở nên trong tương lai. Cũng vì con người là kẻ sáng tạo cuộc đời mình, nên muốn hưởng một đời sống hạnh phúc và an bình, người ấy phải là một kẻ sáng tạo tốt, nghĩa là phải tạo nghiệp tốt. Nghiệp tốt cuối cùng phải đến từ một cái tâm tốt, một cái tâm an tịnh. Luật nghiệp báo liên kết các đời trong quá khứ, hiện tại và tương lai của một cá nhân xuyên qua tiến trình luân hồi của người ấy. Để có thể hiểu được tại sao có được sự liên kết giữa những kinh nghiệm và hành động của một cá nhân trong các cuộc đời nối tiếp, chúng ta cần nhìn lướt qua về sự phân tích của đạo Phật về “thức”. Theo triết học Phật giáo về “thức”, trường phái Duy Thức Học, có tám thức. Có năm thức về giác quan: nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, và thân thức. Những thức này gây nên sự xuất hiện

của năm trần từ năm căn. Thức thứ sáu là ý thức, với khả năng phán đoán nhờ phân tích, so sánh và phân biệt các trần và quan niệm. Thức thứ bảy gọi là mặt na thức, tức là ngã thức, tự biết mình vốn là ngã riêng biệt giữa mình và những người khác. Ngay cả những lúc mà sáu thức đều không hoạt động, tỷ dụ như lúc đang ngủ say, thì thức thứ bảy vẫn đang hiện diện, và nếu bị đe dọa, thì thức này, vì sự thức đẩy tự bảo vệ, sẽ đánh thức chúng ta dậy. Thức thứ tám được gọi là a lại da thức, hay tàng thức. Vì thức này rất sâu kín, nên rất khó cho chúng ta hiểu được nó. A lại da là một cái kho chứa tất cả những dấu tích hành động và kinh nghiệm của chúng ta. Tất cả những gì chúng ta thấy, nghe, ngửi, nếm, sờ mó, hoặc làm đều được giữ như những chủng tử vào cái kho tàng thức này. Chủng tử là nhân của năng lực nghiệp báo. Vì a lại da thu góp tất cả những chủng tử của hành động chúng ta đã làm, nó chính là kẻ xây dựng vận mạng của chúng ta. Cuộc đời và cá tánh của chúng ta phản ảnh những chủng tử ở trong kho tàng thức của mình. Nếu chúng ta gửi vào đó những chủng tử xấu, nghĩa là nhân của những việc ác, chúng ta sẽ trở thành kẻ xấu. Do bởi đạo Phật đặt trách nhiệm tối thượng về cuộc đời của chúng ta ở trong tay chúng ta, nên nếu chúng ta muốn nhào nặn cho cuộc đời mình tốt đẹp hơn chúng ta phải hướng tâm trí của mình về một hướng tốt đẹp hơn, vì chính tâm trí điều khiển bàn tay nhào nặn cuộc đời của chúng ta. Tuy nhiên, có lúc chúng ta thấy một người rất đạo đức, tử tế, hiền hậu, dễ thương và khôn ngoan, thế mà cuộc đời người ấy lại đầy những trở ngại từ sáng đến tối. Tại sao lại như vậy? Còn cái lý thuyết về hành động tốt đem lại hạnh phúc và hành động xấu đem lại khổ đau thì sao? Muốn hiểu điều này, chúng ta phải nhận thức rằng nghiệp quả không nhất thiết phải trở ra trong cùng hiện đời mà nghiệp nhân được tạo. Có khi nghiệp đem lại hậu quả chỉ trong đời sau hoặc những đời kế tiếp. Nếu một người từng hành xử tốt trong đời trước, người ấy có thể được hưởng hạnh phúc và sung túc trong đời này mặc dù sự hành xử của người ấy bây giờ có xấu xa đi chăng nữa. Và có người bây giờ rất đức hạnh nhưng có thể vẫn gặp phải nhiều trở ngại vì nghiệp xấu từ đời trước đó. Cũng giống như gieo nhiều thứ hạt khác nhau, có loại trổ bông rất sớm, có loại lâu hơn, có khi cả năm. Luật nhân quả không sai chạy, nhưng kết quả đến từng lúc có khác nhau, dưới hình thức khác nhau, và ở nơi chốn khác nhau. Tuy có một số kinh nghiệm của chúng ta là do nghiệp tạo ra trong đời này, số khác lại do nghiệp tạo ra từ những đời trước. Ở đời này, chúng ta chịu hậu quả những hành động chúng ta đã làm từ những đời trước cũng như ngay trong đời này. Và những gì chúng ta gặt trong tương lai là kết quả việc chúng ta đang làm ngày hôm nay. Giáo lý về nghiệp không chỉ là giáo lý về nhân quả, mà là hành động và phản hành động. Giáo lý này tin rằng bất cứ một hành động nào cố ý thực hiện, từ một tác nhân, dù là ý nghĩ, lời nói hay việc làm, đều có phản động trở lại trên chính tác nhân ấy. Luật nghiệp báo là một luật tự nhiên, và không một quyền lực thần linh nào có thể làm ngưng lại sự thi hành nó được. Hành động của chúng ta đưa đến những kết quả tất nhiên. Nhận ra điều này, người Phật tử không cần cầu khẩn một ông thần nào tha thứ, mà đứng ra điều chỉnh hành động của họ hầu đưa chúng đến chỗ hài hòa với luật chung của vũ trụ. Nếu họ làm ác, họ cố tìm ra lỗi lầm rồi chính đốn lại hành vi; còn nếu họ làm lành, họ cố duy trì và phát triển hạnh lành ấy. Người Phật tử không nên quá lo âu về quá khứ, mà ngược lại nên lo cho việc làm trong hiện tại. Thay vì chạy ngược chạy xuôi tìm sự cứu rỗi, chúng ta nên cố gắng gieo chủng tử tốt trong hiện đời, rồi đợi cho kết quả đến tùy theo luật nghiệp báo. Thuyết nghiệp báo trong đạo Phật cho con người chứ không ai khác, con người là kẻ tạo dựng nên vận mạng của chính mình. Từng giờ từng phút, chúng ta làm và dựng nên vận mệnh của chính chúng ta qua ý nghĩ, lời nói và việc làm. Chính vì thế mà cổ đức có dạy:

“Gieo ý nghĩ, tại hành động; gieo hành động, tạo tính hạnh; gieo tính hạnh, tạo cá tánh; gieo cá tánh, tạo vận mạng.”

Mọi thứ ác nghiệp từ vô thủy đến nay, đều do tham, sân, si ở nơi thân khẩu ý mà sanh. Dù trải qua trăm ngàn kiếp, nghiệp đã tạo chẳng bao giờ tiêu mất, nhân duyên đầy đủ thời quả báo mình lại thọ. Bởi thế nên phải biết nghiệp mình tạo ra thì thế nào cũng có báo ứng; chỉ là vấn đề thời gian, sớm mau chậm muộn, nhân duyên đủ đầy hay chưa mà thôi. Phật tử chân thuần nên luôn tin rằng khi ánh quang minh Phật Pháp chiếu sáng nơi thân của mình thì tam chướng (phiền não, báo chướng và nghiệp chướng) đều được tiêu trừ, giống như mây trôi trăng hiện, bản lai thanh tịnh của tâm mình lại bừng hiện vậy. Khi có một đệ tử đến sám hối với Đức Phật về những việc sai trái trong quá khứ, Đức Phật không hề hứa tha thứ, vì Ngài biết rằng mỗi người đều phải gặt kết quả của nhân do chính mình đã gieo. Thay vì vậy, Ngài giải thích: “Nếu ông thấy việc ông từng làm là sai và ác, thì từ nay trở đi ông đừng làm nữa. Nếu ông thấy việc ông làm là đúng và tốt, thì hãy làm thêm nữa. Hãy cố mà diệt ác nghiệp và tạo thiện nghiệp. Ông nên biết hình ảnh của ông ngày nay là bóng của ông trong quá khứ, và hình ảnh tương lai của ông là bóng của ông ngày hôm nay. Ông phải chú tâm vào hiện tại hầu tinh tấn trong việc tu đạo.” Đức Phật dạy nếu ai đó đem cho ta vật gì mà ta không lấy thì dĩ nhiên người đó phải mang về, có nghĩa là túi chúng ta không chứa đựng vật gì hết. Tương tự như vậy, nếu chúng ta hiểu rằng nghiệp là những gì chúng ta làm, phải cất chứa trong tiềm thức cho chúng ta mang qua kiếp khác, thì chúng ta từ chối không cất chứa nghiệp nữa. Khi túi tiềm thức trống rỗng không có gì, thì không có gì cho chúng ta mang vác. Như vậy làm gì có quả báo, làm gì có khổ đau phiền não. Như vậy thì cuộc sống cuộc tu của chúng ta là gì nếu không là đoạn tận luân hồi sanh tử và mục tiêu giải thoát rốt ráo được thành tựu.

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Những người gây điều bất thiện, làm xong ăn năn khóc lóc, nhỏ lệ dầm dề, vì biết mình sẽ phải thọ lấy quả báo tương lai (67). Những người tạo các thiện nghiệp, làm xong chẳng chút ăn năn, còn vui mừng hơn hởi, vì biết mình sẽ thọ lấy quả báo tương lai (68). Khi ác nghiệp chưa thành thực, người ngu tưởng như đường mật, nhưng khi ác nghiệp đã thành thực, họ như định phải chịu khổ đắng cay (69). Những vị A-la-hán ý nghiệp thường vắng lặng, ngữ nghiệp hành nghiệp thường vắng lặng, lại có chánh trí giải thoát, nên được an ổn luôn (96). Hãy gấp rút làm lành, chế chỉ tâm tội ác. Hễ biếng nhác việc lành giờ phút nào thì tâm ưa chuyện ác giờ phút nấy (116). Nếu đã lỡ làm ác chớ nên thường làm hoài, chớ vui làm việc ác; hễ chứa ác như định thọ khổ (117). Nếu đã làm việc lành hãy nên thường làm mãi, nên vui làm việc lành; hễ chứa lành như định thọ lạc (118). Khi nghiệp ác chưa thành thực, kẻ ác cho là vui, đến khi nghiệp ác thành thực kẻ ác mới hay là ác (119). Khi nghiệp lành chưa thành thực, người lành cho là khổ, đến khi nghiệp lành thành thực, người lành mới biết là lành (120). Chớ khinh điều ác nhỏ, cho rằng “chẳng đưa lại quả báo cho ta.” Phải biết giọt nước nhỏ lâu ngày cũng làm đầy bình. Kẻ ngu phu sở dĩ đầy tội ác bởi chứa dồn từng khi ít mà nên (121). Chớ nên khinh điều lành nhỏ, cho rằng “chẳng đưa lại quả báo cho ta.” Phải biết giọt nước nhỏ lâu ngày cũng làm đầy bình. Kẻ trí sở dĩ toàn thiện bởi chứa dồn từng khi ít mà nên (122). Không tạo ác nghiệp là hơn, vì làm ác như định thọ khổ; làm các thiện nghiệp là hơn, vì làm lành như định thọ vui (314).”

75. Zen and Karma and Results

From morning to night, we create karma with our body, with our mouth, and with our mind. In our thoughts, we always think that people are bad. In our mouth, we always talk about other people's rights and wrongs, tell lies, say indecent things, scold people, backbite, and so on. Karma is one of the fundamental doctrines of Buddhism. Everything that we encounter in this life, good or bad, sweet or bitter, is a result of what we did in the past or from what we have done recently in this life. Good karma produces happiness; bad karma produces pain and suffering. So, what is karma? Karma is a Sanskrit word, literally means a deed or an action and a reaction, the continuing process of cause and effect. Moral or any good or bad action (however, the word 'karma' is usually used in the sense of evil bent or mind resulting from past wrongful actions) taken while living which causes corresponding future retribution, either good or evil transmigration (action and reaction, the continuing process of cause and effect). Karma is neither fatalism nor a doctrine of predetermination. Our present life is formed and created through our actions and thoughts in our previous lives. Our present life and circumstances are the product of our past thoughts and actions, and in the same way our deeds in this life will fashion our future mode of existence. According to the definition of the karma, the past influences the present but does not dominate it, for karma is past as well as present. However, both past and present influence the future. The past is a background against which life goes on from moment to moment. The future is yet to be. Only the present moment exists and the responsibility of using the present moment for good or bad lies with each individual. A karma can be created by body, speech, or mind. There are good karma, evil karma, and indifferent karma. All kinds of karma are accumulated by the Alayavijnana and Manas. Karma can be cultivated through religious practice (good), and uncultivated. For Sentient being has lived through innumerable reincarnations, each has boundless karma. Whatever kind of karma is, a result would be followed accordingly, sooner or later. No one can escape the result of his own karma. In the Anguttara Nikaya Sutra, the Buddha taught: "Oh Bhikkhus! Mental volition is what I call action or karma. Having volition one acts by body, speech and thought." "Karma" is a Sanskrit term which means "Action, good or bad," including attachments, aversions, defilements, anger, jealousy, etc. Karma is created (formed) by that being's conceptions (samskara). This potential directs one behavior and steers the motives for all present and future deeds. In Buddhism, karma arises from three factors: body, speech and mind. For instance, when you are speaking, you create a verbal act. When you do something, you create a physical act. And when you are thinking, you may create some mental actions. Mental actions are actions that have no physical or verbal manifestations. Buddhist ethical theory is primarily with volitional actions, that is, those actions that result from deliberate choice for such actions set in motion a series of events that inevitably produce concordant results. These results may be either pleasant or unpleasant, depending on the original votion. In some cases the results of actions are experienced immediately, and in others they are only manifested at a later time. Some karmic results do not accrue (đôn lại) until a future life. Karmas are actions that lead to both immediate and long range results. All good and evil actions taken while living. Action and appropriate result of action. Karma is not limited by time or space. An individual is coming into physical life with a karma (character and environment resulting from his action in the past). Briefly,

“karma” means “deed.” It is produced by all deeds we do. Any deed is invariably accompanied by a result. All that we are at the present moment is the result of the karma that we have produced in the past. Karma is complex and serious. Our deeds, however trifling, leave traces physically, mentally, and environmentally. The traces left in our minds include memory, knowledge, habit, intelligence, and character. They are produced by the accumulation of our experiences and deeds over a long period of time. The traces that our deeds leave on our body can be seen easily, but only part of traces in our minds remain on the surface of our mind, the rest of them are hidden depths of our minds, or sunk in the subconscious mind. This is the complexity and seriousness of the Karma. According to Buddhism, a “karma” is not a fate or a destiny; neither is it a simple, unconscious, and involuntary action. On the contrary, it is an intentional, conscious, deliberate, and willful action. Also according to Buddhism, any actions will lead to similar results without any exception. It is to say, “As one sows, so shall one reap.” According to one’s action, so shall be the fruit. If we do a wholesome action, we will get a wholesome fruit. If we do an unwholesome action, we will get an unwholesome result. Devout Buddhists should try to understand the law of karma. Once we understand that in our own life every action will have a similar and equal reaction, and once we understand that we will experience the effect of that action, we will refrain from committing unwholesome deeds.

Zen practitioner should always remember that karma is a product of body, speech and mind; while recompense is a product or result of karma. Karma is like a seed sown, and recompense is like a tree grown with fruits. When the body does good things, the mouth speaks good words, the mind thinks of good ideas, then the karma is a good seed. In the contrary, the karma is an evil seed. In Buddhism, an action is considered good when it brings happiness and well-being to oneself and others. Evil when it brings suffering and harm to oneself and others. Zen practitioners should not create suffering for others, because, according to Zen, ourselves and others are not different. In fact, we are related to each others by bonds more intimate than we think. In the endless cycles of birth and death, we are in reality extensions of each other. Therefore, Zen practitioners should always take others into consideration before acting and speaking. We should regard others as we regard ourselves. The law of causation (reality itself as cause and effect in momentary operation). According to the Buddhist doctrines, every action produces an effect and it is a cause first and effect afterwards. We therefore speak of “Karma” as the “Law of Cause and Effect.” There is no end to the result of an action if there is no end to the Karma. Life in nowadays society, it is extremely difficult for us not to create any karma; however, we should be very careful about our actions, so that their effect will be only good. Thus the Buddha taught: “To lead a good life, you Buddhists should make every effort to control the activities of your body, speech, and mind. Do not let these activities hurt you and others.” Recompense corresponds Karma without any exception. Naturally, good seed will produce a healthy tree and delicious fruits, while bad seed gives worse tree and fruits. Therefore, unless we clearly understand and diligently cultivate the laws of cause and effect, or karma and result, we cannot control our lives and experience a life the way we wish to. According to the Buddha-Dharma, no gods, nor heavenly deities, nor demons can assert their powers on us, we are totally free to build our lives the way we wish. According to Buddhist doctrines, karma is always just. It neither loves nor hates, neither rewards nor punishes. Karma and Recompense is simply the Law of

Cause and Effect. If we accumulate good karma, the result will surely be happy and joyous. No demons can harm us. In the contrary, if we create evil karma, no matter how much and earnestly we pray for help, the result will surely be bitter and painful, no gods can save us.

Man is the creator of his own life and his own destiny. According to Buddhism, man is the creator of his own life and his own destiny. All the good and bad that comes our way in life is the result of our own actions reacting upon us. Our joys and sorrows are the effects of which our actions, both in the distant and the immediate past, are the causes. And what we do in the present will determine what we become in the future. Since man is the creator of his own life, to enjoy a happy and peaceful life he must be a good creator, that is, he must create good karma. Good karma comes ultimately from a good mind, from a pure and calm mind. The law of karma binds together the past, present, and future lives of an individual through the course of his transmigration. To understand how such a connection is possible between the experiences and actions of an individual in successive lives, we must take a brief look at the Buddhist analysis of consciousness. According to the Buddhist philosophy of consciousness, the Vijnanavada school, there are eight kinds of consciousness. The first five are the eye, ear, nose, tongue and body consciousnesses. These make possible the awareness of the five kinds of external sense data through the five sense-organs. The sixth consciousness is the intellectual consciousness, the faculty of judgment which discerns, compares, and distinguishes the sense-data and ideas. The seventh consciousness, called the manas, is the ego-consciousness, the inward awareness of oneself as an ego and the clinging to discrimination between oneself and others. Even when the first six kinds of consciousness are not functioning, for example, in deep sleep, the seventh consciousness is still present, and if threatened, this consciousness, through the impulse of self-protection, will cause us to awaken. The eighth consciousness is called Alaya-vijnana, the storehouse-consciousness. Because this consciousness is so deep, it is very difficult to understand. The alaya-vijnana is a repository which stores all the impressions of our deeds and experiences. Everything we see, hear, smell, taste, touch, and do deposits, so to speak, a seed is a nucleus of karmic energy. Since the alaya hoards all the seeds of our past actions, it is the architect of our destiny. Our life and character reflect the seeds in our store-consciousness. If we deposit bad seeds, i.e., perform more evil actions, we will become bad persons. Since Buddhism places ultimate responsibility for our life in our own hands, if we want our hands to mold our life in a better way, we must launch our minds in a better direction, for it is the mind which controls the hands which mold our life. However, sometimes we know someone who is virtuous, gentle, kind, loving and wise, and yet his life is filled with troubles from morning to night. Why is this? What happens to our theory that good acts lead to happiness and bad acts to suffering? To understand this, we must realize that the fruits of karma do not necessarily mature in the same lifetime in which the karma is originally accumulated. Karma may bring about its consequences in the next life or in succeeding lives. If a person was good in a previous life, he may enjoy happiness and prosperity in this life even though his conduct now is bad. And a person who is very virtuous now may still meet a lot of trouble because of bad karma from a past life. It is like planting different kinds of seeds; some will come to flower very fast, others will take a long time, maybe years. The law of cause and effect does not come about at different times, in different forms and at different locations. While some of our experiences are due to karma in the present life, others may be due to karma from previous lives. In the

present life, we receive the results of our actions done in past lives as well as in the present. And what we reap in the future will be the result of what we do in the present. The doctrine of karma is not merely a doctrine of cause and effect, but of action and reaction. The doctrine holds that every action willfully performed by an agent, be it of thought, word, or deed, tends to react upon that agent. The law of karma is a natural law, and its operation cannot be suspended by any power of a deity. Our action brings about their natural results. Recognizing this, Buddhists do not pray to a god for mercy but rather regulate their actions to bring them into harmony with the universal law. If they do evil, they try to discover their mistakes and rectify their ways; and if they do good, they try to maintain and develop that good. Buddhists should not worry about the past, but rather be concerned about what we are doing in the present. Instead of running around seeking salvation, we should try to sow good seeds in the present and leave the results to the law of karma. The theory of karma in Buddhism makes man and no one else the architect of his own destiny. From moment to moment we are producing and creating our own destiny through our thought, our speech and our deeds. Thus the ancient said: "Sow a thought and reap an act; sow an act and reap a habit; sow a habit and reap a character; sow a character and reap a destiny."

For all the bad karma created in the past are based upon beginningless greed, hatred, and stupidity; and born of body, mouth and mind. Even in a hundred thousand eons, the karma we create does not perish. When the conditions come together, we must still undergo the retribution ourselves. This is to say the karma we create is sure to bring a result, a corresponding retribution. It is only a matter of time. It depends on whether the conditions have come together or not. Sincere Buddhists should always believe that once the great radiance of the Buddha-Dharma shines on us, it can remove the three obstructions and reveal our original pure mind and nature, just as the clouds disperse to reveal the moon. When a disciple came to the Buddha penitent over past misdeeds, the Buddha did not promise any forgiveness, for He knew that each must reap the results of the seeds that he had sown. Instead He explained: "If you know that what you have done is wrong and harmful, from now on do not do it again. If you know that what you have done is right and profitable, continue to do it. Destroy bad karma and cultivate good karma. You should realize that what you are in the present is a shadow of what you were in the past, and what you will be in the future is a shadow of what you are now in the present. You should always apply your mind to the present so that you may advance on the way." The Buddha taught: "If someone give us something, but we refuse to accept. Naturally, that person will have to keep what they plan to give. This means our pocket is still empty." Similarly, if we clearly understand that karmas or our own actions will be stored in the alaya-vijnana (subconscious mind) for us to carry over to the next lives, we will surely refuse to store any more karma in the 'subconscious mind' pocket. When the 'subconscious mind' pocket is empty, there is nothing for us to carry over. That means we don't have any result of either happiness or suffering. As a result, the cycle of birth and death comes to an end, the goal of liberation is reached.

In the Dhammapada, the Buddha taught: "The deed is not well done of which a man must repent, and the reward of which he receives, weeping, with tearful face; one reaps the fruit thereof (67). The deed is well done when, after having done it, one repents not, and when, with joy and pleasure, one reaps the fruit thereof (68). As long as the evil deed done does not bear fruit, the fool thinks it is as sweet as honey; but when it ripens, then he comes to grief

(69). Those Arhats whose mind is calm, whose speech and deed are calm. They have also obtained right knowing, they have thus become quiet men (96). Let's hasten up to do good. Let's restrain our minds from evil thoughts, for the minds of those who are slow in doing good actions delight in evil (116). If a person commits evil, let him not do it again and again; he should not rejoice therein, sorrow is the outcome of evil (117). If a person does a meritorious deed, he should do it habitually, he should find pleasures therein, happiness is the outcome of merit (118). Even an evil-doer sees good as long as evil deed has not yet ripened; but when his evil deed has ripened, then he sees the evil results (119). Even a good person sees evil as long as his good deed has not yet ripened; but when his good deed has ripened, then he sees the good results (120). Do not disregard (underestimate) small evil, saying, "it will not matter to me." By the falling of drop by drop, a water-jar is filled; likewise, the fool becomes full of evil, even if he gathers it little by little (121). Do not disregard small good, saying, "it will not matter to me." Even by the falling of drop by drop, a water-jar is filled; likewise, the wise man, gathers his merit little by little (122). An evil deed is better not done, a misdeed will bring future suffering. A good deed is better done now, for after doing it one does not grieve (314)."

76. Chuyển Hóa "Nội Kết"

Thuật ngữ Bắc Phạn cho danh từ "nội kết" là "Samyojana." Nó có nghĩa là "kết tinh" hay "đóng cục lại." Mọi người chúng ta ai cũng có nội kết cần phải được chăm sóc. Với thiền tập chúng ta có thể tháo gỡ được nội kết và đạt được sự chuyển hóa. Trong tâm thức của chúng ta có những khối của niềm đau khổ, giận hờn, và bức bối khó chịu, gọi là nội kết. Chúng cũng được gọi là những nút thắt, hay những giây quấn hay phiền trước bởi vì chúng trói buộc chúng ta và làm cản trở sự tự do của chúng ta. Sau một thời gian dài, nội kết càng trở nên khó khăn cho chúng ta chuyển hóa hay tháo gỡ, chúng ta có thể dễ dàng bị mắc kẹt trong khối nội kết này. Không phải nội kết nào cũng khó chịu. Có những nội kết êm ái nhưng nội kết êm ái cũng có thể gây nên đau khổ. Khi thấy, nghe, hoặc thưởng thức những gì chúng ta thích, sự ưa thích đó sẽ trở thành một nội kết. Khi những gì chúng ta ưa thích không còn nữa, chúng ta sẽ thèm nhớ và đi tìm. Chúng ta để nhiều thì giờ và tâm lực để tìm hưởng lại những khoái lạc đó. Càng ngày chúng ta càng khao khát. Chúng ta sẽ bị sức mạnh của nội kết thúc đẩy, chế ngự và cướp mất tự do của chúng ta. Khi một người nào đó sỉ nhục chúng ta, hay làm việc gì đó không tử tế với chúng ta thì nội kết sẽ kết tụ trong tâm thức của chúng ta. Nếu chúng ta không biết cách tháo gỡ những nội kết này và chuyển hóa chúng, thì chúng sẽ nằm trong tâm thức chúng ta rất lâu. Sau đó có ai lại nói hay làm những chuyện tương tự như vậy với chúng ta thì những nút thắt ấy sẽ lớn mạnh hơn. Nội kết hay khối đau nhức trong chúng ta, có năng lực thúc đẩy và ép buộc chúng trong cách chúng ta hành xử. Tình yêu là một nội kết rất lớn. Khi yêu bạn chỉ còn nghĩ tới người bạn yêu. Bạn không còn sự tự do. Bạn không làm được gì cả, bạn không học hành được, không làm việc được, và không thể thưởng thức cảnh đẹp tự nhiên quanh bạn. Bạn chỉ còn nghĩ tới đối tượng tình yêu của bạn. Vì thế mà tình yêu có thể là một khối nội kết rất lớn.

Để chịu hay không để chịu, cả hai thứ nội kết này đều làm chúng ta mất tự do. Vì vậy cho nên chúng ta phải cẩn thận bảo vệ không cho nội kết bắt rễ trong chúng ta. Ma túy, rượu

và thuốc lá có thể tạo nên nội kết trong thân. Và sân hận, thèm khát, ganh tỵ, và thất vọng có thể tạo nên nội kết trong tâm của chúng ta. Sân hận là một nội kết, và vì nó gây khổ đau cho nên chúng ta phải tìm cách diệt trừ nó. Các nhà tâm lý học thích dùng từ “tống khứ nó ra khỏi cơ thể chúng ta.” Là Phật tử, bạn nên tạo năng lượng của chánh niệm và chăm sóc tử tế sân hận mỗi khi nó hiện đến qua tu tập thiền định. Chánh niệm trong Thiền không bao giờ đánh phá sân hận hay tuyệt vọng. Chánh niệm chỉ có mặt để nhận diện. Chánh niệm về một cái gì là nhận diện sự có mặt của cái đó trong hiện tại. Chánh niệm là khả năng biết được những gì đang xảy ra trong hiện tại. Theo Hòa Thượng Thích Nhất Hạnh trong tác phẩm “Giận,” cách tốt nhất để tỉnh thức về sân hận là “khi thở vào tôi biết sân hận phát khởi trong tôi; thở ra tôi mỉm cười với sân hận của tôi.” Đây không phải là bức chế hay đánh phá sân hận. Đây chỉ là nhận diện. Một khi chúng ta nhận diện được sân hận, chúng ta có thể chăm sóc một cách tử tế hay ôm ấp nó với sự tỉnh thức của chính mình. Chánh niệm trong Thiền nhận diện và chấp nhận sự có mặt của cơn giận. Chánh niệm cũng như người anh cả, không bức chế hay đàn áp đứa em đau khổ. Chánh niệm chỉ nói: “Em thân yêu, có anh đây sẵn sàng giúp đỡ em.” Bạn ôm ấp đứa em của bạn vào lòng và an ủi vỗ về. Đây chính là sự thực tập của chúng ta. Cơn giận của chúng ta chính là chúng ta, và từ bi cũng chính là chúng ta. Thiền tập không có nghĩa là đánh phá. Trong đạo Phật, thiền tập là phương pháp ôm ấp và chuyển hóa, chứ không phải là đánh phá. Khi cơn giận khởi dậy trong chúng ta, chúng ta phải bắt đầu thực tập hơi thở chánh niệm ngay tức khắc. “Thở vào tôi biết cơn giận đang có trong tôi. Thở ra, tôi chăm sóc cơn giận của tôi.” Nếu bạn không biết cách chăm sóc bạn với tâm từ bi thì làm sao bạn có thể chăm sóc người khác với tâm từ bi cho được? Khi cơn giận nổi dậy, hãy tiếp tục thực tập hơi thở chánh niệm, bước chân chánh niệm để chế tác năng lượng chánh niệm. Chúng ta tiếp tục nâng niu năng lượng của cơn giận trong chúng ta. Cơn giận có thể sẽ kéo dài một thời gian, nhưng chúng ta sẽ được an toàn, bởi vì Đức Phật đang có mặt trong chúng ta, giúp chúng ta chăm sóc cơn giận. năng lượng chánh niệm là năng lượng của Phật. Khi thực tập hơi thở chánh niệm và ôm ấp cơn giận chúng ta đang được Phật bảo hộ. Không còn gì để nghi ngờ, Phật đang ôm ấp chúng ta và cơn giận của chúng ta trong từ bi vô lượng.

76. Transformation of “Internal Formations”

The Sanskrit word for “internal formation” is “Samyojana.” It means “to crystallize.” Everyone of us has internal formations that we need to take care of. With the practice of meditation we can undo these knots and experience transformation. In our consciousness there are blocks of pain, anger, and frustration called internal formations. They are also called knots because they tie us up and obstruct our freedom. After a while, it become very difficult for us to transform, to undo the knots and we cannot ease the constriction of this crystal formation. Not all internal formations are unpleasant. There are also pleasant internal formations, but they still make us suffer. When you taste, hear, or see something pleasant, then that pleasure can become a strong internal knot. When the object of your pleasure disappears, you miss it and you begin searching for it. You spend a lot of time and energy trying to experience it again. If you smoke marijuana or drink alcohol, and begin to like it, then it becomes an internal formation in your body and in your mind. You cannot get it off your mind. You will always look for more. The strength of the internal knot is pushing you

and controlling you. So internal formations deprive us of our freedom. When someone insults us, or does something unkind to us, an internal formation is created in our consciousness. If we don't know how to undo the internal knots and transform them, the knots will stay there for a long time. And the next time someone says something or does something to us of the same nature, that internal formation will grow stronger. As knots or blocks of pain in us, our internal formations have the power to push us, to dictate our behavior. Falling in love is a big internal formation. Once you are in love, you think only of the other person. You are not free anymore. You cannot do anything; you cannot study, you cannot work, you cannot enjoy the sunshine or the beauty of nature around you. You can think only of the object of your love. So love can also be a huge internal knot.

Pleasant or unpleasant, both kinds of knots take away our liberty. That's why we should guard our body and our mind very carefully, to prevent these knots from taking root in us. Drugs, alcohol, and tobacco can create internal formations in our body. And anger, craving, jealousy, despair can create internal formations in our mind. Anger is an internal formation, and since it makes us suffer, we try our best to get rid of it. Psychologists like the expression "getting it out of your system." As a Buddhist, you should generate the energy of mindfulness and take good care of anger every time it manifests through meditation practice. Mindfulness in Zen does not fight anger or despair. Mindfulness is there in order to recognize. To be mindful of something is to recognize that something is the capacity of being aware of what is going on in the present moment. According to Most Venerable Thích Nhất Hạnh in "Anger," the best way to be mindful of anger is "when breathing in I know that anger has manifested in me; breathing out I smile towards my anger." This is not an act of suppression or of fighting. It is an act of recognizing. Once we recognize our anger, we are able to take good care of it or to embrace it with a lot of awareness, a lot of tenderness. Mindfulness in Zen recognizes, is aware of its presence, accepts and allows it to be there. Mindfulness is like a big brother who does not suppress his younger brother's suffering. He simply says: "Dear brother, I'm here for you." You take your younger brother in your arms and you comfort him. This is exactly our practice. Our anger is us, and our compassion is also us. To meditate does not mean to fight. In Buddhism, the practice of meditation should be the practice of embracing and transforming, not of fighting. When anger comes up in us, we should begin to practice mindful breathing right away: "Breathing in, I know that anger is in me. Breathing out, I am taking good care of my anger. If you don't know how to treat yourself with compassion, how can you treat another person with compassion? When anger arises, continue to practice mindful breathing and mindful walking to generate the energy of mindfulness. Continue to tenderly embrace the energy of anger within you. Anger may continue to be there for some time, but you are safe, because the Buddha is in you, helping you to take good care of your anger. The energy of mindfulness is the energy of the Buddha. When you practice mindful breathing and embracing your anger, you are under the protection of the Buddha. There is no doubt about it: the Buddha is embracing you and your anger with a lot of compassion.



77. Buông Bỏ

Buông xả theo Phật giáo có nghĩa là buông bỏ hết tất cả những gì thuộc về thế tục. Một cách cơ bản, từ bỏ thế tục là sự thừa nhận đời là bể khổ. Khi bạn nhận thức được điều này thì nó có thể dẫn bạn đến cái mà chúng ta có thể gọi là bước ngoặt, đó là sự nhận thức tất cả mọi sự sống thông thường đều bị tràn ngập bởi khổ đau phiền não khiến chúng ta đi tìm một sự sống tốt đẹp hơn hay một điều gì khác biệt, trong đó không có khổ đau phiền não. Trong đạo Phật, chúng ta thường nghe nói về buông xả và không bám víu vào thứ gì. Như vậy Đức Phật muốn dạy gì về buông xả? Ngài muốn nói trong cuộc sống hằng ngày không cách chi mà chúng ta buông mọi vật mọi việc. Chúng ta phải nắm giữ sự việc, tuy nhiên đừng cố bám víu vào chúng. Thí dụ như chúng ta phải làm ra tiền cho chi tiêu trong đời sống, nhưng không bám víu vào việc làm ra thật nhiều tiền mà bất chấp đến việc làm ra tiền bằng cách nào. Giáo pháp căn bản của nhà Phật là phải trấn tĩnh kèm cột tâm viên ý mã. Khi buồn ngủ thì tìm chỗ yên tĩnh, tắt đèn và nằm xuống nghỉ ngơi cả thân lẫn tâm. Hành giả làm bất cứ việc gì cũng nên làm với cái tâm xả bỏ. Đừng nên kỳ vọng sự đền đáp hay tán dương. Nếu chúng ta xả bỏ một ít, chúng ta sẽ có một ít bình an. Nếu chúng ta xả bỏ được nhiều, chúng ta sẽ có nhiều bình an. Nếu chúng ta xả bỏ hoàn toàn, chúng ta sẽ được bình an hoàn toàn. Đạo Phật còn đi xa hơn nữa là khuyến khích Phật tử nên tu tập xả tướng, hay cởi bỏ những điều ràng buộc trong tâm thức vì đây là một trong những đức tính quan trọng nhất cho người Phật tử.

Tính thần nhiên, một trong những đức tính chủ yếu trong Phật giáo. Trong Phật giáo, xả tướng có nghĩa là trạng thái không có niềm vui cũng như sự đau khổ, một tinh thần sống hoàn toàn cân bằng vượt lên tất cả mọi phân biệt đối xử. Thật vậy, sau chỉ một thời gian ngắn thực tập hạnh xả bỏ, chúng ta có thể loại bỏ được cái “ta” giả tướng và phiền phức cũng như những lo âu không có thật. Hành giả tu thiền nên luôn có thái độ ‘Nhìn mà không thấy, nghe mà không hay, ngửi mà không có mùi.’ Tại sao lại nhìn mà không thấy? Bởi vì có sự hồi quang phản chiếu. Tại sao nghe mà không hay? Bởi vì phản văn văn tự kỷ, tức quay cái nghe để nghe chính mình. Tại sao ngửi mà không có mùi? Bởi vì thấu nhiếp thân tâm, nên mùi vị không làm cho mình dính mắc. Đây là trạng thái khi mắt nhìn sắc mà không thấy sắc, tai nghe tiếng mà coi như không có âm thanh, mũi ngửi mùi hương mà không thấy có mùi hương, lưỡi nếm mà không thấy có vị, thân xúc chạm mà không thấy có cảm giác, ý có pháp mà không dính mắc vào pháp. Tâm xả không phải là một khái niệm tri thức, cũng không là một ý tưởng để cho tâm mình đùa giỡn. Tâm xả là một tâm thái đặc biệt mà chúng ta đạt được nhờ tu tập. Muốn được tâm xả cần phải nỗ lực tu tập, phải luyện tâm, phải chuyển hóa thái độ mà ta thường có đối với người khác. Tâm xả không chỉ có nghĩa là xả ly với thế giới vật chất, mà nó còn có nghĩa là không luyến ái hay thù ghét một ai. Không có chỗ cho định kiến hay bất bình đẳng trong tâm xả. Người có tâm xả luôn đem tâm bình đẳng và không có định kiến ra mà đối xử với thân hữu hay người không quen biết. Nếu sau một thời gian tu tập tâm xả, những cảm giác thương bạn, ghét thù và đứng đưng với người không quen biết sẽ từ từ mờ nhạt. Đó là dấu hiệu tiến triển trong tu tập của mình. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng tâm xả không phải là cái tâm đứng đưng với tất cả mọi người, mà là cái tâm bình đẳng và không định kiến với bất cứ một ai.

Có hai thiền sư Ekido and Tazan cùng hành trình về Kyoto. Khi đến gần một bờ sông, họ nghe giọng một cô gái kêu cứu. Họ bèn đến nơi thì thấy một cô gái trẻ đẹp đang trôi giạt giữa dòng sông. Ekido lập tức chạy đến và mang cô an toàn sang bờ bên kia. Nơi đó Ekido

cùng Tanzan tiếp tục cuộc hành trình. Khi mặt trời bắt đầu lặn, họ sắp đặt mọi việc để ổn định chỗ ở qua đêm. Tanzan không thể kèm chế mình được nữa, liền nói toạc ra. “Sao bạn có thể đem cô gái ấy lên? Bạn không nhớ là chúng ta không được phép đụng đến đàn bà hay sao?” Ekido liền trả lời: “Tôi chỉ đưa cô gái sang bờ bên kia, nhưng bạn vẫn còn mang cô gái ấy đến đây.” Buông xả hay là cởi bỏ những điều ràng buộc trong tâm thức. Theo đạo Phật, đây là đức tính thần nhiên, một trong những đức tính chủ yếu trong Phật giáo. Trong Phật giáo, Buông xả có nghĩa là trạng thái không có niềm vui cũng như sự đau khổ, một tinh thần sống hoàn toàn cân bằng vượt lên tất cả mọi phân biệt đối xử. Ngược lại, buông lung là đầu hàng sự phóng dật của chính mình. Trong đạo Phật, chúng ta thường nghe nói về buông xả và không bám víu vào thứ gì. Như vậy Đức Phật muốn dạy gì về buông xả? Ngài muốn nói trong cuộc sống hằng ngày không cách chi mà chúng ta buông mọi vật mọi việc. Chúng ta phải nắm giữ sự việc, tuy nhiên đừng cố bám víu vào chúng. Thí dụ như chúng ta phải làm ra tiền cho chi tiêu trong đời sống, nhưng không bám víu vào việc làm ra thật nhiều tiền mà bắt chấp đến việc làm ra tiền bằng cách nào. Hành giả làm bất cứ việc gì cũng nên làm với cái tâm xả bỏ. Đừng nên kỳ vọng sự đền đáp hay tán dương. Nếu chúng ta xả bỏ một ít, chúng ta sẽ có một ít bình an. Nếu chúng ta xả bỏ được nhiều, chúng ta sẽ có nhiều bình an. Nếu chúng ta xả bỏ hoàn toàn, chúng ta sẽ được bình an hoàn toàn. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy “Nếu buông lung thì tham ái tăng lên hoài như giống cỏ Tỳ-la-na mọc tràn lan, từ đời này tiếp đến đời nọ như vượn chuyền cây tìm trái (Dharmapada 334). Tự thắng mình còn vẻ vang hơn thắng kẻ khác. Muốn thắng mình phải luôn luôn chế ngự lòng tham dục. Bằng sự cố gắng, hăng hái không buông lung, tự khắc chế lấy mình, kẻ trí tự tạo cho mình một hòn đảo chẳng có ngọn thủy triều nào nhận chìm được.”

Xả bỏ là không luyến chấp khi làm lợi lạc cho tha nhân. Thói thường khi chúng ta làm điều gì nhất là khi được kết quả tốt, thì chúng ta hay tự hào, tự mãn, và đặc chí. Sự bất bình, cãi vã xung đột giữa người và người, nhóm này với nhóm khác cũng do tánh chấp trước mà nguyên nhân là do sự chấp ngã, chấp pháp mà ra. Đức Phật dạy rằng nếu có người lên án mình sai, mình nên trả lại họ bằng lòng thương, không nên chấp chặt. Khi họ càng cuồng đại thì chúng ta càng xả bỏ, luôn tha thứ cho họ bằng sự lành. Làm được như vậy là vui. Các vị Bồ Tát đã ly khai quan niệm chấp pháp, nên không thấy mình là ân nhân của chúng sanh; ngược lại, lúc nào họ cũng thấy chính chúng sanh mới là ân nhân của mình trên bước đường lợi tha mãn chúng, tiến đến công hạnh viên mãn. Thấy chúng sanh vui là Bồ Tát vui vì lòng từ bi. Các ngài xả bỏ đến độ người gần xa đều xem bình đẳng, kẻ trí ngu đều coi như nhau, mình và người không khác, làm tất cả mà thấy như không làm gì cả, nói mà không thấy mình có nói gì cả, chứng mà không thấy mình chứng gì cả.

Giáo pháp căn bản của nhà Phật là phải trấn tĩnh kèm cột tâm viên ý mã. Khi buồn ngủ thì tìm chỗ yên tĩnh, tắt đèn và nằm xuống nghỉ ngơi cả thân lẫn tâm. Trì giữ tâm bình đẳng, bất thiên nhất phương (không nghiêng về bên nào). Xả tướng (cởi bỏ những điều ràng buộc trong tâm thức). Tính thần nhiên, một trong những đức tính chủ yếu trong Phật giáo. Trong Phật giáo, xả tướng có nghĩa là trạng thái không có niềm vui cũng như sự đau khổ, một tinh thần sống hoàn toàn cân bằng vượt lên tất cả mọi phân biệt đối xử. Trong đạo Phật, chúng ta thường nghe nói về buông xả và không bám víu vào thứ gì. Như vậy Đức Phật muốn dạy gì về buông xả? Ngài muốn nói trong cuộc sống hằng ngày không cách chi mà chúng ta buông mọi vật mọi việc. Chúng ta phải nắm giữ sự việc, tuy nhiên đừng cố bám víu vào chúng. Thí dụ như chúng ta phải làm ra tiền cho chi tiêu trong đời sống, nhưng không bám víu vào việc

làm ra thật nhiều tiền mà bất chấp đến việc làm ra tiền bằng cách nào. Hành giả làm bất cứ việc gì cũng nên làm với cái tâm xả bỏ. Đừng nên kỳ vọng sự đền đáp hay tán dương. Nếu chúng ta xả bỏ một ít, chúng ta sẽ có một ít bình an. Nếu chúng ta xả bỏ được nhiều, chúng ta sẽ có nhiều bình an. Nếu chúng ta xả bỏ hoàn toàn, chúng ta sẽ được bình an hoàn toàn.

Sau khi Đức Phật nhận chân về bản chất của đời sống con người là khổ đau; tất cả chúng sanh giết hại lẫn nhau để sinh tồn, và chính đó là nguồn gốc của khổ đau nên Thái tử Tất Đạt Đa đã chấm dứt những hưởng thụ trần tục. Hơn thế nữa, chính Ngài đã nhìn thấy một người già, một người bệnh, và một xác chết khiến Ngài đã đặt câu hỏi tại sao lại như vậy. Ngài cảm thấy vô cùng ray rứt bởi những cảnh tượng đó. Ngài nghĩ rõ ràng rồi đây Ngài cũng không tránh khỏi những hoàn cảnh này và cũng sẽ không tránh khỏi cái chuỗi già, bệnh và chết này. Chính vì thế Ngài đã nghĩ đến việc bỏ nhà ra đi tìm kiếm chân lý. Trong cảnh tịch mịch của một đêm trăng thanh gió mát, đêm Rằm tháng bảy, ý nghĩ sau đây đã đến với Thái tử: “Thời niên thiếu, tuổi thanh xuân của đời sống, chấm dứt trong trạng thái già nua, mất mồi, tai diếc, giác quan suy tàn vào lúc con người cần đến nó nhất. Sức lực cường tráng hao mòn, tiêu tụy và những cơn bệnh thỉnh linh chập đến. Cuối cùng cái chết đến, có lẽ một cách đột ngột, bất ngờ và chấm dứt khoảng đời ngắn ngủi của kiếp sống. Chắc chắn phải có một lối thoát cho cảnh bất toại nguyện, cho cảnh già chết này.” Sau đó, lúc 29 tuổi, vào ngày mà công chúa Da Du Đà La hạ sanh La Hầu La. Thái tử đã từ bỏ và xem thường những quyền rũ của cuộc đời vương giả, khinh thường và đẩy lui những lạc thú mà phần đông những người trẻ đắm đuối say mê. Ngài đã ra đi, lìa xa vợ con và một ngai vàng đầy hứa hẹn đem lại quyền thế và quang vinh. Ngài dùng gươm cắt đứt lọn tóc dài, bỏ lại hoàng bào của một thái tử và đắp lên mình tấm y vàng của một ẩn sĩ, đi vào rừng sâu vắng vẻ để tìm giải pháp cho những vấn đề khó khăn của kiếp sống mà từ lâu vẫn làm Ngài bận tâm. Ngài đã trở thành nhà tu hạnh khổ hạnh sống lang thang rày đây mai đó tu hành giác ngộ. Thoạt tiên Ngài tìm đến sự hướng dẫn của hai vị đạo sư nổi tiếng, Alara Kalama và Uddaka Ramaputta, hy vọng rằng hai vị này, vốn là bậc đại thiên sư, có thể trao truyền cho Ngài những lời giáo huấn cao siêu của pháp môn hành thiền. Ngài hành thiền vắng lặng và đạt đến tầng thiền cao nhất của pháp này, nhưng không thỏa mãn với bất luận gì kém hơn Tối Thượng Toàn Giác. Nhưng tầm mức kiến thức và kinh nghiệm của hai vị đạo sư này không thể giúp Ngài đạt thành điều mà Ngài hằng mong muốn. Mặc dù hai vị đạo sư đã khấn khoản Ngài ở lại để dạy dỗ đệ tử, nhưng Ngài đã nhã nhặn từ chối và ra đi. Ngài vẫn tiếp tục thực hành khổ hạnh cùng cực với bao nhiêu sự hành xác. Tuy nhiên, những cố gắng khổ hạnh của Ngài đã trở thành vô vọng, sau sáu năm hành xác, Ngài chỉ còn da bọc xương, chứ không còn sức lực gì. Thế nên Ngài đã thay đổi phương pháp vì khổ hạnh đã cho thấy vô hiệu. Ngài đã từ bỏ nhị biên, đi theo con đường trung đạo và trở thành Phật ở tuổi 35. Điểm cực kỳ quan trọng cần nhớ là sự “từ bỏ trần tục” trong Phật giáo không bao giờ xuất phát (gây ra) bởi sự tuyệt vọng trong đời sống thường nhật. Như Đức Phật đó, Ngài đã sống cuộc đời vương giả của thời Ngài, nhưng Ngài nhận ra cái đau khổ cố hữu luôn gắn liền với cuộc sống của chúng hữu tình và hiểu rằng dù chúng ta có thỏa thích với những thú vui của giác quan đến thế nào đi nữa, thì cuối cùng chúng ta cũng vẫn phải đối mặt với thực tế của lão, bệnh, tử (già, bệnh, chết). Nói tóm lại, từ bỏ trần tục trong Phật giáo có nghĩa là từ bỏ những thú vui dục lạc trần tục (những thứ mà cuối cùng sẽ đưa chúng ta đến khổ đau và phiền não) để đi tìm chân lý của cuộc sống trong đó không có tham sân si, từ đó chúng ta có thể sống đời hạnh phúc miên viễn.

77. Equanimity (Letting Go)

Letting-go in Buddhism means to renounce things that belong to the worldly world. Basically, renunciation is the recognition that all existence is permeated by suffering. When you realize this, it leads to what we might call a turning point. That is to say, the realization that all of common life is permeated by suffering causes us to look for something more or something different, something which is absent of sufferings and afflictions. In Buddhism, we have always been hearing about letting go and not clinging to anything. What does the Buddha mean on letting go? He means in daily activities, no way we can let go everything. We have to hold on things; however, try not to cling to them. For example, we try to make money for our living expenses, but not try to cling on making a lot of money to accumulate regardless of the means of making the money. A basic teaching of the Buddha on how to calm and rein in the “monkey” mind. When we feel asleep, just lie down in a quiet place, put the lights out and let go our minds and bodies. Practitioners do everything with a mind that lets go. Do not expect any praise or reward. If we let go a little, we will have a little peace. If we let go a lot, we will have a lot of peace. If we let go completely, we will know complete peace and freedom. Buddhism goes a little further to encourage its devotees to practice ‘Equanimity,’ or ‘Upeksa’, for this is one of the most important Buddhist virtues.

Upeksa refers to a state that is neither joy nor suffering but rather independent of both, the mind that is in equilibrium and elevated above all distinctions. In fact, after a short period of time of practicing renunciation, we are able to eliminate the troublesome and illusory “I” as well as all artificial worries. Zen practitioners should always have this attitude ‘Looking but not seeing, hearing but not listening, smelling but not noticing the scent.’ Why is it described as ‘looking, but not seeing?’ Because the person is returning the light to shine within, and introspecting. Why is it ‘hearing, but not listening?’ Because he is turning the hearing to listen his own nature. Why does it say, ‘smelling, but not noticing the scent?’ Because he has gathered back his body and mind, and is not disturbed any longer by scent. At this time, the cultivator’s eyes contemplate physical forms, but the forms do not exist for him. His ears hears sounds, but the sounds do not exist for him. His nose smells scents, but those scents do not exist for him. His tongue tastes flavors, but for him, those flavors do not exist. His body feels sensations, but does not attach itself to those sensations. His mind knows of things, but does not attach to them. Equanimity is not an intellectual concept, nor is it another thought to played with in our mind. It is a state of mind, a specific quality of consciousness or awareness to be attained through cultivation. In order to obtain equanimity, we have to exert a great deal of effort to cultivate on it, we have to train our mind and transform our basic attitude towards others. Equanimity does not only mean to renounce the material world, but it also means not to develop attachment, nor aversion towards anybody. There is no room for biased views or inequality in the mind of equanimity. A person with the mind of equanimity will take this unbiased views and equality that he has towards both friends and unknown people. If after a period of time of cultivation on the mind of equanimity, our feeling of attachment to our friends, aversion to our enemy and indifferent to unknown people will gradually fade away. This is the sign of progress in our cultivation. Sincere Buddhists should always remember that the mind of equanimity does not mean becoming indifferent to everyone, but it is a mind of equality and unbiased views towards anyone.

Zen masters Ekido and Tanzan were on a journey to Kyoto. When they approached the river side, they heard a girl's voice calling for help. When they arrived they saw a young pretty girl, stranded in the river. Ekido immediately jumped down the river and carried the girl safely to the other side where, together with Tanzan, he continued his journey. As the sun began to set, and they made arrangements to settle down for the night, Tanzan could no longer contain himself and blurted out: "How could you pick up that girl? Do you remember that we are not allowed to touch women?" Ekido replied immediately: "I only carried the girl to the river bank, but you are still carrying her." Equanimity, one of the most important Buddhist virtues. Upeksa refers to a state that is neither joy nor suffering but rather independent of both, the mind that is in equilibrium and elevated above all distinctions. On the contrary, to give rein to one's emotion means to surrender one's heedlessnesses. In Buddhism, we have always been hearing about letting go and not clinging to anything. What does the Buddha mean on letting go? He means in daily activities, no way we can let go everything. We have to hold on things; however, try not to cling to them. For example, we try to make money for our living expenses, but not try to cling on making a lot of money to accumulate regardless of the means of making the money. Practitioners do everything with a mind that lets go. Do not expect any praise or reward. If we let go a little, we will have a little peace. If we let go a lot, we will have a lot of peace. If we let go completely, we will know complete peace and freedom. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: "Craving grows like a creeper which creeps from tree to tree just like the ignorant man wanders from life to life like a fruit-loving monkey in the forest (Dharmapada 334). Self-conquest is, indeed, better than the conquest of all other people. To conquer oneself, one must be always self-controlled and disciplined one's action. By sustained effort, earnestness, temperance and self-control, the wise man may make for himself an island which no flood can overwhelm (Dharmapada 25)."

Detachment is the attitude of those who give up, forget, do not attach any importance for what they have done for the benefit of others. In general, we feel proud, self-aggrandized when we do something to help other people. Quarrels, conflicts, or clashes between men or groups of men are due to passions such as greed or anger whose source can be appraised as self-attachment or dharma-attachment. The Buddha taught that if there is someone who misjudges us, we must feel pity for him; we must forgive him in order to have peace in our mind. The Bodhisattvas have totally liberated themselves from both self-attachment and dharma-attachment. When people enjoy material or spiritual pleasures, the Bodhisattvas also rejoice, from their sense of compassion, pity, and inner joy. They always consider human beings as their benefactors who have created the opportunities for them to practice the Four Immeasurable Minds on their way to Enlightenment. In terms of the Immeasurable Detachment, the Bodhisattvas consider all men equal, the clever as the stupid, themselves as others, they do everything as they have done nothing, say everything as they have said nothing, attain all spiritual levels as they have attained nothing.

A basic teaching of the Buddha on how to calm and rein in the "monkey" mind. When we feel asleep, just lie down in a quiet place, put the lights out and let go our minds and bodies. The state of mental equilibrium in which the mind has no bent or attachment, and neither meditates nor acts, a state of indifference. Equanimity, one of the most important Buddhist virtues. Upeksa refers to a state that is neither joy nor suffering but rather independent of

both, the mind that is in equilibrium and elevated above all distinctions. In Buddhism, we have always been hearing about letting go and not clinging to anything. What does the Buddha mean on letting go? He means in daily activities, no way we can let go everything. We have to hold on things; however, try not to cling to them. For example, we try to make money for our living expenses, but not try to cling on making a lot of money to accumulate regardless of the means of making the money. Practitioners do everything with a mind that lets go. Do not expect any praise or reward. If we let go a little, we will have a little peace. If we let go a lot, we will have a lot of peace. If we let go completely, we will know complete peace and freedom.

After the Buddha realized all nature of life and human suffering in life; all living beings kill one another to survive, and that is a great source of suffering, Crown Prince Siddhattha stopped enjoying worldly pleasures. Furthermore, he himself saw an old man, a sick man, and a corpse, that led him to ponder why it was. he also felt unsettled by these sights. Clearly, he himself was not immune to these conditions, but was subject to the inevitable succession of old age, sickness and death. Thus He thought of leaving the world in search of truth and peace. In the silence of that moonlit and breezy night (it was the full-moon day of July) such thoughts as these arose in him “Youth, the prime of life ends in old age and man’s senses fail him at a time when they are most needed. The health is weakened when diseases suddenly creeps in. Finally death comes, sudden perhaps and unexpected, and puts an end to this brief span of life. Surely there must be an escape from this unsatisfactoriness, from aging and death.” Then, at the age of twenty-nine, in the flower of youthful manhood, on the day Princess Yasodara had given birth to Rahula, Prince Siddhartha Gotama, discarding and disdaining the enchantment of the royal life, scorning and spurning joys that most young people yearn for, the prince renounced wife and child, and a crown that held the promise of power and glory. He cut off his long locks of hair with his sword, doffed his royal robes, and putting on a hermit’s robe retreated into forest solitude to seek solution to those problems of life that so deeply stirred his mind. He became a penniless wandering ascetic to struggle for enlightenment. First He sought guidance from two famous sages at the time, Alara Kalama and Uddaka Ramaputta, hoping that they, being famous masters of meditation, would teach him all they know, leading him to the heights of concentrative thought. He practiced concentration and reached the highest meditative attainments, but was not satisfied with anything less than a Supreme Enlightenment. These teachers’ range of knowledge and experience, however, was insufficient to grant him what he so earnestly sought. Though both sages asked him to stay to teach their followers, he declined and left. He continued to practice many penances and underwent much suffering. He practiced many forms of severe austerity. However, he got no hope after six years of torturing his body so much that it was reduced to almost a skeleton. He changed his method as his penances proved useless. He gave up extremes and adopted the Middle Path and became a Buddha at the age of 35. It is extremely important to remember that renunciation in Buddhism is never caused by despair in the ordinary course of life. As for the Buddha, he enjoyed the greatest possible happiness and privilege known in his day; however, he recognized the suffering inherent in sentient existence, and realized that, no matter how much we may indulge ourselves in pleasures of the sense, eventually we must face the realities of old age, sickness, and death. In short, renunciation in Buddhism means to renounce the worldly pleasures (which will eventually

cause sufferings and afflictions) to seek the truth of life which is absent of greed, anger and ignorance, so that we can obtain a life of eternal happiness.

78. Thiền Quán về Khổ Đau

Thật là sai lầm khi cho rằng đạo Phật bị quan yếm thế. Điều này không đúng ngay với sự hiểu biết sơ lược về căn bản Phật giáo. Khi Đức Phật cho rằng cuộc đời đầy khổ đau phiền não, Ngài không ngụ ý đời đáng bi quan. Theo cách này, Đức Phật nhìn nhận sự hiện diện của khổ đau phiền não trong cuộc sống nhân loại, và cách phân tích Ngài đã nêu rõ cho chúng đệ tử của Ngài thấy được duyên ái mọi vật mà không có chánh kiến về thực chất của chúng là nguyên nhân của khổ đau phiền não. Tính vô thường và biến đổi vốn có sẵn trong bản chất của vạn hữu. Đây là bản chất thật của chúng và đây là chánh kiến. Ngài kết luận: “Chừng nào chúng ta vẫn chưa chấp nhận sự thật này, chừng đó chúng ta vẫn còn gặp phải những xung đột. Chúng ta không thể thay đổi hay chi phối bản chất thật của mọi vật và kết quả là ‘niềm hy vọng xa dần làm cho con tim đau đớn’. Vậy giải pháp duy nhất là ở chỗ điều chỉnh quan điểm của chính mình.” Hành giả tu thiền nên luôn thấu triệt bốn chân lý nhiệm mầu trong giáo lý nhà Phật, vì đây là những giáo lý cốt lõi trong đó Đức Phật đã nói rõ vì đâu có khổ và con đường giải thoát. Người ta nói Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã giảng bài pháp đầu tiên về “Tứ Diệu Đế” trong vườn Lộc Uyển, sau khi Ngài giác ngộ thành Phật. Trong đó Đức Phật đã trình bày: “Cuộc sống chứa đầy đau khổ, những khổ đau đó đều có nguyên nhân, nguyên nhân của những khổ đau này có thể bị hủy diệt bằng con đường diệt khổ.”

Không có từ ngữ dịch tương đương trong Anh ngữ cho từ “Dukkha” trong tiếng Pali (Nam Phạn) hay tiếng Sanskrit (Bắc Phạn), nên người ta thường dịch chữ “Dukkha” dịch sang Anh ngữ là “Suffering”. Tuy nhiên chữ “Suffering” thỉnh thoảng gây ra hiểu lầm bởi vì nó chỉ sự khốn khổ hay đau đớn cực kỳ. Cần nên hiểu rằng khi Đức Phật bảo cuộc sống của chúng ta là khổ, ý Ngài muốn nói đến mọi trạng thái không thỏa mãn của chúng ta với một phạm vi rất rộng, từ những bực dọc nhỏ nhỏ đến những vấn đề khó khăn trong đời sống, từ những nỗi khổ đau nát lòng chí đến những tang thương của kiếp sống. Vì vậy chữ “Dukkha” nên được dùng để diễn tả những việc không hoàn hảo xảy ra trong đời sống của chúng ta và chúng ta có thể cải hóa chúng cho tốt hơn. Khổ có nhiều loại khác nhau, khổ vì đau đớn có nghĩa là khi chúng ta bị cảm giác đau đớn thể xác hay khổ sở về tinh thần. Khổ sở tinh thần là khi không đạt được điều mà chúng ta mong muốn, khi mất sự vật mà chúng ta ưa thích hoặc khi chúng ta gặp những bất hạnh trong đời. Chúng ta buồn khi nghề nghiệp không thành đạt, chúng ta suy sụp tinh thần khi phải xa lìa những người thân yêu, chúng ta cảm thấy lo âu khi trông chờ tin tức thơ từ của con cái, vân vân. Khổ do sự biến chuyển hay đổi thay có nghĩa là những sự việc mà chúng ta thường xem là hạnh phúc không bao giờ giữ nguyên trạng như thế mãi, chắc chắn chúng phải biến chuyển theo cách này hay cách khác và trở thành nỗi thống khổ cho chúng ta. Khổ vì duyên khởi nói tới hoàn cảnh thân tâm của chúng ta có khuynh hướng khổ đau. Chúng ta cảm thấy khổ sở vì môi trường bên ngoài thay đổi. Thời tiết thay đổi làm cho chúng ta cảm thấy lạnh; bạn bè thay đổi cách cư xử làm cho chúng ta cảm thấy buồn khổ.

Đức Phật diễn tả ba đặc điểm của Khổ trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta. Khổ vì đau đớn có nghĩa là khi chúng ta bị cảm giác đau đớn thể xác hay khổ sở về tinh thần. Đau đớn về thể xác bao gồm nhức đầu, đau lưng, nhức nhối do bệnh ung thư hay đau thắt tim, vân vân. Khổ sở tinh thần là khi không đạt được điều mà chúng ta mong muốn, khi mất sự vật mà chúng ta ưa thích hoặc khi chúng ta gặp những bất hạnh trong đời. Chúng ta buồn khi nghề nghiệp không thành đạt, chúng ta suy sụp tinh thần khi phải xa lìa những người thân yêu, chúng ta cảm thấy lo âu khi trông chờ tin tức thơ từ của con cái, vân vân. Khổ do sự biến chuyển hay đổi thay có nghĩa là những sự việc mà chúng ta thường xem là hạnh phúc không bao giờ giữ nguyên trạng như thế mãi, chắc chắn chúng phải biến chuyển theo cách này hay cách khác và trở thành nỗi thống khổ cho chúng ta. Khi chúng ta mua một cái áo mới, chúng ta thích nó vì nó trông lộng lẫy; tuy nhiên, ba năm sau chúng ta sẽ cảm thấy khổ sở hay khó chịu khi mặc lại chiếc áo ấy vì nó đã cũ kỹ rách sờn. Không cần biết là chúng ta thích một người như thế nào và chúng ta cảm thấy sung sướng khi ở cạnh người ấy; tuy nhiên, nếu chúng ta ở bên người ấy lâu ngày chầy tháng thì chúng ta sẽ cảm thấy khó chịu. Như vậy sự sung sướng không phải là bản chất có sẵn trong cái người mà chúng ta cảm thấy ưa thích, mà nó chỉ là kết quả của sự tương tác trong mối quan hệ giữa chúng ta và người ấy. Khổ vì duyên khởi nói tới hoàn cảnh thân tâm của chúng ta có khuynh hướng khổ đau. Chúng ta cảm thấy khổ sở vì môi trường bên ngoài thay đổi. Thời tiết thay đổi làm cho chúng ta cảm thấy lạnh; bạn bè thay đổi cách cư xử làm cho chúng ta cảm thấy buồn khổ. Thân thể mà chúng ta đang có là cơ sở để cho chúng ta có những cảm nhận về sức khỏe tồi tệ. Nếu chúng ta không có một cơ thể nhận biết đau đớn và nhức nhối thì chúng ta sẽ không bao giờ bị bệnh tật cho dù chúng ta có tiếp cận với biết bao nhiêu vi khuẩn hay vi trùng đi nữa. Tâm thức mà chúng ta đang có chính là cơ sở để chúng ta cảm nhận những cảm giác đau buồn khổ não. Nếu chúng ta có một tâm thức mà sân hận không nhiễm vào được thì chúng ta sẽ không bao giờ phải chịu cảm giác tức giận khi đối nghịch và xúc phạm với người khác.

Khi chúng ta, những hành giả tu thiền, đã thấy được danh và sắc khởi sinh rồi hoại diệt, thì chúng ta sẽ thấy danh và sắc là vô thường. Khi chúng ta thấy được vạn vật vô thường, kế tiếp chúng ta sẽ hiểu rằng vạn hữu đều là những điều bất toại ý, vì chúng luôn bị trạng thái sanh diệt đè nén. Sau khi thông hiểu tánh chất vô thường và bất toại của vạn hữu, hành giả thấy rằng mình không thể làm chủ được vạn hữu; có nghĩa là chính mình trực nhận rằng không có một bản ngã hay linh hồn nào bên trong để ra lệnh cho chúng được thường hằng. Sự vật chỉ sanh khởi rồi hoại diệt theo luật tự nhiên. Nhờ thấu hiểu như vậy mà hành giả thấu hiểu được đặc tính của các hiện tượng, đó là mọi vật vốn không có bản ngã. Một ý nghĩa khác của vô ngã là không có chủ nhân, nghĩa là không có một thực thể nào, một linh hồn nào, một quyền lực nào có thể làm chủ được bản thể của vạn vật. Như thế, đến lúc đó, hành giả đã thông hiểu được ba đặc tánh của mọi hiện tượng hữu vi. Đó là Tam Pháp Ấn: vô thường, khổ và vô ngã.

Thân khổ là thân này đã nhen nhớp, lại bị sự sanh già bệnh chết, nóng lạnh, đói khát, vất vả cực nhọc chi phối, làm cho khổ sở không được tự tại an vui. Tâm khổ là khi tâm ta khởi phiền não, tất bị lửa phiền não thiêu đốt, giây phiền não trói buộc, roi phiền não đánh đuổi sai khiến, khói bụi phiền não làm tầm tối nhiễm ô. Cho nên người nào khởi phiền não tất kể đó thiếu trí huệ, vì tự làm khổ mình trước nhất. Cảnh khổ là cảnh này nắng lửa mưa dầu, chúng sanh vất vả trong cuộc mưu sinh, mỗi ngày ta thấy trước mắt diễn đầy những hiện trạng nhọc nhằn bi thảm. Không ai có thể diễn tả hết những nỗi khổ đau phiền não trên cõi

đời này. Tuy nhiên, nếu thân tâm chúng ta đang có những khổ đau phiền não mà chúng ta không hề ý thức được chúng, chúng ta sẽ mang chúng đi gieo rắc bất cứ nơi nào chúng ta đến. Chỉ có năng lực tu tập tập thiền định với một cái nhìn sáng tỏ và chấp nhận sẽ mang lại cho chúng ta một cảm giác nhẹ nhàng và thanh thoi hơn. Khi chúng ta đã có công phu thiền tập thì cảm thọ khổ đau vẫn còn đó, nhưng bây giờ thì sự liên hệ của chúng ta đã thay đổi. Mối tương quan giữa chúng ta và khổ đau phiền não được xuất phát từ một điều kiện an lạc, chứ không còn vì sự si mê hay thiếu chánh niệm nữa. Thiền quán sẽ giúp chúng ta biết cách dừng lại và nhìn tận vào tâm mình để thấy rằng khổ đau cũng chỉ là một cảm thọ. Ngay trong giây phút nhận diện ấy cùng với sự bằng lòng chấp nhận nó, mọi khổ đau tự nhiên tan biến. Thiền quán sẽ giúp ta có khả năng chỉ thuần túy cảm nhận khổ đau, vì không có gì sai trái trong việc cảm nhận khổ đau cả. Chúng ta cảm nhận có sự hiện hữu của khổ đau, nhưng không bị nó khống chế, thế là nó tự động tan biến. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng không nhìn thấy hay không cảm nhận được khổ đau mới là nỗi khổ đau thực sự. Thà rằng mình làm một điều bất thiện mà biết được mình làm điều bất thiện còn hơn là không ý thức được điều mình làm là thiện hay là ác, vì theo quan điểm Phật giáo, cái biết là hạt giống của trí tuệ. Chính cái biết ấy có khả năng làm vơi bớt đi các hành động bất thiện. Hành giả tu thiền đừng nên nói một cách hàm hồ rằng chúng ta không phân biệt giữa ‘thiện và ác’. Chúng ta phải phân biệt rõ ràng giữa thiện và ác, để không bị khống chế bởi những thói quen và dục vọng của mình.

Kỳ thật, “Khổ” là giáo thuyết cốt lõi trong Phật Giáo. Trạng thái khổ não bức bách thân tâm (tâm duyên vào đối tượng vừa ý thì cảm thấy vui, duyên vào đối tượng không vừa ý thì cảm thấy khổ). Đức Phật dạy khổ nằm trong nhân, khổ nằm trong quả, khổ bao trùm cả thời gian, khổ bao trùm cả không gian, và khổ chi phối cả phàm lẫn Thánh, nghĩa là khổ ở khắp nơi nơi. Đức Phật nói rằng bất cứ thứ gì vô thường là khổ đau vì vô thường dù không phải là nguyên nhân của khổ đau, nhưng nó tạo cơ hội cho khổ đau. Vì không hiểu vô thường nên chúng ta tham đắm và bám víu vào những đối tượng với hy vọng là chúng sẽ thường còn, hoặc chúng sẽ mang lại hạnh phúc vĩnh viễn. Vì không chịu hiểu rằng tuổi xuân, sức khỏe và đời sống tự nó cũng vô thường nên chúng ta tham đắm và bám víu vào chúng. Chúng ta bám víu một cách tuyệt vọng vào tuổi xuân và cố gắng kéo dài đời sống, nhưng chắc chắn một ngày nào đó chúng ta sẽ già, sẽ bệnh. Khi việc này xảy đến, vô thường chính là nhân tố tạo cơ hội cho khổ đau phiền não vậy.

Trên hết giáo Pháp của Đức Phật đưa ra một giải pháp đối với vấn đề căn bản về thân phận con người. Theo Phật giáo, kiếp sống con người được nhận ra bởi sự kiện là không có điều gì trường tồn vĩnh viễn: không có hạnh phúc nào sẽ vững bền mãi mãi dù có bất cứ điều gì khác đi nữa, cũng sẽ luôn luôn đau khổ và chia lìa. Bước đầu tiên trên con đường của Phật giáo để đi đến giác ngộ là phải nhận chân ra điều này như là vấn đề quan trọng nhất của kiếp người, để thấy rằng tất cả đều là khổ. Tuy nhiên, đây không phải là một sự kiện bi quan, bởi vì trong khi nhận biết sự hiện diện khắp nơi của ‘khổ’, Phật giáo đưa ra một giải pháp trong hình thức Con Đường Dẫn Đến Sự Diệt Khổ. Chính Đức Phật mô tả đặc điểm giáo pháp của Ngài bằng cách nói “Như Lai chỉ dạy về ‘Khổ’ và sự ‘Diệt Khổ’.” Người ta có thể cảm nhận ‘khổ’ theo ba hình thức. Thứ nhất là sự đau khổ bình thường, nó tác động đến con người khi cơ thể bị đau đớn. Sự đau khổ bình thường cũng là sự đau đớn tinh thần: đó là sự đau khổ khi không đạt được điều mà người ta ham muốn, hoặc buồn bã do sự xa cách những người thân yêu hay những điều thú vị. Nó cũng là những nỗi khổ đau khi người ta phải

đối mặt với sanh, lão, bệnh, tử. Theo căn bản, dù bất cứ loại hạnh phúc nào chúng ta cũng nên có sự hiểu biết rằng bất cứ khi nào có niềm vui thú hoặc thỏa thích, thì sẽ không có sự lâu dài. Không sớm thì muộn những thăng trầm của cuộc sống sẽ đưa lại sự thay đổi. Có một câu tục ngữ Phật giáo nói rằng ngay cả tiếng cười cũng có sự khổ đau trong đó, bởi vì tất cả tiếng cười đều vô thường. Tính không bền vững nằm ở sự khổ thứ nhì, nó là sự bất mãn phát sanh từ tính thay đổi. Người ta dường như cho rằng chỉ có cái chết mới có thể mang lại sự diệt khổ, nhưng thực tế thì cái chết cũng là một hình thức của đau khổ. Theo triết lý nhà Phật, vũ trụ vượt xa hơn thế giới vật chất gần gũi có thể nhận thức bằng cảm giác, và sự chết chỉ là một phần của chu kỳ sinh tử luân hồi bất tận. Bản thân của sự chết là không còn thở bởi vì những hành động có những kết quả trong đời sống tương lai, vượt xa hơn sự chết, giống như những hành động từ kiếp quá khứ đã ảnh hưởng đến hiện tại. Loại khổ thứ ba là mối liên kết cố hữu của những việc làm và những hành động vượt quá cảm nhận và sức tưởng tượng của con người. Trong ý nghĩa này ‘khổ’ áp dụng cho toàn thể vạn vật và những chúng sanh không tưởng, con người, chư thiên, thú vật hoặc ma quỷ đều không thể tránh khỏi ‘khổ’. Như vậy ‘khổ’ không chỉ đề cập đến cái khổ hàng ngày mà có thể cho toàn thể thế giới vô tận và dường như những hình thức của sự khổ bất tận. Không có một sự giải thích đơn giản nào có thể diễn tả tầm quan trọng của nó. Mục tiêu của Phật giáo là sự đoạn diệt toàn bộ và kết thúc mọi hình thức của ‘khổ’ và từ đó đạt được Niết Bàn, diệt tận gốc tham, sân, si là những mấu chốt trói buộc vòng sanh tử luân hồi. Theo Phật giáo, Đức Phật và những ai đạt được giác ngộ đều không còn phải chịu ‘khổ’ nữa, bởi vì nói một cách chính xác họ không còn là ‘người’ hoặc cũng không còn ‘bị cuốn’ trong vòng luân hồi sanh tử nữa: họ sẽ không bao giờ tái sanh. ‘Khổ’ biểu thị vũ trụ như là một khối tròn vẹn, những phần nổi trội của nó biến đổi trong “những cõi sống.” Trong cõi sắc giới, ở đó những vị đại phạm thiên cư trú, ở đó ít có sự khổ hơn ở cõi dục giới của loài người, các vị trời và các chúng sanh khác ít sinh sống hơn. Giống như Đức Phật khi Ngài đi trên trái đất, Ngài có thể đi vào cõi Dục Giới, như vậy con người cũng có thể đi vào cõi Sắc Giới. Thông thường sự kiện này được đạt tới trong thiền định, qua nhiều giai đoạn an chỉ định khác nhau. Hình thức đặc trưng của khổ trong tình huống này là vô thường, được tạo nên bởi sự việc hành giả không có khả năng để duy trì trạng thái nhập định vĩnh viễn. Để đạt được trạng thái hạnh phúc vĩnh cửu hơn, một người phải nỗ lực hơn để hiểu được tiến trình chi phối sự chuyển động trong vũ trụ là một khối tròn vẹn, đó là tái sinh và nghiệp và bằng cách nào đó chúng có thể bị tác động.

78. Meditation on Suffering

It's trully wrong to believe that Buddhism a religion of pessimism. This is not true even with a slight understanding of basic Buddhism. When the Buddha said that human life was full of sufferings and afflictions, he did not mean that life was pessimistic. In this manner, the Buddha admitted the presence of sufferings and afflictions in human life, and by a method of analysis he pointed out to his disciples that attachment to things without a correct view as to their nature is the cause of sufferings and afflictions. Impermanence and change are inherent in the nature of all things. This is their true nature and this is the correct view. He concluded: “As long as we are at variance with this truth, we are bound to run into conflicts. We cannot alter or control the nature of things. The result is ‘hope deferred made the heart sick’. The only solution lies in correcting our point of view.” Zen practitioners should always understand

thoroughly the Four Noble Truths, for these are fundamental doctrines of Buddhism which clarifies the cause of suffering and the way to emancipation. Sakyamuni Buddha is said to have expounded the Four Noble Truths in the Deer Park in Sarnath during his first sermon after attaining Buddhahood. The Buddha organized these ideas into the Fourfold Truth as follows: “Life consists entirely of suffering; suffering has causes; the causes of suffering can be extinguished; and there exists a way to extinguish the cause.”

There is no equivalent translation in English for the word “Dukkha” in both Pali and Sanskrit. So the word “Dukkha” is often translated as “Suffering”. However, this English word is sometimes misleading because it connotes extreme pain. When the Buddha described our lives as “Dukkha”, he was referring to any and all unsatisfactory conditions. These range from minor disappointments, problems and difficulties to intense pain and misery. Therefore, Dukkha should be used to describe the fact that things are not completely right in our lives and could be better. There are many different kinds of suffering, the suffering of pain occurs whenever we are mentally or physically miserable. Physical suffering includes headaches and scraped knees as well as torment of cancer and heart attacks: Đau đớn về thể xác bao gồm nhức đầu, đau lưng, nhức nhối do bệnh ung thư hay đau thắt tim, vân vân. Mental suffering occurs whenever we fail to get what we want, when we lose something we are attached to, or when misfortune comes our way. We are sad when our career goal cannot be achieved, we’re depressed when we part from loved ones, we are anxious when we are waiting to obtain a letter from our children, etc. The suffering of change indicates that activities we generally regard as pleasurable in fact inevitably change and become painful. The pervasive compounded suffering refers to our situation of having bodies and minds prone to pain. We can become miserable simply by the changing of external conditions. The weather changes and our bodies suffer from the cold; how a friend treats us changes and we become depressed. Our present bodies and minds compound our misery in the sense that they are the basis for our present problems.

The Buddha described three main characteristics of Dukkha which we face in our daily lives. The suffering of pain occurs whenever we are mentally or physically miserable. Physical suffering includes headaches and scraped knees as well as torment of cancer and heart attacks. Mental suffering occurs whenever we fail to get what we want, when we lose something we are attached to, or when misfortune comes our way. We are sad when our career goal cannot be achieved, we’re depressed when we part from loved ones, we are anxious when we are waiting to obtain a letter from our children, etc. The suffering of change indicates that activities we generally regard as pleasurable in fact inevitably change and become painful. When we first buy a new shirt, we like it because it look gorgeous; however, three years later, we may be suffering or feeling uncomfortable when we wear it because it is old and becomes worn out. No matter how much we like a person and we feel happy when we are with that person; however, when we spend too much time with that person, it makes us uncomfortable. Thus, happiness was never inherent in the person we like, but was a product of the interaction between us and that person. The pervasive compounded suffering refers to our situation of having bodies and minds prone to pain. We can become miserable simply by the changing of external conditions. The weather changes and our bodies suffer from the cold; how a friend treats us changes and we become depressed. Our present bodies and minds compound our misery in the sense that they are the basis for our present problems.

Our present bodies are the basis upon which we experience bad health. If we did not have a body that was receptive to pain, we would not fall ill no matter how many viruses and germs we were exposed to. Our present minds are the basis upon which we experience the pain and hurt feelings. If we had minds that were not contaminated by anger, then we would not suffer from the mental anguish of conflict with others.

When we, Zen practitioners, comprehend that mind and matter arise and disappear, we will understand that mind and matter are impermanent. When we see that things are impermanent, we next understand that things are unsatisfactory because they are always oppressed by constant arising and disappearing. After comprehending impermanence and the unsatisfactory nature of things, we observe that there can be no mastery over these things; that is, practitioners realize that there is no self or soul within that can order them to be permanent. Things just arise and disappear according to natural law. By comprehending this, yogis comprehend the third characteristic of conditioned phenomena, the characteristic of **anatta**, the characteristic that things have no self. One of the meanings of anatta is no mastery -- meaning that nothing, no entity, no soul, no power, has mastery over the nature of things. Thus, by this time, yogis have comprehended the three characteristics of all conditioned phenomena: impermanence, suffering, and the non-self nature of things -- in Pali, **anicca, dukkha, and anatta**.

The suffering of the body means that our body is not only impure, it is subject to birth, old age, disease and death, as well as to heat and cold, hunger and thirst, and other hardships that cause us to suffer, preventing us from being free and happy. The suffering of the mind means that when the mind is afflicted, it is necessarily consumed by the fire of afflictions, bound by the ropes of afflictions, struck, pursued and ordered about by the whip of afflictions, defiled and obscured by the smoke and dust of afflictions. Thus, whoever develops afflictions is lacking in wisdom, because the first person he has caused to suffer is himself. The suffering of the environment means that this earth is subject to the vagaries of the weather, scorching heat, frigid cold and pouring rain, while sentient beings must toil and suffer day in and day out to earn a living. Tragedies occur every day, before our very eyes. No one can express all kinds of suffering and affliction in this world. However, if our body and mind are having sufferings and afflictions and we are not aware of them, we are carrying them around to spread them wherever we go. Only the power of meditation practices with a clear seeing and acceptance will bring us the relaxation and relief. Once we have the toil of meditation, the painful sensation may still be there, but now our relationship to it is quite different. We relate to it now out of the condition of peace, rather than out of delusion or not being mindful anymore. Meditation and contemplation will help us know how to settle back and take a close look at our mind to see that suffering is only a 'feeling'. In that moment of clear seeing and a willingness to be with it, all of the suffering went away. Meditation and contemplation will help us to have the ability to simply feel the suffering, for it is okay just to simply feel it. We feel the presence of suffering but we refuse to let it dominate us, it will automatically disappear. Zen practitioners should always remember that not seeing suffering is a real suffering. It is better for us to do something unwholesome knowing that it is unwholesome than to do things without our knowledge, for from Buddhist perspective, knowing is a seed of wisdom. The knowing itself has the ability to reduce unwholesome actions. Zen practitioners should not speak inconsiderately that we do not discriminate between 'wholesome and

unwholesome'. We must discriminate clearly between 'wholesome and unwholesome' so we are not dominated by our habits and desires.

Indeed, "Suffering" is the Core theories in Buddhism. The Buddha teaches that suffering is everywhere, suffering is already enclosed in the cause, suffering from the effect, suffering throughout time, suffering pervades space, and suffering governs both normal people and saint. The Buddha said that whatever is impermanent is suffering because although impermanence is not a cause for suffering, it creates occasions for suffering. For not understanding of impermanence, we crave and cling to objects in the hope that they may be permanent, that they may yeild permanent happiness. Failing to understand that youth, health, and life itself are impermanent, we crave them and cling to them. We desperately hold onto our youth and try to prolong our life, yet because they are impermanent by nature, they keep changing rapidly and we will surely one day become old and sick. When this occurs, impermanence is the main agent which creates occasions for suffering.

The Buddha's teaching on suffering, above all, offers a solution to the fundamental problem of the human condition. According to Buddhism, human existence is distinguished by the fact that nothing is permanent: no happiness will last forever, and whatever else there is, there will always be suffering and death. The first step in the Buddhist path to awakening is to recognize this as the foremost problem of human existence, to see that all is dukkha. However, this is not a pessimistic observation, because while acknowledging the ubiquity of dukkha, Buddhism offers a solution in the form of the Path Leading to the Cessation of Dukkha. The Buddha himself characterized his teaching by saying: "I teach only Dukkha and the cessation of dukkha." Dukkha can be experienced in three ways. The first is simply the ordinary suffering that affects people when the body is in pain. Ordinary suffering is also mental pain: it is the grief of not getting what one wants or the distress caused by separation from loved ones or from pleasant conditions. It is also the many other painful situations that one inevitably encounters by virtue of being born, ageing and dying. Underlying any happiness is the knowledge that whenever there is pleasure or delight, it will not be permanent. Sooner or later the vicissitudes of life will bring about a change. There is a Buddhist saying that even in laughter there is "dukkha," because all laughter is impermanent. This instability underlies the second kind of dukkha, which is dissatisfaction arising from change. It might seem that only death can bring about the cessation of suffering, but in fact death is also a form of suffering. In Buddhism the cosmos extends far beyond the immediate physical world perceptible by the senses, and death is merely part of the endless cycle of rebirth. Death in itself offers no respite because actions have consequences in future lives far beyond death, just as deeds from previous lives have affected the present. The third kind of suffering is the inherent interconnectedness of actions and deeds, which exceeds human vision and experience. In this sense, suffering applies to the universe in its totality, and no imaginable beings, humans, gods, demons, animals or hell beings, are exempt from it. Suffering thus refers not only to everyday suffering but also to the whole infinite world of possible and seemingly endless forms of suffering. No simple translation can capture its full significance. The goal of Buddhism is the complete and final cessation of every form of dukkha, and thereby the attainment of nirvana, the eradication of greed, hatred and delusion, which ties beings to the cycle of rebirth. Accordingly, Buddhas and those who reach enlightenment do not experience dukkha, because strictly speaking they are not "beings", nor

do they “roll” in the samsara: they will never again be reborn. Duhkha characterizes the cosmos as a whole, but its predominance varies among the different “spheres of existence.” In the world of Pure Form, where the great gods dwell, there is less suffering than in the world of Sense-Desire, inhabited by lesser gods, humans and other beings. Just the Buddha when he walked the earth could enter the World of the Sense-Desire, so too can humans enter the World of Pure Form. This is ordinarily accomplished in meditation, through different kinds of absorptions (dhyana). The characteristic form of suffering in this situation is impermanence, caused by the meditator’s inability to remain eternally in trance. To attain more abiding happiness, an individual must strive to understand the processes that govern movement in the cosmos as a whole, namely, rebirth and karma, and how they can be affected.

79. Lấy Khổ Đau làm Đối Tượng Tu Tập Thiền Quán

Trạng thái khổ não bức bách thân tâm (tâm duyên vào đối tượng vừa ý thì cảm thấy vui, duyên vào đối tượng không vừa ý thì cảm thấy khổ). Đức Phật dạy khổ nằm trong nhân, khổ nằm trong quả, khổ bao trùm cả thời gian, khổ bao trùm cả không gian, và khổ chi phối cả phạm lãn Thánh, nghĩa là khổ ở khắp nơi nơi. Đức Phật nói rằng bất cứ thứ gì vô thường là khổ đau vì vô thường dù không phải là nguyên nhân của khổ đau, nhưng nó tạo cơ hội cho khổ đau. Vì không hiểu vô thường nên chúng ta tham đắm và bám víu vào những đối tượng với hy vọng là chúng sẽ thường còn, hoặc chúng sẽ mang lại hạnh phúc vĩnh viễn. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ vì không chịu hiểu rằng tuổi xuân, sức khỏe và đời sống tự nó cũng vô thường nên chúng ta tham đắm và bám víu vào chúng. **Thứ nhất là “Sanh Khổ”**. Hành giả tu thiền phải quán chiếu để thấy rằng ngay khi còn trong bụng mẹ, con người đã có ý thức và cảm thọ. Thai nhi cũng cảm thấy sung sướng và đau khổ. Khi mẹ ăn đồ lạnh thì thai nhi cảm như đang bị đóng băng. Khi mẹ ăn đồ nóng, thai nhi cảm như đang bị thiêu đốt, vân vân. Thai nhi sống trong chỗ chật hẹp tối tăm như nhớp, vừa lọt lòng đã kêu khóc oa oa. Rồi từ đó khi lạnh, nóng, đói, khát, côn trùng cắn đốt, chỉ biết kêu khóc mà thôi. Huệ nhãn của Phật thấy rõ những chi tiết ấy, nên ngài xác nhận sanh đã là khổ. **Thứ nhì là “Già Khổ”**. Hành giả tu thiền phải quán chiếu để thấy rằng chúng ta khổ đau khi chúng ta đến tuổi già, đó là điều tự nhiên. Khi đến tuổi già, cảm quan con người thường hết nhạy bén; mắt không còn trông rõ nữa, tai không còn thính nữa, lưng đau, chân run, ăn không ngon, trí nhớ không còn linh mẫn, da mồi, tóc bạc, răng long. Lắm kẻ tuổi già lú lẫn, khi ăn mặc, lúc đại tiểu tiện đều như nhớp, con cháu dù thân, cũng sanh nhàm chán. Kiếp người dường như kiếp hoa, luật vô thường chuyển biến khi đã đem đến cho hương sắc, nó cũng đem đến cho vẻ phai tàn. Xét ra cái già thật không vui chút nào, thân người thật không đáng luyện tiếc chút nào! Vì thế nên Đức Phật khuyên Phật tử nên tu tập thiền định và quán chiếu để có khả năng bình thản chịu đựng cái đau khổ của tuổi già. **Thứ ba là “Bệnh Khổ”**. Hành giả tu thiền phải quán chiếu để thấy rằng có thân là có bệnh vì thân này mở cửa cho mọi thứ bệnh tật. Vì vậy bệnh khổ là không tránh khỏi. Có những bệnh nhẹ thuộc ngoại cảm, đến các chứng bệnh nặng của nội thương. Có người vướng phải bệnh nan y như lao, cùi, ung thư, bại liệt. Trong cảnh ấy, tự thân đã đau đớn, lại tốn kém, hoặc không có tiền thuốc thang, chính mình bị khổ lụy, lại gây thêm khổ lụy cho quyến thuộc. Cái khổ về bệnh tật này nó đau đớn hơn cái đau khổ do tuổi già

gây ra rất nhiều. Hãy suy gẫm, chỉ cần đau răng hay nhức đầu nhẹ thôi mà đôi khi cũng không chịu đựng nổi. Tuy nhiên, dù muốn hay không muốn, chúng ta cũng phải chịu đựng cái bệnh khổ này. Thậm chí Đức Phật là một bậc toàn hảo, người đã loại bỏ được tất cả mọi ô trược, mà Ngài vẫn phải chịu đựng khổ đau vật chất gây ra bởi bệnh tật. Đức Phật luôn bị đau đầu. Còn căn bệnh cuối cùng làm cho Ngài đau đớn nhiều về thể xác. Do kết quả của việc Đề Bà Đạt Đa lăn đá mong giết Ngài. Chân Ngài bị thương bởi một mảnh vụn cần phải mổ. Đôi khi các đệ tử không tuân lời giáo huấn của Ngài, Ngài đã rút vào rừng ba tháng, chịu nhịn đói, chỉ lấy lá làm nệm trên nền đất cứng, đối đầu với gió rét lạnh buốt. Thế mà Ngài vẫn bình thản. Giữa cái đau đớn và hạnh phúc, Đức Phật sống với một cái tâm quân bình. **Thứ tư là “Chết Khổ”**. Sự khổ trong lúc chết. Tất cả nhân loại đều muốn sanh an nhiên chết tự tại; tuy nhiên, rất ít người đạt được thỏa nguyện. Khi chết phần nhiều sắc thân lại bị bệnh khổ hành hạ đau đớn. Thân đã như thế, tâm thì hãi hùng lo sợ, tham tiếc ruộng vườn của cải, buồn rầu phải lìa bỏ thân quyến, muôn mối dập dồn, quả thật là khổ. Đa phần chúng sanh sanh ra trong tiếng khóc khổ đau và chết đi trong khổ đau gấp bội. Hành giả tu thiền phải luôn thiền quán để thấy rằng cái chết chẳng ai mời mà nó vẫn đến, và không ai biết nó sẽ đến vào lúc nào. Như trái rơi từ trên cây, có trái non, trái chín hay trái già; cũng vậy, chúng ta chết non, chết lúc tuổi thanh xuân hay chết lúc già. Như mặt trời mọc ở phía Đông và chỉ lặn về phía Tây. Như hoa nở buổi sáng để rồi tàn vào buổi chiều. Hành giả tu thiền phải luôn thiền quán để thấy rằng cái chết không thể tránh được, nó đến với tất cả mọi người chứ không chừa một ai. Chỉ còn cách tu tập để có thể đương đầu với nó bằng sự bình thản hoàn toàn. **Thứ năm là “Thương Yêu Xa Lìa Khổ”**. Không ai muốn xa lìa người thân thương; tuy nhiên, đây là điều không tránh được. Người thân chúng ta vẫn phải chết và chúng ta phải xa họ trong khổ đau tuyệt vọng. Cảnh sanh ly tử biệt với người thân yêu quả là khổ. Nếu chúng ta chịu lắng nghe lời Phật dạy “Cảnh đời có hợp có tan” thì đây là dịp tốt cho chúng ta thực tập hạnh “bình thản”. **Thứ sáu là “Oán Tắng Hội Khổ”**. Phải chịu đựng người mà mình không ưa, người mình ghét, người thường hay chế nhạo phỉ báng và xem thường mình quả là khó; tuy nhiên, chúng ta phải luôn chịu cảnh này trong cuộc sống hằng ngày. Lại có nhiều gia đình bà con họ hàng thường không đồng ý kiến, nên thường có sự tranh cãi giận ghét buồn phiền lẫn nhau. Đó khác nào sự gặp gỡ trong oan gia, thật là khổ! Chính vì thế mà Đức Phật khuyên chúng ta nên cố gắng chịu đựng, và suy nghĩ rằng có lẽ chúng ta đang gặt hái hậu quả của nghiệp riêng của mình ở quá khứ hay hiện tại. Chúng ta nên cố gắng thích nghi với hoàn cảnh mới hoặc cố gắng vượt qua các trở ngại bằng một số phương tiện khác. **Thứ bảy là “Cầu Bất Đắc Khổ”**. Lòng tham của chúng ta như thùng không đáy. Chúng ta có quá nhiều ham muốn và hy vọng trong đời sống hằng ngày. Khi chúng ta muốn một cái gì đó và có thể đạt được, nhưng nó cũng không mang lại hạnh phúc, vì chẳng bao lâu sau đó chúng ta cảm thấy chán với thứ mình đang có và bắt đầu mong muốn thứ khác. Nói tóm lại, chúng ta chẳng bao giờ thỏa mãn với cái mình đang có. Người nghèo thì mong được giàu; người giàu mong được giàu hơn; kẻ xấu mong đẹp; người đẹp mong đẹp hơn; người không con mong được có con. Những ước mong này là vô kể, chúng ta không thể nào mãn nguyện đâu. Thế nên cầu bất đắc là khổ. Khi chúng ta mong muốn điều gì đó mà không được toại nguyện thì chúng ta cảm thấy thất vọng buồn thảm. Khi chúng ta mong muốn ai đó sống hay làm việc đúng theo sự mong đợi của mình mà không được thì chúng ta cảm thấy thất vọng. Khi mong mọi người thích mình mà họ không thích mình cảm thấy bị tổn thương. **Thứ tám là “Ngũ Ấm Thanh Suy Khổ”**. Có thân là có bệnh đau hằng ngày. Năm ấm là sắc, thọ, tưởng,

hành, thức. Sắc ấm thuộc về thân, còn bốn ấm kia thuộc về tâm. Nói một cách đơn giản đây là sự khổ về thân tâm hay sự khổ về sự thanh suy của thân tâm. Điều thứ tám này bao quát bảy điều khổ kể trên: thân chịu sanh, già, bệnh, chết, đói, khát, nóng, lạnh, vất vả nhọc nhằn. Tâm thì buồn, giận, lo, thương, trăm điều phiền lụy. Ngày trước Thái Tử Tất Đạt Đa đã dạo chơi bốn cửa thành, thấy cảnh già, bệnh, chết. Ngài là bậc trí tuệ thâm sâu, cảm thương đến nỗi khổ của kiếp người, nên đã lìa bỏ hoàng cung tìm phương giải thoát.

79. To Consider Sufferings as Subjects of Meditation

The Buddha teaches that suffering is everywhere, suffering is already enclosed in the cause, suffering from the effect, suffering throughout time, suffering pervades space, and suffering governs both normal people and saint. The Buddha said that whatever is impermanent is suffering because although impermanence is not a cause for suffering, it creates occasions for suffering. For not understanding of impermanence, we crave and cling to objects in the hope that they may be permanent, that they may yield permanent happiness. Zen practitioners should remember that failing to understand that youth, health, and life itself are impermanent, we crave them and cling to them. ***The first suffering is "Birth"***. Zen practitioners must contemplate to see that while still in the womb, human beings already have feelings and consciousness. They also experience pleasure and pain. When the mother eats cold food, the embryo feels as though it were packed in ice. When hot food is ingested, it feels as though it were burning, and so on. The embryo, living as it is in a small, dark and dirty place, immediately lets out scream upon birth. From then on, all it can do is cry when it feels cold, hot, hungry, thirsty, or suffers insect bites. Sakyamuni Buddha in his wisdom saw all this clearly and in detail and therefore, described birth as suffering. ***The second suffering is "Old Age"***. Zen practitioners must contemplate to see that we suffer when we are subjected to old age, which is natural. As they reach old age, human beings have diminished their faculties; their eyes cannot see clearly anymore, their ears have lost their acuity, their backs ache easily, their legs tremble, eating is not easy and pleasurable as before, their memories fail, their skin dries out and wrinkles, hair becomes gray and white, their teeth ache, decay and fall out. In old age, many persons become confused and mixed up when eating or dressing or they become uncontrollable of themselves. Their children and other family members, however close to them, soon grow tired and fed up. The human condition is like that of a flower, ruled by the law of impermanence, which, if it can bring beauty and fragrance, also carries death and decay in its wake. In truth, old age is nothing but suffering and the human body has nothing worth cherishing. Thus, the Buddha advises Buddhists to strive to meditate and contemplate so they can bear the sufferings of old age with equanimity. ***The third suffering is "Illness"***. Zen practitioners must contemplate to see that to have a body is to have disease for the body is open to all kinds of diseases. So the suffering of disease is inevitable. Those with small ailments which have an external source to those dreadful diseases coming from inside. Some people are afflicted with incurable diseases such as cancers or debilitating ailments, such as osteoporosis, etc. In such condition, they not only experience physical pain, they also have to spend large sums of money for treatment. Should they lack the required funds, not only do they suffer, they create additional suffering for their families. The sufferings caused by diseases is more painful than the sufferings due to old age.

Let imagine, even the slightest toothache or headache is sometimes unbearable. However, like or dislike, we have no choice but bearing the suffering of sickness. Even the Buddha, a perfect being, who had destroyed all defilements, had to endure physical suffering caused by disease. The Buddha was constantly subjected to headaches. His last illness caused him much physical suffering was a wound in his foot. As a result of Devadatta's hurling a rock to kill him, his foot was wounded by splinter which necessitated an operation. When his disciples disobeyed his teachings, he was compelled to retire to a forest for three months. In a forest on a couch of leaves on a rough ground, facing fiercing cold winds, he maintained perfect equanimity. In pain and happiness, He lived with a balanced mind. ***The fourth suffering is "Death"***. All human beings desire an easy birth and a peaceful death; however, very few of us can fulfill these conditions. At the time of death, when the physical body is generally stricken by disease and in great pain. With the body in this state, the mind is panic-stricken, bemoaning the loss of wealth and property, and saddened by the impending separation from loved ones as well as a multitude of similar thoughts. This is indeed suffering. Sentient beings are born with a cry of pain and die with even more pain. Zen practitioners should always meditate and contemplate to see that the death is unwanted, but it still comes, and nobody knows when it comes. As fruits fall from a tree, ripe or old even so we die in our infancy, prime of mankind, or old age. As the sun rises in the East only to set in the West. As Flowers bloom in the morning to fade in the evening. Zen practitioners should always meditate and contemplate to see that "Death is inevitable. It comes to all without exception." So we have to cultivate so that we are able to face it with perfect equanimity." ***The fifth suffering is "Separation from loved ones"***. No one wants to be separated from the loved ones; however, this is inevitable. We still lose our loved ones to the demon of death, leaving them helpless and forsaken. Separation from loved ones, whether in life or through death, is indeed suffering. If we listen to the Buddha's teaching "All association in life must end with separation." Here is a good opportunity for us to practice "equanimity." ***The sixth suffering is "To endure those to whom we are opposed"***. To endure those to whom we are opposed, whom we hate, who always shadow and slander us and look for a way to harm us is very hard to tolerate; however, we must confront this almost daily in our life. There are many families in which relatives are not of the same mind, and which are constantly beset with disputes, anger and acrimony. This is no different from encountering enemies. This is indeed suffering! Thus, the Buddha advised us to try to bear them, and think this way "perhaps we are reaping the effects of our karma, past or present." We should try to accommodate ourselves to the new situation or try to overcome the obstacles by some other means. ***The seventh suffering is "Suffering due to unfulfilled wishes"***. Unable to obtain what we wish is suffering. Our greed is like a container without the bottom. We have so many desires and hopes in our lives. When we want something and are able to get it, this does not often leads to happiness either because it is not long before we feel bored with that thing, lose interest in it and begin to want something else. In short, we never feel satisfied with what we have at the very moment. The poor hope to be rich; the rich hope to be richer; the ugly desire for beauty; the beauty desire for beautier; the childless pray for a son or daughter. Such wishes and hopes are innumerable that no way we can fulfill them. Thus, they are a source of suffering. When we want something but are unable to get it, we feel frustrated. When we expect someone to live or to work up to our expectation and they do not, we feel disappointed. When we want others like

us and they don't, we feel hurt. *The eighth suffering is "Suffering due to the raging aggregates"*. To have a body means to experience pain and diseases on a daily basis. Pain and disease also means suffering. The five skandas or aggregates are form, feeling, perception, volition and consciousness. The skandas of form relates to the physical body, while the remaining four concern the mind. Simply speaking, this is the suffering of the body and the mind. The suffering of the skandas encompasses the seven kinds of suffering mentioned above. Our physical bodies are subject to birth, old age, disease, death, hunger, thirst, heat, cold and weariness. Our mind, on the other hand, are afflicted by sadness, anger, worry, love, hate and hundreds of other vexations. It once happened that Prince Siddhartha having strolled through the four gates of the city, witnessed the misfortunes of old age, disease and death. Endowed with profound wisdom, he was touched by the suffering of human condition and left the royal palace to find the way of liberation.

80. Quán Chiếu "Khổ Đau"

Hành giả tu thiền không bám víu một cách tuyệt vọng vào tuổi xuân và cố gắng kéo dài đời sống. Chúng ta thường hay bám víu một cách tuyệt vọng vào tuổi xuân và cố gắng kéo dài đời sống, nhưng chắc chắn một ngày nào đó chúng ta sẽ già, sẽ bệnh. Khi việc này xảy đến, vô thường chính là nhân tố tạo cơ hội cho khổ đau phiền não vậy. Trên hết giáo Pháp của Đức Phật đưa ra một giải pháp đối với vấn đề căn bản về thân phận con người. Theo Phật giáo, kiếp sống con người được nhận ra bởi sự kiện là không có điều gì trường tồn vĩnh viễn: không có hạnh phúc nào sẽ vững bền mãi mãi dù có bất cứ điều gì khác đi nữa, cũng sẽ luôn luôn đau khổ và chia lìa. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ bước đầu tiên trên con đường của Phật giáo để đi đến giác ngộ là phải nhận chân ra điều này như là vấn đề quan trọng nhất của kiếp người, để thấy rằng tất cả đều là khổ. Tuy nhiên, đây không phải là một sự kiện bi quan, bởi vì trong khi nhận biết sự hiện diện khắp nơi của 'khổ', Phật giáo đưa ra một giải pháp trong hình thức Con Đường Dẫn Đến Sự Diệt Khổ. Chính Đức Phật mô tả đặc điểm giáo pháp của Ngài bằng cách nói "Như Lai chỉ dạy về 'Khổ' và sự 'Diệt Khổ'."

Hành giả tu tập tỉnh thức nên luôn nhớ rằng hạnh phúc và khổ đau, vui và buồn luôn ở bên chúng ta. Khi chúng ta quán chiếu về khổ đau và hiểu rõ bản chất của chúng thì Phật và Pháp đều ở ngay đây với chúng ta. Tuy nhiên, phần lớn chúng ta đều có phản ứng một cách mê muội vô minh. Trước những lạc thú thì chúng ta thường muốn được nhiều hơn; và chúng ta có khuynh hướng muốn xua đuổi những gì mà chúng ta không vừa lòng. Một khi chúng ta quán sát rõ ràng bản chất thật của khổ đau thì khi cả lạc thú lẫn khổ đau phát sanh, chúng ta hiểu rằng nó không phải là mình, thì cả lạc thú và khổ đau đều tan biến. Nếu chúng ta không chấp giữ các hiện tượng xảy ra, không đồng hóa những hiện tượng này với mình, không coi chúng là sở hữu của mình, thì đương nhiên tâm mình sẽ đạt được trạng thái quân bình. Chính sự quân bình này là những viên gạch lót đường cho con đường giải thoát của chúng ta. Hành giả tu thiền phải quán chiếu để có thể cảm nhận 'khổ' dưới mọi hình thức. Hành giả tu thiền phải quán chiếu để có thể cảm nhận 'khổ' dưới mọi hình thức. Thứ nhất là sự đau khổ bình thường, nó tác động đến con người khi cơ thể bị đau đớn. Sự đau khổ bình thường cũng là sự đau đớn tinh thần: đó là sự đau khổ khi không đạt được điều mà người ta ham muốn, hoặc buồn bã do sự xa cách những người thân yêu hay những điều thú vị. Nó cũng là những nỗi

khổ đau khi người ta phải đối mặt với sanh, lão, bệnh, tử. Theo căn bản, dù bất cứ loại hạnh phúc nào chúng ta cũng nên có sự hiểu biết rằng bất cứ khi nào có niềm vui thú hoặc thỏa thích, thì sẽ không có sự lâu dài. Không sớm thì muộn những thăng trầm của cuộc sống sẽ đưa lại sự thay đổi. Có một câu tục ngữ Phật giáo nói rằng ngay cả tiếng cười cũng có sự khổ đau trong đó, bởi vì tất cả tiếng cười đều vô thường. Tính không bền vững nằm ở sự khổ thứ nhì, nó là sự bất mãn phát sanh từ tính thay đổi. người ta dường như cho rằng chỉ có cái chết mới có thể mang lại sự diệt khổ, nhưng thực tế thì cái chết cũng là một hình thức của đau khổ. Theo triết lý nhà Phật, vũ trụ vượt xa hơn thế giới vật chất gần gũi có thể nhận thức bằng cảm giác, và sự chết chỉ là một phần của chu kỳ sinh tử luân hồi bất tận. Bản thân của sự chết là không còn trở bởi vì những hành động có những kết quả trong đời sống tương lai, vượt xa hơn sự chết, giống như những hành động từ kiếp quá khứ đã ảnh hưởng đến hiện tại. Loại khổ thứ ba là mối liên kết cố hữu của những việc làm và những hành động vượt quá cảm nhận và sức tưởng tượng của con người. Trong ý nghĩa này ‘khổ’ áp dụng cho toàn thể vạn vật và những chúng sanh không tưởng, con người, chư thiên, thú vật hoặc ma quỷ đều không thể tránh khỏi ‘khổ’. Như vậy ‘khổ’ không chỉ đề cập đến cái khổ hàng ngày mà có thể cho toàn thể thế giới vô tận và dường như những hình thức của sự khổ bất tận. Không có một sự giải thích đơn giản nào có thể diễn tả tầm quan trọng của nó.

Chân lý nằm ở chỗ diệt tận gốc tham, sân, si. Mục tiêu của Phật giáo là sự đoạn diệt toàn bộ và kết thúc mọi hình thức của ‘khổ’ và từ đó đạt được Niết Bàn. Hành giả tu thiền phải luôn quán chiếu để thấy được chân lý nằm ở chỗ diệt tận gốc tham, sân, si là những mấu chốt trói buộc vòng sanh tử luân hồi. Theo Phật giáo, Đức Phật và những ai đạt được giác ngộ đều không còn phải chịu ‘khổ’ nữa, bởi vì nói một cách chính xác họ không còn là ‘người’ hoặc cũng không còn ‘bị cuốn’ trong vòng luân hồi sanh tử nữa: họ sẽ không bao giờ tái sanh. ‘Khổ’ biểu thị vũ trụ như là một khối tròn vẹn, những phần nổi trội của nó biến đổi trong “những cõi sống.” Trong cõi sắc giới, ở đó những vị đại phạm thiên cư trú, ở đó ít có sự khổ hơn ở cõi dục giới của loài người, các vị trời và các chúng sanh khác ít sinh sống hơn. Giống như Đức Phật khi Ngài đi trên trái đất, Ngài có thể đi vào cõi Dục Giới, như vậy con người cũng có thể đi vào cõi Sắc Giới. Thông thường sự kiện này được đạt tới trong thiền định, qua nhiều giai đoạn an chỉ định khác nhau. Hình thức đặc trưng của khổ trong tình huống này là vô thường, được tạo nên bởi sự việc hành giả không có khả năng để duy trì trạng thái nhập định vĩnh viễn. Để đạt được trạng thái hạnh phúc vĩnh cửu hơn, một người phải nỗ lực hơn để hiểu được tiến trình chi phối sự chuyển động trong vũ trụ là một khối tròn vẹn, đó là tái sinh và nghiệp và bằng cách nào đó chúng có thể bị tác động.

80. To Contemplate on "Suffering"

Zen Practitioners should not desperately hold onto our youth and try to prolong our life. Usually we desperately hold onto our youth and try to prolong our life, yet because they are impermanent by nature, they keep changing rapidly and we will surely one day become old and sick. When this occurs, impermanence is the main agent which creates occasions for suffering. The Buddha's teaching on suffering, above all, offers a solution to the fundamental problem of the human condition. According to Buddhism, human existence is distinguished by the fact that nothing is permanent: no happiness will last forever, and whatever else there is, there will always be suffering and death. Zen practitioners should remember that the first step

in the Buddhist path to awakening is to recognize this as the foremost problem of human existence, to see that all is dukkha. However, this is not a pessimistic observation, because while acknowledging the ubiquity of dukkha, Buddhism offers a solution in the form of the Path Leading to the Cessation of Dukkha. The Buddha himself characterized his teaching by saying: “I teach only Dukkha and the cessation of dukkha.”

Practitioners of mindfulness should always remember that happiness and unhappiness, pleasure and pain are always with us. When we contemplate on suffering and understand thoroughly their nature, the Buddha and Dharma are right here with us. However, most of us react blindly. We always want more pleasant things; and we have a tendency to chase away any unpleasant thing. Once we contemplate and understand thoroughly the nature of suffering, when pleasant and unpleasant things arise, we understand that they are not us, not ours, they will eventually pass away. If we do not attach to phenomena as being us or see ourselves as their owner, our mind will come to a state of balance. Each state of balance will serve as a brick that helps pave our path of liberation. Zen practitioners should always meditate and contemplate to see that Dukkha can be experienced in all ways. The first is simply the ordinary suffering that affects people when the body is in pain. Ordinary suffering is also mental pain: it is the grief of not getting what one wants or the distress caused by separation from loved ones or from pleasant conditions. It is also the many other painful situations that one inevitably encounters by virtue of being born, ageing and dying. Underlying any happiness is the knowledge that whenever there is pleasure or delight, it will not be permanent. Sooner or later the vicissitudes of life will bring about a change. There is a Buddhist saying that even in laughter there is “dukkha,” because all laughter is impermanent. This instability underlies the second kind of dukkha, which is dissatisfaction arising from change. It might seem that only death can bring about the cessation of suffering, but in fact death is also a form of suffering. In Buddhism the cosmos extends far beyond the immediate physical world perceptible by the senses, and death is merely part of the endless cycle of rebirth. Death in itself offers no respite because actions have consequences in future lives far beyond death, just as deeds from previous lives have affected the present. The third kind of suffering is the inherent interconnectedness of actions and deeds, which exceeds human vision and experience. In this sense, suffering applies to the universe in its totality, and no imaginable beings, humans, gods, demons, animals or hell beings, are exempt from it. Suffering thus refers not only to everyday suffering but also to the whole infinite world of possible and seemingly endless forms of suffering. No simple translation can capture its full significance.

The truth is in the eradication of greed, hatred and delusion. The goal of Buddhism is the complete and final cessation of every form of dukkha, and thereby the attainment of nirvana. Zen practitioners should always meditate and contemplate to see the truth is in the eradication of greed, hatred and delusion, which ties beings to the cycle of rebirth. Accordingly, Buddhas and those who reach enlightenment do not experience dukkha, because strictly speaking they are not “beings”, nor do they “roll” in the samsara: they will never again be reborn. Dukkha characterizes the cosmos as a whole, but its predominance varies among the different “spheres of existence.” In the world of Pure Form, where the great gods dwell, there is less suffering than in the world of Sense-Desire, inhabited by lesser gods, humans and other beings. Just the Buddha when he walked the earth could enter the World of

the Sense-Desire, so too can humans enter the World of Pure Form. This is ordinarily accomplished in meditation, through different kinds of absorptions (dhyana). The characteristic form of suffering in this situation is impermanence, caused by the meditator's inability to remain eternally in trance. To attain more abiding happiness, an individual must strive to understand the processes that govern movement in the cosmos as a whole, namely, rebirth and karma, and how they can be affected.

81. Thân Nghiệp

Theo đạo Phật, thân người là năm uẩn. Cơ thể vật lý phát sanh từ một bào thai do tinh cha huyết mẹ tạo nên. Cái tinh và khí ấy được tạo nên do tinh chất của thực phẩm vốn do vạn duyên trên thế gian này hợp lại mà thành. Con người như vậy, quan hệ mật thiết với vạn duyên bởi thế giới vật chất và tinh thần này, con người ấy quan hệ mật thiết với xã hội và thiên nhiên, con người ấy không thể nào tự tồn tại một mình được. Sự vận hành của ngũ uẩn của con người là sự vận hành của thập nhị nhân duyên. Trong đó, sắc uẩn được hiểu là cơ thể vật lý của con người, thọ uẩn gồm cảm thọ khổ, lạc, không khổ không lạc, khởi lên từ sự tiếp xúc của mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý. Tưởng uẩn gồm có tưởng về sắc, về thanh, hương, vị, và về pháp hay về thế giới hiện tượng. Hành uẩn là tất cả những hành động về thân, khẩu và ý. Hành uẩn cũng được hiểu là các hành động có tác ý do sắc, thanh, hương, vị, xúc, và pháp gây ra. Thức uẩn bao gồm nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, và ý thức. Theo Kinh Chuyển Pháp Luân, Đức Phật đã dạy rất rõ về ngũ uẩn: “Này các Tỳ Kheo, sắc, thọ, tưởng, hành, thức là vô thường, khổ và vô ngã.” Chúng ta hãy thử quan sát thân tâm để xem trong hai thứ đó chúng ta có thể tìm thấy được cái “Ta” nó nằm ở đâu, và chúng ta thấy cái “Ta” nó chẳng ở thân mà cũng chẳng ở tâm. Như vậy cái “Ta” chỉ là tên gọi của một tổng hợp những yếu tố vật chất và tinh thần. Hãy xét về sắc uẩn, sắc tương ứng với cái mà chúng ta gọi là vật chất hay yếu tố vật chất. Nó chẳng những là xác thân mà chúng ta đang có, mà còn là tất cả những vật chất chung quanh chúng ta như nhà cửa, đất đai, rừng núi, biển cả, vân vân. Tuy nhiên, yếu tố vật chất tự nó không đủ tạo nên sự nhận biết. Sự tiếp xúc đơn giản giữa mắt và đối tượng nhìn thấy, hay giữa tai và tiếng động không thể đem lại kết quả nhận biết nếu không có thức. Chỉ khi nào ý thức, năm giác quan và năm đối tượng của nó cùng hiện diện mới tạo nên sự nhận biết. Nói cách khác, khi mắt, đối tượng của mắt, và ý thức cùng hoạt động thì sự nhận biết về đối tượng của mắt mới được tạo nên. Vì vậy, ý thức là yếu tố tối cần thiết trong việc tạo nên sự nhận biết. Thức tức là thức thứ sáu hay tâm. Giác quan này phối hợp với năm giác quan mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân để tạo nên sự nhận biết. Việc phối hợp giữa những yếu tố vật chất và tinh thần tạo nên sự thành hình ý thức nội tâm, và tính chất của năm uẩn này đều ở trong trạng thái thay đổi không ngừng. Như vậy, theo lời Đức Phật dạy, sự thật của con người là vô ngã. Cái thân và cái tâm mà con người lầm tưởng là cái ngã, không phải là tự ngã của con người, không phải là của con người và con người không phải là nó. Phật tử chân thuần phải nắm được điều này một cách vững chắc, mới mong có được một phương cách tu thân một cách thích đáng chẳng những cho thân, mà còn cho cả khẩu và ý nữa.

Theo Kinh Duy Ma Cật thì ông Duy Ma Cật đã dùng phương tiện hiện thân có bệnh để thuyết pháp hóa độ chúng sanh. Do ông (Duy Ma Cật) có bệnh nên các vị Quốc Vương, Đại thần, Cư sĩ, Bà la môn cả thầy cùng các vị Vương tử với bao nhiêu quan thuộc vô số ngàn

người đều đến thăm bệnh. Ông nhờn dịp thân bệnh mới rộng nói Pháp. “Nầy các nhân giả! Cái huyền thân nầy thật là vô thường, nó không có sức, không mạnh, không bền chắc, là vật mau hư hoại, thật không thể tin cậy. Nó là cái ổ chứa nhóm những thứ khổ não bệnh hoạn. Các nhân giả! Người có trí sáng suốt không bao giờ nương cậy nó. Nếu xét cho kỹ thì cái thân nầy như đồng bọt không thể cầm nắm; thân nầy như bóng nổi không thể còn lâu; thân nầy như ánh nắng dọi giữa đồng, do lòng khát ái sanh; thân nầy như cây chuối không bền chắc; thân nầy như đồ huyền thuật, do nơi điên đảo mà ra; thân nầy như cảnh chiêm bao, do hư vọng mà thấy có; thân nầy như bóng của hình, do nghiệp duyên hiện; thân nầy như vang của tiếng, do nhân duyên thành; thân nầy như mây nổi, trong giây phút tiêu tan; thân nầy như điện chớp sanh diệt rất mau lẹ, niệm niệm không dừng; thân nầy không chủ, như là đất; thân nầy không có ta, như là lửa; thân nầy không trường thọ, như là gió; thân nầy không có nhân, như là nước; thân nầy không thật, bởi tứ đại giả hợp mà thành; thân nầy vốn không, nếu lìa ngã và ngã sở; thân nầy là vô tri, như cây cỏ, ngói, đá; thân nầy vô tác (không có làm ra), do gió nghiệp chuyển lay; thân nầy là bất tịnh, chứa đầy những thứ dơ bẩn; thân nầy là giả dối, dầu có tắm rửa ăn mặc tử tế rốt cuộc nó cũng tan rã; thân nầy là tai họa, vì đủ các thứ bệnh hoạn khổ não; thân nầy như giếng khô trên gò, vì nó bị sự già yếu ép ngặt; thân nầy không chắc chắn, vì thế nào nó cũng phải chết; thân nầy như rắn độc, như kẻ cướp giặc, như chốn không tụ, vì do ấm, giới, nhập hợp thành. Tuy nhiên, khi Bồ Tát Văn Thù hỏi cư sĩ Duy Ma Cật về thân, “phàm Bồ Tát an ủi Bồ Tát có bệnh như thế nào?”, thì Duy Ma Cật nói rằng, “Nói thân vô thường, nhưng không bao giờ nhằm chán thân nầy. Nói thân có khổ, nhưng không bao giờ nói về sự vui ở Niết Bàn. Nói thân vô ngã mà khuyên dạy dắt dìu chúng sanh. Nói thân không tịch, chứ không nói là rốt ráo tịch diệt. Nói ăn năn tội trước, chứ không nói vào nơi quá khứ. Lấy bệnh mình mà thương bệnh người. Phải biết cái khổ vô số kiếp trước, phải nghĩ đến sự lợi ích cho tất cả chúng sanh, nhớ đến việc làm phước, tưởng đến sự sống trong sạch, chớ nên sanh tâm buồn rầu, phải thường khởi lòng tinh tấn, nguyện sẽ làm vị y vương điều trị tất cả bệnh của chúng sanh. Bồ Tát phải an ủi Bồ Tát có bệnh như thế để cho được hoan hỷ.” Ngài Văn Thù Sư Lợi! Bồ Tát có bệnh đấy phải quán sát được các pháp như thế. Lại nữa, quán thân vô thường, khổ, không, vô ngã, đó là huệ. Dù thân có bệnh vẫn ở trong sanh tử làm lợi ích cho chúng sanh không nhằm mỗi, đó là phương tiện. Lại nữa, ngài Văn Thù Sư Lợi! Quán thân, thân không rời bệnh, bệnh chẳng rời thân, bệnh nầy, thân nầy, không phải mới, không phải cũ, đó là huệ. Dù thân có bệnh mà không nhằm chán trọn diệt độ, đó là phương tiện. Các nhân giả! Chớ tham tiếc cái thân nầy, phải nên ưa muốn thân Phật. Vì sao? Vì thân Phật là Pháp Thân, do vô lượng công đức trí tuệ sanh; do giới, định, tuệ, giải thoát, giải thoát tri kiến sanh; do từ bi hỷ xả sanh; do bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ, và phương tiện sanh; do lục thông, tam minh sanh; do 37 phẩm trợ đạo sanh; do chỉ quán sanh; do thập lực, tứ vô úy, thập bát bất cộng sanh; do đoạn trừ tất cả các pháp bất thiện, tu các pháp thiện sanh; do chân thật sanh; do không buông lung sanh; do vô lượng pháp thanh tịnh như thế sanh ra thân Như Lai. Nầy các nhân giả, muốn được thân Phật, đoạn tất cả bệnh chúng sanh thì phải phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác.

Vạn sự vạn vật không ngừng thay đổi, chứ không bao giờ chịu ở yên một chỗ. Cuộc đời nay còn mai mất, biến chuyển không ngừng nghỉ. Thân con người cũng vậy, nó cũng là vô thường, nó cũng nằm trong định luật “Thành Trụ Hoại Không.” Thân ta phút trước không phải là thân ta phút sau. Khoa học đã chứng minh rằng trong thân thể chúng ta, các tế bào luôn luôn thay đổi và cứ mỗi thời kỳ bảy năm là các tế bào cũ hoàn toàn đổi mới. Sự thay

đổi làm cho chúng ta mau lớn, mau già và mau chết. Càng muốn sống bao nhiêu chúng ta lại càng sợ chết bấy nhiêu. Từ tóc xanh đến tóc bạc, đời người như một giấc mơ. Thế nhưng có nhiều người không chịu nhận biết ra điều này, nên họ cứ lao đầu vào cái thùng lọng tham ái; để rồi khổ vì tham dục, còn khổ hơn nữa vì tham lam ôm ấp bám víu mãi vào sự vật, đôi khi đến chết mà vẫn chưa chịu buông bỏ. Đến khi biết sắp trút hơi thở cuối cùng mà vẫn còn luyến tiếc tìm cách nắm lại một cách tuyệt vọng. Tuy nhiên, trong các trận bão, sinh mạng là hơn, nếu mạng mình còn là còn tất cả. Chỉ mong sao cho thân mạng này được sống còn, thì lo chi không có ngày gãy dựng nên cơ nghiệp. Tuy nhiên, vạn vật ở trên đời nếu đã có mang cái tướng hữu vi, tất phải có ngày bị hoại diệt. Đời người cũng thế, hễ có sanh là có tử; tuy nói trăm năm, nhưng mau như ánh chớp, thoáng qua tựa sương, như hoa hiện trong gương, như trăng lồng đáy nước, hơi thở mong manh, chứ nào có bền lâu? Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng khi sanh ra đã không mang theo một đồng, nên khi chết rồi cũng không cầm theo một chữ, suốt đời làm lụng khổ thân tích chứa của cải, rốt cuộc vô ích cho bản thân mình trước cái sanh lão bệnh tử. Sau khi chết đi, của cải ấy liền trở qua tay người khác một cách phủ phàng. Lúc ấy không có một chút phước lành nào để cho thần thức nương cậy về kiếp sau, cho nên phải dựa vào tam đồ ác đạo. Cổ đức có dạy: “Thiên niên thiết mộc khai hoa dị, nhất thất nhưn thân vạn kiếp nan.” Nghĩa là cây sắt ngàn năm mà nay nở hoa cũng chưa lấy làm kinh dị, chớ thân người một khi đã mất đi thì muôn kiếp cũng khó mà tái hồi. Vì thế, Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ những gì Phật dạy: “Thân người khó được, Phật pháp khó gặp. Được thân người, gặp Phật pháp, mà ta nỗ lực cho thời gian luống qua vô ích, quả là uổng cho một kiếp người.” Chính vì vậy mà Đức Phật khuyên chúng đệ tử nên tu tập trong từng phút từng giây của cuộc sống hiện tại. Theo Kinh Thân Hành Niệm trong Trung Bộ Kinh, Tu tập thân hành niệm là khi đi biết rằng mình đang đi; khi đứng biết rằng mình đang đứng; khi nằm biết rằng mình đang nằm; khi ngồi biết rằng mình đang ngồi. Thân thể được xử dụng thế nào thì mình biết thân thể như thế ấy. Sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, các niệm và các tư duy về thế tục được đoạn trừ. Nhờ đoạn trừ các pháp ấy mà nội tâm được an trú, an tọa, chuyên nhất và định tĩnh. Như vậy là tu tập thân hành niệm

Thân tự nó là một đối tượng rất tốt tu tập và trong Thiền Quán. Trên thân chính là chỗ gieo trồng và sanh sản thiện hay ác nghiệp cho kiếp lai sinh. Theo Phật giáo, để gieo trồng thiện nghiệp, người con Phật chân thuần phải tự đặt mình sống hòa hợp với thiên nhiên và những quy luật tự nhiên đã điều hành vũ trụ. Sự hòa hợp này phát sanh từ lòng nhân ái, bao dung, từ bi và trí tuệ, vì lòng những thứ này là nguồn gốc của tánh không vị kỷ và đại lượng, là nguyên do của sự thương yêu và lợi tha, là cội nguồn của từ bi hỷ xả, là lòng nhân đạo và thiện ý, là nguyên nhân của sự xả bỏ và định tĩnh. Mục đích đầu tiên của thiền tập là để nhận thức bản chất thật của thân mà không chấp vào nó. Đa phần chúng ta nhận thân là mình hay mình là thân. Tuy nhiên sau một giai đoạn thiền tập, chúng ta sẽ không còn chú ý nghĩ rằng mình là một thân, chúng ta sẽ không còn đồng hóa mình với thân. Lúc đó chúng ta chỉ nhìn thân như một tập hợp của ngũ uẩn, tan hợp vô thường, chứ không phải là nhứt thể bất định; lúc đó chúng ta sẽ không còn lầm lẫn cái giả với cái thật nữa. Tỉnh thức về thân trong những sinh hoạt hằng ngày, như đi, đứng, nằm, ngồi, nhìn ai, nhìn quang cảnh, cúi xuống, duỗi thân, mặc quần áo, tắm rửa, ăn uống, nhai, nói chuyện, vân vân. Mục đích là chú ý vào thái độ của mình chứ không chạy theo những biến chuyển.

81. Karma of the Body

According to Buddhism, man is “Pancakkhandha”. The physical body is produced from the essence of food which is a combination of multiple conditions in the world, digested by the father communicated to the mother and established in the womb. Such a person is conditioned by this physical and mental world. he relates closely to others, to society, and to nature, but can never exist by himself. The five aggregates of man are the operation of the twelve elements. Among which, aggregate of form is understood as a person’s physical body, aggregate of feeling includes feelings of suffering, of happiness, and of indifference. It is known as feelings arising from eye contact, ear contact, nose contact, tongue contact, body contact and mind contact. Aggregate of perception includes perception of body, of sound, of odor, of taste, of touch, and of mental objects or phenomena. Aggregate of activities is all mental, oral, and bodily activities. It is also understood as vocational acts occasioned by body, by sound, by odor, by taste, by touching or by ideas. Aggregate of consciousness includes eye, ear, nose, tongue, body, and mind consciousnesses. In the Turning the Dharma-Cakra Sutra, the Buddha taught very clearly about the Pancakkhandha as follows: “Bhiksus, the form, feeling, perception, activities, and consciousness are impermanent, suffering, and void of the self. Let us examine the body and mind to see whether in either of them we can locate the self, we will find in neither of them. Then, the so-called “Self” is just a term for a collection of physical and mental factors. Let us first look at the aggregate matter of form. The aggregate of form corresponds to what we would call material or physical factors. It includes not only our own bodies, but also the material objects that surround us, i.e., houses, soil, forests, and oceans, and so on. However, physical elements by themselves are not enough to produce experience. The simple contact between the eyes and visible objects, or between the ear and sound cannot result in experience without consciousness. Only the co-presence of consciousness together with the sense of organ and the object of the sense organ produces experience. In other words, it is when the eyes, the visible object and consciousness come together that the experience of a visible object is produced. Consciousness is therefore an extremely important element in the production of experience. Consciousness or the sixth sense, or the mind. This sense organ together with the other five sense organs of eyes, ears, nose, tongue, and body to produce experience. The physical and mental factors of experience worked together to produce personal experience, and the nature of the five aggregates are in constant change. Therefore, according to the Buddha’s teachings, the truth of a man is selfless. The body and mind that man misunderstands of his ‘self’ is not his self, it is not his , and he is not it.” Devout Buddhists should grasp this idea firmly to establish an appropriate method of cultivation not only for the body, but also for the speech and mind.

According to the Vimalakirti Sutra, Vimalakirti used expedient means of appearing illness in his body to expound about sentient beings’ bodies and the Buddha’s body to save them. Because of his indisposition, kings, ministers, elders, upasakas, Brahmins, et., as well as princes and other officials numbering many thousands came to enquire after his health. So Vimalakirti appeared in his sick body to receive and expound the Dharma to them, saying: “Virtuous ones, the human body is impermanent; it is neither strong nor durable; it will decay and is, therefore, unreliable. It causes anxieties and sufferings, being subject to all kinds of ailments. Virtuous ones, all wise men do not rely on this body which is like a mass of foam,

which is intangible. It is like a bubble and does not last for a long time. It is like a flame and is the product of the thirst of love. It is like a banana tree, the centre of which is hollow. It is like an illusion being produced by inverted thoughts. It is like a dream being formed by false views. It is like a shadow and is caused by karma. This body is like an echo for it results from causes and conditions. It is like a floating cloud which disperses any moment. It is like lightning for it does not stay for the time of a thought. It is ownerless for it is like the earth. It is egoless for it is like fire (that kills itself). It is transient like the wind. It is not human for it is like water. It is unreal and depends on the four elements for its existence. It is empty, being neither ego nor its object. It is without knowledge like grass, trees and potsherds. It is not the prime mover, but is moved by the wind (of passions). It is impure and full of filth. It is false, and though washed, bathed, clothed and fed, it will decay and die in the end. It is a calamity being subject to all kinds of illnesses and sufferings. It is like a dry well for it is pursued by death. It is unsettled and will pass away. It is like a poisonous snake, a deadly enemy, a temporary assemblage (without underlying reality), being made of the five aggregates, the twelve entrances (the six organs and their objects) and the eighteen realms of sense (the six organs, their objects and their perceptions). However, when Manjusri Bodhisattva asked Vimalakirti about “what should a Bodhisattva say when comforting another Bodhisattva who falls ill?” Vimalakirti replied, “He should speak of the impermanence of the body but never of the abhorrence and relinquishment of the body. He should speak of the suffering body but never of the joy in nirvana. He should speak of egolessness in the body while teaching and guiding all living beings (in spite of the fact that they are fundamentally non-existent in the absolute state). He should speak of the voidness of the body but should never cling to the ultimate nirvana. He should speak of repentance of past sins but should avoid slipping into the past. Because of his own illness he should take pity on all those who are sick. Knowing that he has suffered during countless past aeons he should think of the welfare of all living beings. He should think of his past practice of good virtues to uphold (his determination for) right livelihood. Instead of worrying about troubles (klesa) he should give rise to zeal and devotion (in his practice of the Dharma). He should act like a king physician to cure others’ illnesses. Thus a Bodhisattva should comfort another sick Bodhisattva to make him happy.” A sick Bodhisattva should look into all things in this way. He should further meditate on his body which is impermanent, is subject to suffering and is non-existent and egoless; this is called wisdom. Although his body is sick he remains in (the realm of) birth and death for the benefit of all (living beings) without complaint; this is called expedient method (upaya). Manjusri! He should further meditate on the body which is inseparable from illness and on illness which is inherent in the body because sickness and the body are neither new nor old; this is called wisdom. The body, though ill, is not to be annihilated; this is the expedient method (for remaining in the world to work for salvation). “Virtuous ones, the (human) body being so repulsive, you should seek the Buddha body. Why? Because the Buddha body is called Dharmakaya, the product of boundless merits and wisdom; the outcome of discipline, meditation, wisdom, liberation and perfect knowledge of liberation; the result of kindness, compassion, joy and indifference (to emotions); the consequence of (the six perfections or paramitas) charity, discipline, patience, zeal, meditation and wisdom, and the sequel of expedient teaching (upaya); the six supernatural powers; the three insights; the thirty-seven stages contributory to enlightenment; serenity and insight; the ten transcendental powers

(dasabala); the four kinds of fearlessness; the eighteen unsurpassed characteristics of the Buddha; the wiping out of all evils and the performance of all good deeds; truthfulness, and freedom from looseness and unrestraint. So countless kinds of purity and cleanness produce the body of the Tathagata. Virtuous ones, if you want to realize the Buddha body in order to get rid of all the illnesses of a living being, you should set your minds on the quest of supreme enlightenment (anuttara-samyak-sambodhi).”

All things have changed and will never cease to change. The human body is changeable, thus governed by the law of impermanence. Our body is different from the minute before to that of the minute after. Biological researches have proved that the cells in our body are in constant change, and in every seven years all the old cells have been totally renewed. These changes help us quickly grow up, age and die. The longer we want to live, the more we fear death. From childhood to aging, human life is exactly like a dream, but there are many people who do not realize; therefore, they continue to launch into the noose of desire; as a result, they suffer from greed and will suffer more if they become attached to their possessions. Sometimes at time of death they still don't want to let go anything. There are some who know that they will die soon, but they still strive desperately to keep what they cherish most. However, of all precious jewels, life is the greatest; if there is life, it is the priceless jewel. Thus, if you are able to maintain your livelihood, someday you will be able to rebuild your life. However, everything in life, if it has form characteristics, then, inevitably, one day it will be destroyed. A human life is the same way, if there is life, there must be death. Even though we say a hundred years, it passes by in a flash, like lightning streaking across the sky, like a flower's blossom, like the image of the moon at the bottom of a lake, like a short breath, what is really eternal? Sincere Buddhists should always remember when a person is born, not a single dime is brought along; therefore, when death arrives, not a word will be taken either. A lifetime of work, putting the body through pain and torture in order to accumulate wealth and possessions, in the end everything is worthless and futile in the midst of birth, old age, sickness, and death. After death, all possessions are given to others in a most senseless and pitiful manner. At such time, there are not even a few good merits for the soul to rely and lean on for the next life. Therefore, such an individual will be condemned into the three evil paths immediately. Ancient sages taught: “A steel tree of a thousand years once again blossom, such a thing is still not bewildering; but once a human body has been lost, ten thousand reincarnations may not return.” Sincere Buddhists should always remember what the Buddha taught: “It is difficult to be reborn as a human being, it is difficult to encounter (meet or learn) the Buddha-dharma; now we have been reborn as a human being and encountered the Buddha-dharma, if we let the time passes by in vain we waste our scarce lifespan.” Thus, the Buddha advised His disciples to cultivate in every minute and every second of the current life. According to the Kayagatasati-Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, cultivation of mindfulness of the body means when walking, a person understands that he is walking; when standing, he understands that he is standing; when sitting, he understands that he is sitting; when lying, he understands that he is lying. He understands accordingly however his body is disposed. As he abides thus diligent, ardent, and resolute, his memories and intentions based on the household life are abandoned. That is how a person develops mindfulness of the body.

The body itself is a very good object in Cultivation and in Meditation. The body regarded as a field which produces good and evil fruit in the future existence. According to Buddhism, in order to produce wholesome fruit, devout Buddhists should put themselves in harmony with Nature and the natural laws which govern the universe. This harmony arises through charity, generosity, love, and wisdom, for they are the causes of unselfishness, sympathy and altruism, compassion and equanimity, humanity and goodwill, renunciation and serenity. The first goal of meditation practices is to realize the true nature of the body and to be non-attached to it. Most people identify themselves with their bodies. However, after a period of time of meditation practices, we will no longer care to think of yourself as a body, we will no longer identify with the body. At that time, we will begin to see the body as it is. It is only a series of physical and mental process, not a unity; and we no longer mistake the superficial for the real. Mindfulness of your body in daily life activities, such as mindfulness of your body while walking, standing, lying, sitting, looking at someone, looking around the environments, bending, stretching, dressing, washing, eating, drinking, chewing, talking, etc. The purpose of mindfulness is to pay attention to your behavior, but not to run after any events.

82. Khẩu Nghiệp

Khẩu nghiệp là một trong tam nghiệp. Hai nghiệp còn lại là thân nghiệp và ý nghiệp. Theo lời Phật dạy thì cái quả báo của khẩu nghiệp còn nhiều hơn quả báo của thân nghiệp và ý nghiệp, vì ý đã khởi lên nhưng chưa bày ra ngoài, chứ còn lời vừa buông ra thì liền được nghe biết ngay. Dùng thân làm ác còn có khi bị ngăn cản, chỉ sợ cái miệng mở ra buông lời vọng ngữ. Ý vừa khởi ác, thân chưa hành động trợ ác, mà miệng đã thốt ngay ra lời hung ác rồi. Cái thân chưa giết hại người mà miệng đã thốt ra lời hăm dọa. Ý vừa muốn chửi rửa hay hủy báng, thân chưa lộ bày ra hành động cử chỉ hung hăng thì cái miệng đã thốt ra lời nguyên rửa, dọa nạt rồi. Miệng chính là cửa ngõ của tất cả oán họa, là tội báo nơi chốn a tỳ địa ngục, là lò thiêu to lớn đốt cháy hết bao nhiêu công đức. Chính vì thế mà cổ nhân thường khuyên đời rằng: “Bệnh tùng khẩu nhập, họa tùng khẩu xuất,” hay bệnh cũng từ nơi cửa miệng mà họa cũng từ nơi cửa miệng. Nói lời ác, ắt sẽ bị ác báo; nói lời thiện, ắt sẽ được thiện báo. Nếu bạn nói tốt người, bạn sẽ được người nói tốt; nếu bạn phỉ báng mạ lỵ người, bạn sẽ bị người phỉ báng mạ lỵ, đó là lẽ tất nhiên, nhân nào quả nấy. Chúng ta phải luôn nhớ rằng “nhân quả báo ứng không sai,” mà từ đó can đảm nhận trách nhiệm sửa sai những việc mình làm bằng cách tu tập hầu từ từ tiêu trừ nghiệp tội, chớ đừng bao giờ trách trời oán người. Khẩu nghiệp rất ư là mãnh liệt. Chúng ta nên biết rằng lời ác còn quá hơn lửa dữ bởi vì lửa dữ chỉ đốt thiêu tất cả tài sản và của báu ở thế gian, trái lại lửa giận ác khẩu chẳng những đốt mất cả Thất Thánh Tài và tất cả công đức xuất thế, mà còn thêm chiêu cảm ác báo về sau này.

Hành Giả Tu Thiền Nên Luôn Nhớ Lời Cổ Đức Dạy về Khẩu Nghiệp. Miệng niệm hồng danh chư Phật cũng như nhả ra châu ngọc, sẽ được quả báo sanh về cõi Trời hay cõi Tịnh Độ của chư Phật. Miệng nói ra lời lành cũng như phun ra mùi hương thơm, ắt sẽ được quả báo mình cũng được người nói tốt lành như vậy. Miệng nói ra lời giáo hóa đúng theo chánh pháp, cũng như phóng ra hào quang ánh sáng phá trừ được cái mê tối cho người và cho mình.

Miệng nói ra lời thành thật cũng như cấp cho người lạnh lụa tốt cho họ được ấm áp thoải mái. Miệng nói ra lời vô ích cũng như nhai nhai mặt cửa, phí sức chứ không ích lợi gì cho mình cho người. Nói cách khác, cái gì không hay không tốt cho người, tốt hơn là đừng nói. Miệng nói ra lời dối trá, cũng như lấy giấy che miệng giếng, ắt sẽ làm hại người đi đường, bước lẫm mà té xuống. Miệng nói ra các lời trêu chọc bất nhã, cũng như cầm gươm đao quơ múa loạn xạ nơi kẻ chợ, thế nào cũng có người bị quơ trúng. Miệng nói ra lời độc ác cũng như phun ra hơi thúí, ắt sẽ bị quả báo mình cũng sẽ bị xấu ác y như các điều mà mình đã thốt ra để làm tổn hại người vậy. Miệng nói ra các lời dơ dáy bẩn thỉu cũng như phun ra dòi tửa, ắt sẽ bị quả báo chịu khổ nơi hai đường ác đạo là địa ngục và súc sanh.

Hành giả tu thiền nên luôn nhớ và phát triển tâm biết sợ và gìn giữ khẩu nghiệp của mình. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng miệng nói ra điều không đâu vô ích cho mình và cho người, như nhai mặt cửa, cây gỗ; chi bằng làm tinh để tỉnh dưỡng tinh thần; nghĩa là khi không có điều hay lẽ thật để nói, thì cách tốt nhất là đừng nên nói gì cả (khẩu đàm vô ích, như tước mộc tiết; bất như mặc dĩ dưỡng khí). Miệng nói lời dối trá, khinh người, như lấy giấy dầy trên miệng giếng; hại kẻ đi đường không thấy té xuống chết. Điều này cũng giống như giăng bẫy giết người vậy (khẩu ngôn khi trá, như mông hảm tỉnh; hành tắc ngộ nhơn). Miệng nói lời trêu ghẹo, trừng giỡn, như múa đao kiếm nơi kẻ chợ, thế nào cũng có người bị thương hay chết (khẩu háo hí ngược, như trạo đao kiếm; hữu thời thương nhơn). Miệng nói lời ác độc, vô luân, như phun hơi thúí; sẽ chịu quả báo xấu ngang bằng với lời mình đã nói cho người. Miệng nói lời dơ dáy, bẩn thỉu, như phun ra dòi tửa; sẽ bị quả báo nơi tam đồ ác đạo từ địa ngục, ngạ quỷ, đến súc sanh (khẩu đạo uế ngữ, như lưu thơ trùng; địa ngục súc sanh chi đạo).

Hành giả tu thiền nên luôn nhớ nếu chưa dứt hẳn nghiệp nơi khẩu thì nên phát triển thiện khẩu nghiệp của mình. Cùng một lời nói mà khiến cho người trọn đời yêu mến mình; cũng cùng một lời nói mà khiến cho người ghét hận, oán thù mình trọn kiếp. Cùng một lời nói mà khiến cho nên nhà nên cửa; cũng cùng một lời nói mà khiến cho tán gia bại sản. Cùng một lời nói mà khiến cho nên giang sơn sự nghiệp; cũng cùng một lời nói mà khiến cho quốc phá gia vong. Miệng nói ra việc lành như phun ra mùi hương thơm; sẽ được cùng tốt y như điều mình khen nói cho người vậy (khẩu thuyết thiện sự, như phún thanh hương; xứng nhơn trường đồng). Miệng thốt ra lời giáo hóa, dạy dỗ cho người, như phóng ra ánh sáng đẹp đẽ, phá trừ hết ngu si, tăm tối của tà ma ngoại đạo (khẩu tuyên lưu giáo hóa, như phóng quang minh, phá nhơn mê ngữ). Miệng thốt ra lời thành thật, như lấy vải lụa quý mà trải ra; bố thí cho người dùng qua cơn lạnh lẽo thiếu thốn (khẩu ngữ thành thật, như thơ bố bạch; thiết tế nhơn dụng). Các bậc Thánh Hiền xưa, lời nói ra như phun châu nhả ngọc, để tiếng thơm muôn đời. Hành giả tu thiền ngày nay, nếu như không nói ra được các lời tốt đẹp ấy, thà là làm thinh, quyết không nói những lời ác độc và vô bổ.

82. Karma of the Mouth

Karma of the mouth is one of the three karmas. The other two are karma of the body and of the mind. The others are karma of the body (thân nghiệp) and karma of thought (ý nghiệp). According to the Buddha's teachings, the karmic consequences of speech karma are much greater than the karmic consequences of the mind and the body karma because when thoughts arise, they are not yet apparent to everyone; however, as soon as words are spoken,

they will be heard immediately. Using the body to commit evil can sometimes be impeded. The thing that should be feared is false words that come out of a mouth. As soon as a wicked thought arises, the body has not supported the evil thought, but the speech had already blurted out vicious slanders. The body hasn't time to kill, but the mind already made the threats, the mind just wanted to insult, belittle, or ridicule someone, the body has not carried out any drastic actions, but the speech is already rampant in its malicious verbal abuse, etc. The mouth is the gate and door to all hatred and revenge; it is the karmic retribution of the Avichi Hell; it is also the great burning oven destroying all of one's virtues and merits. Therefore, ancients always reminded people: "Diseases are from the mouth, and calamities are also from the mouth." If wickedness is spoken, then one will suffer unwholesome karmic retributions; if goodness is spoken, then one will reap the wholesome karmic retributions. If you praise others, you shall be praised. If you insult others, you shall be insulted. It's natural that what you sow is what you reap. We should always remember that the "theory of karmic retributions" is flawless, and then courageously take responsibility by cultivating so karmic transgressions will be eliminated gradually, and never blame Heaven nor blaming others. The evil karma of speech is the mightiest. We must know that evil speech is even more dangerous than fire because fire can only destroy all material possessions and treasures of this world, but the fire of evil speech not only burns all the Seven Treasures of Enlightened beings and all virtues of liberation, but it will also reflect on the evil karma vipaka in the future.

Zen Practitioners Should Always Remember the Ancients and Saintly beings' Teachings about the karma of the mouth. Mouth chanting Buddha Recitation or any Buddha is like excreting precious jewels and gemstones and will have the consequence of being born in Heaven or the Buddhas' Purelands. Mouth speaking good and wholesomely is like praying exquisite fragrances and one will attain all that was said to people. Mouth encouraging, teaching, and aiding people is like emitting beautiful lights, destroying the false and ignorant speech and dark minds for others and for self. Mouth speaking truths and honesty is like using valuable velvets to give warmth to those who are cold. Mouth speaking without benefits for self or others is like chewing on sawdust; it is like so much better to be quiet and save energy. In other words, if you don't have anything nice to say, it is best not to say anything at all. Mouth lying to ridicule others is like using paper as a cover for a well, killing travelers who fall into the well because they were not aware, or setting traps to hurt and murder others. Mouth joking and poking fun is like using words and daggers to wave in the market place, someone is bound to get hurt or die as a result. Mouth speaking wickedness, immorality, and evil is like spitting foul odors and must endure evil consequences equal to what was said. Mouth speaking vulgarly, crudely, and uncleanly is like spitting out worms and maggots and will face the consequences of hell and animal life.

Zen practitioners should always remember to develop the mind to be frightened and then try to guard our speech-karma. Zen practitioners should always remember that mouth speaking without benefits for self or others is like chewing on sawdust; it is so much better to be quiet and save energy. It is to say if you don't have anything nice to say, it is best not to say anything at all. Mouth lying to ridicule others is like using paper as a cover for a well, killing travellers who fall into the well because they were not aware. It is similar to setting traps to hurt and murder others. Mouth joking and poking fun is like using swords and daggers to wave in the market place, someone is bound to get hurt or die as the result. Mouth

speaking of wickedness, immorality, and evil is like spitting foul odors and must endure evil consequences equal to what was said. Mouth speaking vulgarly, foully, uncleanly is like spitting out worms and maggots and will face the consequences of the three evil paths from hells, hungry ghosts to animals.

Zen practitioners should always remember that if we cannot cease our karma of the mouth, we should try to develop the good ones. A saying can lead people to love and respect you for the rest of your life; also a saying can lead people to hate, despise, and become an enemy for an entire life. A saying can lead to a prosperous and successful life; also a saying can lead to the loss of all wealth and possessions. A saying can lead to a greatly enduring nation; also a saying can lead to the loss and devastation of a nation. Mouth speaking good and wholesomely is like spraying exquisite fragrances and one will attain all that was said to people. Mouth encouraging, teaching, and aiding people is like emitting beautiful lights, destroying the false and ignorant speech and dark minds of the devil and false cultivators. Mouth speaking of truths and honesty is like using valuable velvets to give warmth to those who are cold. The spoken words of saints, sages, and enlightened beings of the past were like gems and jewels, leaving behind much love, esteem, and respect from countless people for thousands of years into the future. As for Zen practitioners nowadays, if we cannot speak words like jewels and gems, then it is best to remain quiet, be determined not to toss out words that are wicked and useless.

83. Ý Nghiệp

Ý nghiệp là nghiệp tạo tác bởi ý (nghiệp khởi ra từ nơi ý căn hay hành động của tâm), một trong tam nghiệp thân khẩu ý. So với khẩu nghiệp thì ý nghiệp không mãnh liệt và thù nghịch bằng, vì ý nghĩ chỉ mới phát ra ở trong nội tâm mà thôi chứ chưa lộ bày, tức là chưa thực hiện hành động, cho nên khó lập thành nghiệp hơn là khẩu nghiệp. Ý thức không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng lệ thuộc vào sự liên tục của tâm. Ý thức chẳng những nhận biết cả sáu đối tượng gồm sắc, thanh, hương, vị, xúc và các hiện tượng trong quá khứ, hiện tại và ngay cả vị lai. Ý thức sẽ cùng ta lữ hành từ kiếp này qua kiếp khác, trong khi năm thức trước chỉ là những tâm tạm thời. Ý thức còn là một trong năm uẩn.

Hành Giả Tu Thiền Nên Luôn Nhớ Mặc Dấu Tâm Nầy Vô Thường Nhưng Tâm Nầy là Nhân Tố Chính Đã Xô Đẩy Chúng ta Lăn Trôi Trong Tam Đồ Lục Đạo, và cũng Chính Tâm Nầy sẽ đưa chúng ta trở về Niết Bàn. Thân ta vô thường, tâm ta cũng vô thường. Tâm vô thường còn mau lẹ hơn cả thân. Tâm chúng ta thay đổi từng giây, từng phút theo với ngoại cảnh, vui đó rồi buồn đó, cười đó rồi khóc đó, hạnh phúc đó rồi khổ đau đó. Có người cho rằng luận thuyết “Thân Tâm Vô Thường” của đạo Phật phải chăng vô tình gieo vào lòng mọi người quan niệm chán đời, thối chí. Nếu thân và tâm cũng như sự vật đều vô thường như vậy thì chẳng nên làm gì cả, vì nếu có làm thành sự nghiệp lớn lao cũng không đi đến đâu. Mới nghe tưởng chừng như phần nào có lý, kỳ thật nó không có lý chút nào. Khi thuyết giảng về thuyết này, Đức Phật không muốn làm nản chí một ai, mà Ngài chỉ muốn cảnh tỉnh đệ tử của Ngài về một chân lý. Phật tử chơn thuần khi hiểu được lẽ vô thường sẽ giữ bình tĩnh, tâm không loạn động trước cảnh đổi thay đột ngột. Biết được lẽ vô thường mới giữ được tâm an, mới cố gắng làm những điều lành và mạnh bạo gạt bỏ những điều ác, cương quyết làm, dám

hy sinh tài sản, dám tận tụy đóng góp vào việc công ích cho hạnh phúc của mình và của người.

83. Karma of the Mind

The function of mind or thought, one of the three kinds of karma (thought, word, and deed). Compared to the karma of the mouth, karma of the mind is difficult to establish, thought has just risen within the mind but has not take appearance, or become action; therefore, transgressions have not formed. Vijnanas does not depend on any of the five sense faculties, but on the immediately preceding continuum of mind. Mental consciousness apprehends not only objects (form, sound, taste, smell, touch) in the present time, but it also apprehends objects in the past and imagines objects even in the future. Mental consciousness will go with us from one life to another, while the first five consciousnesses are our temporary minds. Consciousness is also one of the five skandhas.

Zen Practitioners should always Remember that this Mind is Impermanent, but this Mind itself is the Main Factor that causes us to Drift in the Samsara, and it is this Mind that helps us return to the Nirvana. Not only our body is changeable, but also our mind. It changes more rapidly than the body, it changes every second, every minute according to the environment. We are cheerful a few minutes before and sad a few minutes later, laughing then crying, happiness then sorrow. Some people wonder why Buddhism always emphasizes the theory of impermanence? Does it want to spread in the human mind the seed of disheartenment, and discourage? In their view, if things are changeable, we do not need to do anything, because if we attain a great achievement, we cannot keep it. This type of reasoning, a first, appears partly logical, but in reality, it is not at all. When the Buddha preached about impermanence, He did not want to discourage anyone, but warning his disciples about the truth. A true Buddhist has to work hard for his own well being and also for the society's. Although he knows that he is facing the changing reality, he always keeps himself calm. He must refrain from harming others, in contrast, strive to perform good deeds for the benefit and happiness of others.

84. Thiên và Thân-Khẩu-Ý

Hành giả tu thiền nên luôn nhớ phải tu cả Thân lẫn Tâm. Thân và Tâm có sự liên hệ khá chặt chẽ và phức tạp. Khi tâm thật sự thanh sạch và các yếu tố giác ngộ đầy đủ sẽ đem lại hiệu quả thật lớn lao đối với hệ thống tuần hoàn trong thân. Từ đó lục phủ ngũ tạng được gội rửa và trở nên trong sạch. Tâm trở nên nhẹ nhàng linh hoạt, thân cũng khoan khoái, nhẹ nhàng và dễ chịu như lơ lửng trên không trung. Đối với hành giả tu thiền, trong tu tập, sự thu thúc là một phương pháp có hiệu quả trong việc điều hòa thân tâm và ngăn chặn phiền não. Thu thúc không có nghĩa là thân mình tê liệt hay câm điếc, mà là canh chừng, phòng ngừa các giác quan đừng để tâm chạy khỏi các cửa đó mà trở nên thiếu chánh niệm. Trong sự liên hệ giữa thân và tâm thì chánh niệm của tâm đóng một vai trò chủ động trong việc thu thúc lục căn. Khi tâm chánh niệm trong từng sát na thì tâm không bị lôi cuốn vào tham lam, sân hận và si mê; và khổ đau phiền não sẽ không có cơ hội khởi lên. Trong khi tu tập hay tích cực thiền quán, chúng ta phải cố gắng giữ hạnh thu thúc, vì sự thúc liễm nơi thân đồng nghĩa với

sự an lạc nơi tâm. Trong khi tu tập, thân chúng ta có mắt nhưng phải làm mù. Trong khi đi, mắt phải nhìn xuống đất, không tò mò hay nhìn đây nhìn kia khiến tâm bị phân tán. Chúng ta có tai nhưng phải làm như điếc. Khi nghe tiếng động, không nên để ý đến tiếng động, không nên để ý xem coi nó là tiếng động gì. Không phán đoán, đánh giá, phân tích hay phân biệt âm thanh. Phải bỏ qua và làm như không biết gì đến tiếng động. Dù học rộng biết nhiều hay đọc nhiều sách vở cũng như biết qua nhiều phương pháp tu tập, hay dù thông minh thế mấy, trong khi tu tập, chúng ta phải bỏ qua một bên hết những kiến thức này. Hãy làm như mình không biết gì và không nói gì về những điều mình biết. Hành giả tu thiền chân thuần phải luôn thấy rằng cả thân lẫn tâm này đều vô thường nên không cố gì chúng ta phải luyến chấp vào chúng để tiếp tục lăn trôi trong luân hồi sanh tử. Có một số người muốn có hình tướng tu hành bằng cách cạo tóc nhuộm áo để trở thành Tăng hay Ni, nhưng tâm không tìm cầu giác ngộ, mà chỉ cầu danh, cầu lợi, cầu tài, vân vân như thường tình thế tục. Tu hành theo kiểu này là hoàn toàn trái ngược với những lời giáo huấn của Đức Phật, và tốt hơn hết là nên tiếp tục sống đời cư sĩ tại gia. Ý thức và tất cả kinh nghiệm của chúng ta phụ thuộc vào thân xác; như vậy thân và tâm trong một ý nghĩa nào đó không thể tách rời. Tuy nhiên, tâm thức của con người tự nó có một năng lực riêng và có thể khiến cho người ta thăng hoa thông qua tu tập thiền định, hay rèn luyện tâm thức. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng tâm có thể ảnh hưởng lớn đến sự thay đổi của thân. Nói tóm lại, tu là phải tu cả thân lẫn tâm. Đối với phàm phu, nơi thân, chúng ta chẳng những không phóng sanh cứu mạng, mà ngược lại còn tiếp tục sát sanh hại mạng nữa, chẳng hạn như đi câu hay săn bắn, vân vân. Chúng ta chẳng những không bố thí cúng dường, mà ngược lại còn lại tiếp tục ích kỷ, keo kiệt, trộm cắp nữa. Nói chi đến tiền bạc, đồ vật trong chùa như gạo, dầu ăn, tương, dấm, muối, vân vân mình đều phải trân quý, không được lãng phí bữa bãi. Thậm chí đến cây viết hay trang giấy mình cũng phải được xử dụng một cách cẩn trọng, vì chúng là tiền của của đàn na tín thí có đạo tâm. Hành giả tu thiền, nếu chưa dứt hẳn được nghiệp, lúc nào cũng phải cẩn thận, nếu chẳng biết tiết phước thì làm tiêu hao đi rất nhiều phước đức mà mình đã vun bồi. Chúng ta chẳng những không đoan trang, chánh hạnh, mà ngược lại còn tiếp tục tà dâm tà hạnh nữa.

Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng nếu chưa dứt hẳn được chư nghiệp thì ít nhất phải đoạn trừ ba nghiệp nơi thân, là không được sát sanh, không được trộm cắp, không được tà dâm. Đừng quá trau tría cái túi da hôi hám này bằng cách kiếm tìm đồ ăn để nuôi nó, và cố gắng làm cho nó trở nên hấp dẫn. Hành Giả Tu Thiền Không nên Tạo tác Bốn Nghiệp Nơi Khẩu. Thói thường, phàm phu chúng ta chẳng những không nói lời ngay thẳng chơn thật, mà ngược lại luôn nói lời dối láo. Người tu Phật cần phải chân thật, nhất cử nhất động, nhất ngôn nhất hành. Chứ không như thường tình thế tục, lúc thật lúc giả (có lúc nói thật mà cũng có lúc nói dối). Người tu Phật lúc nào cũng phải nói thật, làm chuyện thật, không được nói dối. Mỗi mỗi ý niệm đều phải cố gắng bỏ đi điều lầm lỗi; phải cố gắng loại bỏ tập khí và sám hối tội lỗi mình đã gây tạo từ vô lượng kiếp. Chúng ta không nói lời hòa giải êm ái, mà ngược lại luôn nói lưỡi hai chiều hay nói lời xấu ác làm tổn hại đến người khác. Hơn nữa, nhất cử nhất động, nhất ngôn nhất hành, mình không nên làm tổn hại đến người khác. Khi nói thì phải nói lời đức độ; không được nói lời thù dật, dối trá, ác ôn, hoặc nói lưỡi hai chiều. Chúng ta chẳng những không nói lời ôn hòa hiền dịu, mà ngược lại luôn nói lời hung ác như chửi rủa hay sỉ vả. Chúng ta không nói lời chánh lý đúng đắn, mà ngược lại luôn nói lời vô tích sự. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng nếu chưa dứt hẳn được chư nghiệp thì ít nhất phải đoạn trừ bốn nghiệp nơi miệng là không nói dối, không nói lời đâm thọc, không

chửi rủa, không nói lời vô tích sự. Hành Giả Tu Thiền Không nên Tạo tác Ba Nghiệp Nơi Ý. Thói thường, phàm phu chúng ta chẳng những không chịu thiếu dục tri túc, mà ngược lại còn khởi tâm tham lam và ganh ghét. Chúng ta chẳng những không chịu nhu hòa nhẫn nhục; mà lại còn luôn sanh khởi các niềm sân hận xấu ác. Chúng ta chẳng những không tin luật luân hồi nhân quả; mà ngược lại còn bám víu vào sự ngu tối si mê, không chịu thân cận các bậc thiện hữu tri thức để học hỏi đạo pháp và tu hành. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng nếu chưa dứt hẳn được chư nghiệp thì ít nhất phải đoạn trừ ba nghiệp nơi ý là không ganh ghét, không xấu ác, và không bất tín.

Đức Phật dạy: “Từ bấy lâu nay, tâm của con người bị tham, sân, si làm nhiễm ô. Những bợn nhơ tinh thần làm cho tâm của chúng sanh ô nhiễm.” Lối sống của người Phật tử, nhất là hành giả tu thiền là một tiến trình tích cực thanh lọc thân, khẩu, ý. Đó là tự trau dồi và tự thanh lọc để đi đến kết quả tự chứng. Điều nhấn mạnh ở đây là kết quả do sự thực nghiệm chứ không phải do tranh luận triết học. Do đó, hành giả phải thực tập thiền hằng ngày. Chúng ta phải hành xử như gà mái ấp trứng; vì cho tới bây giờ chúng ta chỉ luôn chạy vòng vòng như một con chuột bạch trong cái lồng quay vậy thôi. Đức Phật cũng dạy: “Chúng sanh do mười điều mà thành thiện, cũng do mười điều mà thành ác. Mười điều ấy là gì? Thân có ba, miệng có bốn, và ý có ba. Thân có ba là: Giết hại, trộm cắp, dâm dục. Lưỡi có bốn là: Nói lưỡi hai chiều, nói lời độc ác, nói lời dối trá, nói ba hoa. Ý có ba là: Tật đố, sân hận, ngu si. Mười điều ấy không phù hợp với con đường của bậc Thánh, gọi là hành vi ác. Nếu mười điều ác này được chấm dứt thì gọi là mười điều thiện.” Chúng ta lắm cứ tưởng chính cái thân, khẩu, ý này đã trói buộc chúng ta vào luân hồi sanh tử. Kỳ thật, cái đích thực trói buộc chúng ta vào luân hồi sanh tử là tham, sân và si. Tuy nhiên, điều đáng nói ở đây là chính thân, khẩu và ý cam tâm làm nô lệ cho tham sân si. Thân khẩu ý chính là ba cửa phương tiện tạo tác ác nghiệp. Nơi thân có ba, nơi khẩu có bốn, và nơi ý có ba. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ ba bất thiện nghiệp nơi thân cần phải tránh là sát sanh, trộm cắp và tà dâm. Bốn bất thiện nghiệp nơi khẩu cần phải tránh là nói dối, nói lưỡi hai chiều, nói lời hung ác, và nói lời thiêu dệt. Và ba bất thiện nghiệp nơi ý là tham, sân và si. Nếu tránh được mười ác nghiệp này chúng ta sẽ không phải gặt những hậu quả xấu cho kiếp này hay nhiều kiếp sau nữa. Phật tử chân thuần phải luôn nên nhớ lời Phật dạy: “Chớ khinh điều ác nhỏ, cho rằng ‘chẳng đưa lại quả báo cho ta.’ Phải biết giọt nước nhỏ lâu ngày cũng làm đầy bình. Kẻ ngu phu sở dĩ đầy tội ác bởi chứa dồn từng khi ít mà nên (Dhammapada 121). Chẳng phải bay lên không trung, chẳng phải lặn xuống đáy bể, chẳng phải chui vào hang sâu núi thẳm, dù tìm khắp thế gian này, chẳng có nơi nào trốn khỏi ác nghiệp đã gây (Dhammapada 127). Khi nghiệp ác chưa thành thực, kẻ ác cho là vui, đến khi nghiệp ác thành thực kẻ ác mới hay là ác (Dhammapada 119). Nếu đã lỡ làm ác chớ nên thương làm hoài, chớ vui làm việc ác; hãy chứa ác như đinh thọt khỗ (Dhammapada 117). Chớ nên khinh điều lành nhỏ, cho rằng ‘chẳng đưa lại quả báo cho ta.’ Phải biết giọt nước nhỏ lâu ngày cũng làm đầy bình. Kẻ trí sở dĩ toàn thiện bởi chứa dồn từng khi ít mà nên (Dhammapada 122). Khi nghiệp lành chưa thành thực, người lành cho là khổ, đến khi nghiệp lành thành thực, người lành mới biết là lành (Dhammapada 120). Hãy gấp rút làm lành, chế chỉ tâm tội ác. Hãy biếng nhác việc lành giờ phút nào thì tâm ưa chuyện ác giờ phút nấy (Dhammapada 116). Nếu đã làm việc lành hãy nên thường làm mãi, nên vui làm việc lành; hãy chứa lành như đinh thọt khỗ (Dhammapada 118).”

84. Zen and Body-Mouth-Mind

Zen Practitioners should always remember to cultivate both the body and the mind. Both the body and the mind are intricately connected. When the mind is really pure and suffused with the factors of enlightenment, this has a tremendous effect on the circulatory system. Then the body becomes luminous, and perceptions are heightened. The mind becomes light and agile, as does the body, which sometimes feels as if it is floating in the air. To Zen cultivators, the practice of restraint is an effective way of moderating the body and mind and preventing the attack of afflictions. Restraint does not mean that our body becoming numb, deaf or dumb. It means guarding each sense door so that the mind does not run out through it into fancies and thoughts. In the relationship between the body and the mind, mindfulness of the mind plays a crucial role in restraining the arising of the six sense organs. When we are mindful in each moment, the mind is held back from falling into a state where greed, hatred and delusion may erupt; and sufferings and afflictions will have no opportunity to arise. During the process of cultivation or an intensive meditation retreat, we must try to restraint our body because the restraint in the body means the peace and joy in the mind. During the process of cultivation, our eyes must act like a blind person even though we may possess complete sight. When walking, we should walk about with lowered eyelids, incuriously, to keep the mind from scattering. Even though we have ears but we must act like a deaf person, not reflecting, commenting upon, nor judging the sounds we may hear. We should pretend not quite to understand sounds and should not listen for them. Even though we have a great deal of learning, may have read a tremendous amount of meditation methods, and even though we are extremely intelligent, during actual practice, we should put away all this knowledge. We should act like we know nothing and at the same time we should not talk anything about what we know. Devout Zen practitioners should always see that both body and mind are impermanent, so there is no reason for us to continue to attach to them and continue to float in the cycle of birth and death. There are people who have the appearance of true cultivators by becoming a monk or nun, but their minds are not determined to find enlightenment but instead they yearn for fame, notoriety, wealth, etc just like everyone in the secular life. Thus, cultivating in this way is entirely contradictory to the Buddha's teachings and one is better off remaining in the secular life and be a genuine lay Buddhist. Our mental consciousness and all experiences are contingent upon our body; therefore, the human mind and the human body are in some sense cannot be separated. However, the human mind itself has its own power which can help to better human beings through cultivation of meditation. Devout Buddhists should always remember that the human mind can greatly effect any physical changes. In short, we must cultivate both the body and the mind. For ordinary people, we do not free trapped animals; but, in contrast, we continue to kill and murder innocent creatures, such as fishing, hunting, etc. We do not give, donate, or make offerings; but, in contrast, we continue to be selfish, stingy, and stealing from others. In the monastery, we must be thrifty with all materials such as rice, oil, soysauce, vinegar, salt, and so on. We should cherish them and not let them spoil and go to waste. Even a sheet of paper or a pen should be carefully utilized, because they are all bought from the money offered by sincere followers. Zen practitioners, if we cannot cease our karma, we should always be careful in this and if we do not cherish our

blessings, all our merit and virtue will leak out. We do not behave properly and honorably; but, in contrast, we continue to commit sexual misconduct or sexual promiscuity.

Zen practitioners should always remember that we cannot cease our karma, with our body, we should not kill, steal, commit sexual misconduct. We should not always be caring too much about our stinking skinbag by finding good things to feed it in every thought, and trying to make it more attractive in every thought. Zen Practitioners Should Not Create the Four Karmas of the Mouth. Usually, we, ordinary people, do not speak the truth; but, in contrast, we continue to lie and speak falsely. Buddhist cultivators should bring forth to a true mind. In every move we make and every word we say, we should aim to be true. Do not be like worldly people, sometime to be true and other time to be false (sometimes telling the truth and sometimes telling lies). Buddhist cultivators must always speak truthfully, do true deeds, and not tell lies. In every thought, we must get rid of our own faults. We must try our best to eliminate the bad habits we had formed since limitless eons in the past and repent of the offenses created in limitless eons. We do not speak soothingly and comfortably; but, in contrast, we continue to speak wickedly and use a double-tongue to cause other harm and disadvantages. Moreover, in every move and every word, we must not harm anyone else. We should guard the virtue of our mouth, not speaking frivolous words, untruthful words, harsh words, or words which cause disharmony. We do not speak kind and wholesome words; but, in contrast, we continue to speak wicked and unwholesome words, i.e., insulting or cursing others. We do not speak words that are in accordance with the dharma; but, in contrast, we continue to speak ambiguous talks. Zen practitioners should always remember that we cannot cease our karma, with our mouth, we should not lie, should not exaggerate, should not use wicked and unwholesome words, and should not have ambiguous talk. Zen Practitioners Should Not Create three Karmas of the Mind. Usually, we, ordinary people, do not know how to desire less and when is enough; but we continue to be greedy and covetous. We do not have peace and tolerance toward others; but, in contrast, we continue to be malicious and to have hatred. We do not believe in the Law of Causes and Effects, but in contrast we continue to attach to our ignorance, and refuse to be near good knowledgeable advisors in order to learn and cultivate the proper dharma. Zen practitioners should always remember that we cannot cease our karma, with our mouth, we should not to be covetous, not to be malicious, and not to be unbelief.

The Buddha pointed out: “For a long time has man’s mind been defiled by greed, hatred and delusion. Mental defilements make beings impure; mental cleansing purifies them.” The Buddhist way of life, especially that of Zen practitioners, is an intense process of cleansing one’s action, speech, and thought. It is self-development and self-purification resulting in self-realization. The emphasis is on practical results and not on philosophical speculation or logical abstraction. Hence Zen practitioners need to practice meditation on a daily basis. We need to behave like the hen on her eggs; for we have been most of the time behaving like a little white mouse in the revolving cage. The Buddha also said: “Living beings may perform ten good practices or ten evil practices. What are the ten? Three are three of the Body, four are of the Mouth and the last three are of the Mind. The three of the Body are killing, stealing and lust. The four of the mouth are double-tongued speech (duplicitous speech), harsh speech, lies, and irresponsible speech. The three of the Mind are jealousy, hatred, and stupidity. Thus, these ten are not in accordance (consistent) with the Holy Way and are called

ten evil practices. To put an end to these evils is to perform the ten good practices.” We mistakenly think that what binds us in Samsara are our bodies, speeches, and minds. As a matter of fact, they are not. What really binds us in Samsara are desire, hatred and ignorance. However, what is worth to say here is that our body, mouth, and mind are willing to serve “desire, hatred and ignorance” as slaves. Our body, mouth and mind are the three doors or means of action. They are three unwholesome actions of the body, four of the speech, and three of the mind. Devout Buddhists should always remember that the three unwholesome actions of body that are to be avoided are killing, stealing and sexual misconduct. The four unwholesome actions of speech that are to be avoided are lying, slander, harsh speech and malicious gossip. The three unwholesome actions of the mind that are to be avoided are greed, anger, and delusion. By avoiding these ten unwholesome actions, we will avoid reaping bad results in this life or the next lives. Devout Buddhists should always remember the Buddha’s teachings: “Do not disregard small good, saying, ‘it will not matter to me.’ Do not disregard small evil, saying, ‘it will not matter to me.’ By the falling of drop by drop, a water-jar is filled; likewise, the fool becomes full of evil, even if he gathers it little by little (Dhammapada 121). Neither in the sky, nor in mid-ocean, nor in mountain cave, nowhere on earth where one can escape from the consequences of his evil deeds (Dhammapada 127).” Even an evil-doer sees good as long as evil deed has not yet ripened; but when his evil deed has ripened, then he sees the evil results (Dhammapada 119). If a person commits evil, let him not do it again and again; he should not rejoice therein, sorrow is the outcome of evil (Dhammapada 117). Even by the falling of drop by drop, a water-jar is filled; likewise, the wise man, gathers his merit little by little (Dhammapada 122). Even a good person sees evil as long as his good deed has not yet ripened; but when his good deed has ripened, then he sees the good results (Dhammapada 120). Let’s hasten up to do good. Let’s restrain our minds from evil thoughts, for the minds of those who are slow in doing good actions delight in evil (Dhammapada 116). If a person does a meritorious deed, he should do it habitually, he should find pleasures therein, happiness is the outcome of merit (Dhammapada 118).”

85. Thiền và Mười Bốn Tâm Sở Bất Thiện

Tâm của chúng ta ảnh hưởng một cách rộng lớn và sâu xa đến thân. Nếu chúng ta để tâm buông lung, tự do chạy theo những duyên trần cũng như những tư tưởng nhiễm ô, thì nó có thể gây ra những tai hại không lường được. Con đường tu tập của người Phật tử là con đường chiến tranh giữa các tâm sở thiện và các tâm sở ác. Và hầu như lúc nào các tâm sở ác cũng luôn tấn công người tu hành thuần thành. Theo Vi Diệu Pháp, có mười bốn tâm sở bất thiện mà hành giả tu thiền luôn phải quan sát. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng nếu chúng ta biết gom tâm mạnh mẽ vào những tư tưởng chân chánh, với cách hành xử chân chánh, thì thành quả mà tâm có thể đạt được cũng thật vô cùng rộng lớn và sâu xa. **Thứ nhất là “Tâm Si”**. Si hay moha đồng nghĩa với vô minh. Bản chất của nó là làm cho tinh thần chúng ta mù quáng hay chẳng biết gì. Nhiệm vụ của nó là làm cho chúng ta không thấu suốt được bản chất thật của sự vật. Nó hiện đến khi chúng ta không có chánh kiến. Nó chính là gốc rễ của tất cả những nghiệp bất thiện. Vô minh là nhìn mọi sự mọi vật không đúng như thật. Không hiểu sự

thật về cuộc đời. Chừng nào mà chúng ta không phát triển tâm mình để đạt được trí tuệ chừng đó chúng ta vẫn vô minh về bản chất đúng của sự vật. **Thứ nhì là “Tâm Vô Tâm”**. Tự mình không biết xấu hổ khi thân làm việc xằng bậy, khi khẩu nói chuyện xằng bậy. Hành giả tu thiền phải biết kiểm soát thân-khẩu-ý, không cho chúng buông lung phóng túng, muốn làm gì thì làm, muốn nói gì thì nói, hoặc muốn nghĩ gì thì nghĩ nữa. **Thứ ba là “Tâm Vô Quý”**. Vô quý là không biết hổ thẹn với người khi thân khẩu làm và nói chuyện xằng bậy. Vô quý xảy ra khi chúng ta thiếu tự trọng chính mình và thiếu kính trọng người. **Thứ tư là “Tâm Phóng Dật”**. Đặc tánh của phóng dật là không tỉnh lặng hay không thức liễm thân tâm, như mặt nước bị gió lay động. Nhiệm vụ của phóng dật là làm cho tâm buông lung, như gió thổi phướn động. Nguyên nhân gần đưa tới bất phóng dật là vì tâm thiếu sự chăm chú khôn ngoan. **Thứ năm là “Tâm Tham”**. Tham là căn bất thiện đầu tiên che đậy lòng tham tự kỷ, sự ao ước, luyến ái và chấp trước. Tánh của nó là bám víu vào một sự vật nào đó hay tham lam đắm nhiễm những gì nó ưa thích. Nghiệp dụng của nó là sự bám chặt, như thịt bám chặt vào chảo. Nó hiện lên áp chế khi chúng ta không chịu buông bỏ. Nguyên nhân gần đưa đến tham là vì chúng ta chỉ thấy sự hưởng thụ trong sự việc. **Thứ sáu là “Tâm Tà Kiến”**. Tà kiến là thấy sự vật một cách sai lầm. Tánh và nghiệp dụng của nó là giải thích sai lầm mà cho là đúng. Nguyên nhân gần của nó là không chịu tin theo tứ diệu đế. Không thừa nhận nhân quả, không theo Phật pháp, một trong ngũ kiến và thập ác. Tà kiến này khởi lên từ quan niệm lầm lẫn về bản chất thật của sự hiện hữu. Trong thời Đức Phật còn tại thế, có ít nhất là 62 tà kiến ngoại đạo. Phật giáo nhấn mạnh trên thuyết nhân quả. Hiểu được thuyết nhân quả là đã giải được phần lớn câu hỏi về nguồn gốc của khổ đau phiền não. Không hiểu hay không chịu hiểu thuyết nhân quả là một loại tà kiến trong Phật giáo. Theo Đức Phật, chúng sanh phải chịu đựng khổ đau phiền não vì tham lam, sân hận và si mê, và nguyên nhân của những điều độc hại này chẳng những là vô minh mà còn do tà kiến nữa. **Thứ bảy là “Tâm Ngã Mạn”**. Tánh của tâm sở này là cao ngạo, ỷ tài ỷ thế của mình mà khinh dễ hay ngạo mạn người. Nó được coi như là tánh điên rồ. **Thứ tám là “Tâm Sân Hận”**. Tánh của tâm sở này là ghét hay không ưa những cảnh trái nghịch. Nghiệp dụng của nó là tự bành trướng và đốt cháy thân tâm của chính nó. Do bởi không tác ý như lý mà sân hận phát sanh, khi sân hận phát sanh nếu không được ngăn chặn sự sinh sôi nảy nở của nó, nó sẽ làm cho tâm chúng ta cùn nhụt và che lấp mất trí tuệ của chúng ta. Sân hận làm méo mó tâm và các tâm sở của nó, vì vậy nó cản trở sự tỉnh giác và đóng mất cửa giải thoát. Tâm sân hận làm hạn hẹp con đường tu tập và đóng cửa giải thoát của chúng ta, trong khi tâm từ mở rộng đường tu và lối giải thoát cho mình. Tâm sân hận đem đến sự nuối tiếc ân hận; trong khi tâm từ mang đến an lạc. Tâm sân hận khuấy động; tâm từ làm lắng dịu và tỉnh lặng. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng ‘không có bất hạnh nào tệ hại hơn sân hận’, và chỉ có tâm từ mới chẳng những là chất liệu giải độc hữu hiệu nhất để tiêu trừ tâm sân hận cho chính mình, mà còn là phương thuốc công hiệu nhất giúp giải trừ tâm sân hận của những ai nóng nảy và phiền giận mình. Hành giả tu thiền nên luôn trau dồi tâm từ bằng cách suy niệm về những hiểm họa do lòng sân hận gây nên và những lợi ích của một cái tâm không hận thù. **Thứ chín là “Tâm Tật Đố hay Ganh Ty”**. Tánh của tật đố hay ganh ty là ganh ghét đố kỵ những gì mà người ta hơn mình hay sự thành công của người khác. Nguyên nhân đưa đến tật đố là không muốn thấy sự thành công của người khác. Ganh ty là một tật xấu mà hầu như mọi người trong xã hội đều mắc phải. Con người có tâm ganh ty không cảm nghe được hạnh phúc khi người khác tiến bộ hay thành công; trái lại, người ấy cảm thấy thích thú khi có ai bị thất bại và rủi ro. Hành giả

tu thiền nên luôn thiền quán về vô thường trên vạn hữu. Một khi chúng ta đã thấy được đặc tính vô thường, rỗng không của mọi vật, chúng ta không có gì để chấp trước nữa, do đó chúng ta có thể loại trừ được cái tâm ganh ghét và đố kỵ. Ngược lại, chúng ta có thể trau dồi đức hạnh hoan hỷ với trạng thái an lành, hạnh phúc và tiến bộ của người khác. Một khi chúng ta vui được với niềm vui của người khác, thì tâm chúng ta sẽ trở nên trong sạch, tinh khiết và cao cả hơn. **Thứ mười là “Tâm Bỏ Xan Tham”**. Tánh của xan tham hay bỏ xan là muốn che dấu sự thành công hay thịnh vượng của mình vì không muốn chia sẻ với người khác. Người tu thiền nên luôn nhớ rằng bố thí là một trong mười khí giới của Bồ Tát, vì bố thí có thể diệt trừ tất cả xan tham. Chư Bồ Tát an trụ nơi pháp này thời có thể diệt trừ những phiền não, kiết sử đã chứa nhóm từ lâu của tất cả chúng sanh. **Thứ mười một là “Tâm Lo Âu”**. Lo âu khi làm điều sai phạm. Người tu thiền phải nên luôn nhớ rằng, lo lắng và khổ sở là hai thứ độc hại sinh đôi. Chúng cùng hiện hữu trên thế gian này. Hễ bạn lo lắng là bạn khổ sở, và ngược lại; hễ bạn khổ sở là bạn lo lắng. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng lo lắng là do chính tâm mình tạo ra, chứ không do thứ nào khác. Chúng ta tạo chúng trong tâm mình vì chúng ta không hiểu được nguy cơ của sự luyến chấp và những cảm giác vị kỷ. Muốn hàng phục những trở ngại này chúng ta phải cố gắng quán sát và huấn luyện tâm, vì một cái tâm không được huấn luyện (tán loạn) chính là nguyên nhân chủ yếu của mọi trở ngại, kể cả lo lắng và khổ sở. Điều quan trọng là phải luôn có một cười cho chính mình và cho tha nhân trong bất cứ tình huống nào. Đức Phật dạy: “Lo âu chỉ khởi lên nơi những kẻ ngu muội, chứ không khởi lên nơi những người khôn ngoan.” Lo âu chỉ là một trạng thái tâm không hơn không kém. Chính những tư tưởng tiêu cực hay bất thiện sản sanh ra lo lắng khổ sở, trong khi những tư tưởng tích cực hay thiện lành sản sanh ra hạnh phúc và an lạc. **Thứ mười hai là “Tâm Hôn Trầm”**. Tánh của hôn trầm là làm cho tâm trí mờ mịt không sáng suốt. Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” trạng thái hôn trầm hay rã rượi hay trạng thái bệnh hoạn của tâm và các tâm sở. Nó không phải như một số người có khuynh hướng nghĩ là trạng thái uể oải mệt mỏi của thân; vì ngay cả các bậc A La Hán và các bậc Toàn Giác, những vị đã đoạn trừ hoàn toàn sự rã rượi hôn trầm này vẫn phải chịu sự mệt mỏi nơi thân. Trạng thái hôn trầm cũng giống như bơ đặc không thể trét được. Hôn trầm làm cho tâm chúng ta cứng nhắc và trở lì, vì thế nhiệt tâm và tinh thần của hành giả đối với việc hành thiền bị lơ là, hành giả trở nên lười biếng và bệnh hoạn về tinh thần. Trạng thái uể oải này thường dẫn đến sự lười biếng càng lúc càng tệ hơn, cho đến cuối cùng biến thành một trạng thái lãnh đạm trở lì. **Thứ mười ba là “Tâm Thụy Miên”**. Tánh của thụy miên là buồn ngủ hay gục gặt làm cho tâm trí mờ mịt không thể quán tưởng được. Khi hành thiền, thỉnh thoảng trạng thái tâm của hành giả rơi vào một vùng nặng nề tối ám (mê mờ) và buồn ngủ, đây là vọng chướng hôn trầm. Sự ngủ nghỉ cũng là một chướng ngại che lấp mất tâm thức không cho chúng ta tiến gần đến thiện pháp được. **Thứ mười bốn là “Tâm Hoài Nghi”**. Hoài nghi có nghĩa là hoài nghi về mặt tinh thần. Theo quan điểm Phật giáo thì hoài nghi là thiếu khả năng tin tưởng nơi Phật, Pháp, Tăng. Nghi ngờ là chuyện tự nhiên. Mọi người đều bắt đầu với sự nghi ngờ. Chúng ta sẽ học được ở sự hoài nghi nhiều điều lợi lạc. Điều quan trọng là đừng đồng hóa mình với sự hoài nghi. Nghĩa là đừng chụp lấy nó, đừng bám víu vào nó. Dính mắc và hoài nghi sẽ khiến chúng ta rơi vào vòng lẩn quẩn. Thay vào đó, hãy dùng thiền quán để theo dõi toàn thể tiến trình của hoài nghi, của sự băn khoăn. Hãy nhìn xem ai đang hoài nghi. Hoài nghi đến và đi như thế nào. Làm được như vậy, chúng ta sẽ không còn là nạn nhân của sự hoài nghi nữa. Chúng ta sẽ vượt ra khỏi sự nghi ngờ và tâm chúng ta sẽ

yên tĩnh. Lúc bấy giờ chúng ta sẽ thấy mọi chuyện đến và đi một cách rõ ràng. Tóm lại, hãy để cho mọi sự bám víu, dính mắc của chúng ta trôi đi; chú tâm quan sát sự nghi ngờ; đó là cách hiệu quả nhất để chấm dứt hoài nghi. Chỉ cần đơn thuần chú tâm quan sát hoài nghi, hoài nghi sẽ biết mất.

85. Zen and Fourteen Unwholesome Factors

Our mind tremendously and profoundly influences and affects the body. If we allow it to function freely to external conditions, it can cause unmeasurable disasters. The path of cultivation of any Buddhist is a war between wholesome and unwholesome mental states. And most of the time, unwholesome mental factors keep attacking any devout Buddhists. According to The Abhidharma, there are fourteen unwholesome factors that Zen practitioners should always observe. Zen practitioners should always remember that if we know how to concentrate on thoughts with right understanding and right behavior, the effects that the mind can produce are immense and profound too. ***The first unwholesome mind is the mind of ignorance.*** Delusion or moha is a synonym for avijja, ignorance. Its characteristic is mental blindness or unknowing. Its function is non-penetration, or concealment of the real nature of the object. It is manifested as the absence of right understanding or as mental darkness. Its proximate cause is unwise attention. It should be seen as the root of all that is unwholesome. Ignorance is not seeing things as they really are. It is failing to understand the truth about life. As long as we have not develop our minds to obtain wisdom, we remain ignorant of the true nature of things. ***The second unwholesome mind is the mind of shamelessness.*** Shamelessness is the absence of disgust at bodily and verbal misconduct. Zen practitioners should control their body-speech-mind, not letting them go at will. ***The third unwholesome mind is the mind of fearlessness of wrong doing.*** Moral recklessness is the absence of dread on account of bodily and verbal misconduct. This happens due to lack of respect for self and others. ***The fourth unwholesome mind is the mind of restlessness.*** It has the characteristic of disquietude, like water whipped up by the wind. Its function is to make the mind unsteady, as wind makes the banner ripple. It is manifested as turmoil. Its proximate cause is unwise attention to mental disquiet. ***The fifth unwholesome mind is the mind of greed.*** Greed, the first unwholesome root, covers all degrees of selfish desire, longing, attachment, and clinging. Its characteristic is grasping an object. Its function is sticking, as meat sticks to a hot pan. It is manifested as not giving up. Its proximate cause is seeing enjoyment in things that lead to bondage. ***The sixth unwholesome mind is the mind of wrong view.*** Perverted (wrong) views or opinions, not consistent with the dharma, one of the five heterodox opinions and ten evils. This view arises from a misconception of the real characteristic of existence. There were at least sixty-two heretical views (views of the externalist or non-Buddhist views) in the Buddha's time. Buddhism emphasizes on theory of causation. Understanding the theory of causation means to solve most of the question of the causes of sufferings and afflictions. Not understanding or refuse of understanding of the theory of causation means a kind of wrong view in Buddhism. According to the Buddha, sentient beings suffer from sufferings and afflictions because of desires, aversions, and delusion, and the causes of these harmful actions are not only from ignorance, but also from wrong views. False view means seeing wrongly. Its characteristic is unwise or unjustified interpretation or belief. Its function is to

preassumption. It is manifested as a wrong interpretation or belief. Its proximate cause is unwillingness to see the noble ones. Zen practitioners should always remember that perverted (wrong) views or opinions, or not consistent with the dharma, is one of the five heterodox opinions and ten evils. This view arises from a misconception of the real characteristic of existence. Buddhism emphasizes on theory of causation. Understanding the theory of causation means to solve most of the question of the causes of sufferings and afflictions. Not understanding or refuse of understanding of the theory of causation means a kind of wrong view in Buddhism. According to the Buddha, sentient beings suffer from sufferings and afflictions because of desires, aversions, and delusion, and the causes of these harmful actions are not only from ignorance, but also from wrong views. ***The seventh unwholesome mind is the mind of pride.*** Conceit has the characteristic of haughtiness. Its function is self-exaltation. It is manifested as vainglory. Its proximate cause is greed disassociated from views. It should be regarded as madness. ***The eighth unwholesome mind is the mind of ill-will.*** Doso, the second unwholesome root, comprises all kinds and degrees of aversion, ill-will, anger, irritation, annoyance, and animosity. Its characteristic is ferocity. Its function is to spread, or burn up its own support, i.e. the mind and body in which it arises. It is manifested as persecuting, and its proximate cause is a ground for annoyance. It is unwise or unsystematic attention that brings about ill-will, which when not checked propagates itself, saps the mind and clouds the vision. It distorts the entire mind and its properties and thus hinders awakening to truth, and blocks the path to freedom. Lust and ill-will based on ignorance, not only hamper mental growth, but act as the root cause of strife and dissension between man and man and nation and nation. Hatred narrows down our path of cultivation and closes the door of emancipation; while the mind of 'loving-kindness' broadens the path of cultivation and opens the door of liberation for us. Hatred brings remorse; loving-kindness brings peace. Hatred agitates; loving-kindness quiets, still, and calm, and so on and so on. Zen practitioners should always remember that 'there is no ill-luck worse than hatred', and the mind of 'loving-kindness' is not only the best antidote for anger in ourselves, but it is also the best medicine for those who are angry with us. Zen practitioners should always develop the mind of 'loving-kindness' through thinking out the evils of hate and the advantages of non-hate. ***The ninth unwholesome mind is the mind of envy.*** Envy has the characteristic of being jealous of other's success. Its function is to be dissatisfied with other's success. It is manifested as aversion towards that. Its proximate cause is other's success. Envy is a vicious habit shared by almost every body in the society. People with the mind of envy cannot feel happy when others are progressing, but they rejoice over the failures and misfortunes of others. Zen practitioners should always meditate and contemplate on the impermanence of all things, and contemplate on the vicissitudes of life. Once we can see the impermanence and emptiness of all things, and understand the vicissitudes of life, we have nothing to attach, thus we can put an end to the mind of envy. On the contrary, we can cultivate the virtue of appreciating others' happiness, welfare and progress. When we learn to rejoice the joy of others, our hearts get purified, serene and lofty. ***The tenth unwholesome mind is the mind of avarice.*** The characteristic of avarice or stinginess is concealing one's own success when it has been or can be obtained. Its function is not to bear sharing these with others. It is manifested as shrinking away from sharing and as meanness or sour feeling. Its proximate cause is one's own success. Zen practitioners should always remember that giving is one of the

ten weapons of enlightening beings, destroying all stinginess. Enlightening Beings who abide by these can annihilate the afflictions, bondage, and compulsion accumulated by all sentient beings in the long night of ignorance. ***The eleventh unwholesome mind is the mind of worry.*** Worry or remorse after having done wrong. Its characteristic is subsequent regret. Its function is to sorrow over what has or what has not been done. It is manifested as remorse. Zen practitioners should always remember that worries and miseries are twin evils that go hand in hand. They co-exist in this world. If you feel worried, you are miserable, and vice-versa; when you are miserable, you are worried. Devout Buddhists should always remember that worries are made by our own minds and by nothing else. We create them in our own minds for we fail to understand the danger of attachment and egoistic feelings. To be able to overcome these problems, we must try to contemplate and to train our minds carefully because an untrained mind is the main cause of all the problems including worries and miseries. The most important fact is that we should always have a smile for ourselves as well as for others in any circumstances. The Buddha taught: “Worries only arise in the fool, not in the wise.” Worries and miseries are nothing but states of mind. Negative thoughts produce worries and miseries, while positive thoughts produce happiness and peace. ***The twelfth unwholesome mind is the mind of sloth.*** Sloth is sluggishness or dullness of mind. Its characteristic is lack of driving power. Its function is to dispel energy. It is manifested as the sinking of the mind. Its proximate cause is unwise attention to boredom, drowsiness, etc. Sloth is identified as sickness of consciousness or cittagelanna. According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” thina or Middha is sloth or morbid state of the mind and mental properties. It is not, as some are inclined to think, sluggishness of the body; for even the Arahats, the Perfect Ones, who are free from this ill also experience bodily fatigue. This sloth and torpor, like butter too stiff to spread, make the mind rigid and inert and thus lessen the practitioner’s enthusiasm and earnestness from meditation so that he becomes mentally sick and lazy. Laxity leads to greater slackness until finally there arises a state of callous indifference. ***The thirteenth unwholesome mind is the mind of torpor.*** Torpor is the morbid state of the mental factors. Its characteristic is unwieldiness. Its function is to smother. It is manifested as drooping, or as nodding and sleepiness. Sloth and torpor always occur in conjunction, and are opposed to energy. Torpor is identified as sickness of the mental factors or kayagelanna. When practicing meditation, sometimes cultivators drift into a dark heavy mental state, akin to sleep, this is the delusive obstruction of drowsiness. Drowsiness, or sloth as a hindrance to progress to fulfil good deeds. ***The fourteenth unwholesome mind is the mind of doubt.*** Doubt signifies spiritual doubt, from a Buddhist perspective the inability to place confidence in the Buddha, the Dharma, the Sangha, and the training. Doubting is natural. Everyone starts with doubts. We can learn a great deal from them. What is important is that we do not identify with our doubts. That is, do not get caught up in them, letting our mind spin in endless circles. Instead, utilizing meditation and contemplation to watch the whole process of doubting, of wondering. See who it is that doubts. See how doubts come and go. Then we will no longer be victimized by our doubts. We will step outside of them, and our mind will be quiet. We can see how all things come and go. Let go of our doubts and simply watch. This is how to end doubting.

86. Ma Chướng

“Mara” là thuật ngữ Bắc Phạn có nghĩa là “ma.” Ma vương là danh từ cổ mà dân chúng Ấn Độ dùng để ám chỉ những lực lượng tội lỗi xấu ác thường quấy nhiễu tâm chúng ta. Đây chính là những động lực ma quỷ khiến cho con người quay lưng lại với việc tu tập và tiếp tục lăn trôi trong luân hồi sanh tử. Tiếng Hán Việt dịch là “sát,” bởi nó hay cướp của công đức, giết hại mạng sống trí huệ của người tu. “Ma” cũng chỉ cho những duyên phá hoại làm hành giả thối thất đạo tâm, cuồng loạn mất chánh niệm, hoặc sanh tà kiến làm điều ác, rồi kết cuộc bị sa đọa. Những việc phát sanh công đức trí huệ, đưa loài hữu tình đến niết bàn, gọi là Phật sự. Các điều phá hoại căn lành, khiến cho chúng sanh chịu khổ đọa trong luân hồi sanh tử, gọi là ma sự. Người tu càng lâu, đạo càng cao, mới thấy rõ việc ma càng hung hiểm cường thịnh. Trong nhà Thiền nói riêng, ma là những kẻ xấu ác, những chướng ngại trên bước đường tu tập. Bất cứ luyến ái, chướng ngại hay ảo tưởng nào lôi kéo sự chú tâm tu tập của mình. “Ma” tiếng Phạn gọi là mara, Tàu dịch là “sát,” bởi nó hay cướp của công đức, giết hại mạng sống trí huệ của người tu. “Ma” cũng chỉ cho những duyên phá hoại làm hành giả thối thất đạo tâm, cuồng loạn mất chánh niệm, hoặc sanh tà kiến làm điều ác, rồi kết cuộc bị sa đọa. Những việc phát sanh công đức trí huệ, đưa loài hữu tình đến niết bàn, gọi là Phật sự. Các điều phá hoại căn lành, khiến cho chúng sanh chịu khổ đọa trong luân hồi sanh tử, gọi là ma sự. Người tu càng lâu, đạo càng cao, mới thấy rõ việc ma càng hung hiểm cường thịnh. Trong kinh Nipata, Đức Phật đã nói với Ma vương như sau: “Này ma vương, dục lạc là ma quân thứ nhất của người, hai là bất mãn, ba là đói khát, bốn là ái dục, năm là dã dượi hôn trầm, sáu là sợ hãi, bảy là hoài nghi, tám là kiêu mạn và vô ơn, chín là danh lợi và mười là khen mình chê người. Này ma vương, hùng binh của người là thế. Chúng luôn thường trú trong con người xấu xa đê tiện, những kẻ hèn yếu thì thất bại; nhưng người nào dũng cảm hàng phục được chúng sẽ đạt được chân hạnh phúc.”

Ma chướng có thể là nội ma hay ngoại ma. Nội Ma hay “ma trong thân thể,” tức là những thúc đẩy của bản năng hay những ý niệm xấu quấy nhiễu cái tâm chân chính của ta. Tuy nhiên, đối với những hành giả thuần thành, sự cám dỗ như thế thúc đẩy ý nguyện cầu tìm Đạo của họ. Ngoại Ma hay “ma ở ngoài thân thể,” tức là sự cám dỗ hay sức ép từ bên ngoài. Nói cách khác, “ma ở ngoài thân thể” nghĩa là lời nói và hành vi của người cám dỗ, phê phán, quấy rối và đe dọa những ai tận lực tu tập giáo lý của Đức Phật và quảng bá giáo lý ấy. Ma vương tiêu biểu cho dục vọng đã quán lấy chúng sanh làm cản trở cho sự khởi phát thiện nghiệp và tiến bộ trên đường cứu độ và đại giác. Ngoài ra, còn có những loại ma chướng khác như là những ác tính tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, ác kiến, và các tánh độc hại khác có thể mang lại cho con người sự bất hạnh và phiền não. Ma vương, sự thử thách, kẻ giết người hay kẻ phá hoại, là hiện thân của xấu xa hay tử thần trong huyền thoại Phật giáo. Trong Phật giáo, ma vương biểu hiện dục vọng lướt thắng con người cũng như những gì trở lên làm ngăn trở sự xuất hiện của thiện nghiệp cũng như sự tiến bộ trên đường giác ngộ. Ma vương là chủ nhân tầng trời dục giới (Triloka Deva) thứ sáu, có trăm tay và thường thấy cưỡi voi. Truyền thuyết kể rằng Phật Thích Ca bị Ma vương tấn công khi Ngài tìm cách đạt tới đại giác. Ma vương tìm cách ngăn cản Phật khi Ngài chỉ cho mọi người con đường giải thoát. Ma vương muốn ngăn cản Đức Phật không cho Ngài chỉ bày cho con người con đường giải thoát. Thoạt tiên Ma vương sai một bầy quỷ tới quấy rối, nhưng Phật không nao núng. Sau đó Ma vương bèn phái cô con gái đẹp nhất của mình đến dụ dỗ Phật, nhưng trước mắt Phật, cô gái

biến thành kẻ xấu xí gớm ghiếc, nên Ma vương thừa nhận mình đã thua Phật. Thiên ma là loại ma ở cõi trời Tha Hóa Tự Tại, thuộc tầng thứ sáu của trời Lục Dục. Loại ma này có phước báo, hưởng sự vui mầu nhiệm cao tốt của ngũ trần, cho đó là cảnh khoái lạc tuyệt đối, nắm quyền hạn về dục nhiệm, không muốn ai thoát khỏi phạm vi ấy. Loại ma này thường che lấp hay cản trở chơn lý Phật giáo. Khi hành giả đạt đến mức tu khá cao, tâm quang phát lộ, ánh sáng chiếu thấu lên cõi trời Tha Hóa làm cho cung điện ma rung động, chúng liền phát giác và vì sợ e có người giải thoát, quyến thuộc mình sẽ giảm bớt đi, nên tìm cách phá hoại. Chúng hiện ra nhiều cảnh, hoặc hăm dọa, hoặc khuyến dụ, hoặc giúp sức cho tà định tà trí cùng thân thông cốt để gạt gẫm; lại thay phiên nhau rình rập không giây phút nào rời để chờ cơ hội thuận tiện. Nếu hành giả có một niệm sơ hở, liền bị chúng ám nhập, xúi dục làm những điều trái đạo đức, đời tu kể như đã hư tàn.

Ma chướng cũng có thể là phiền não ma chỉ cho các phiền não tham nhiễm, hờn giận, si mê, khinh mạn, nghi ngờ, ác kiến; cho đến các thứ ma ngũ ấm, lục nhập, mười hai xứ, mười tám giới. Loại ma này cũng gọi là nội ma, do lòng mê muội điên đảo sanh ra, nên phải dùng tâm chân chánh sáng suốt giác ngộ mà giải trừ. Phạm phu tự mình đã có những nghiệp riêng, lại do cộng nghiệp sống chung trong khung cảnh, mà người xung quanh phần nhiều tánh tình hiểm ác, nghiệp chướng sâu dày, nên dễ động sanh phiền não. Có kẻ không chịu đựng nổi sự lôi cuốn của ngũ trần nên bị sa ngã. Có người vì nghịch cảnh, khiến cho bị thương sâu não, chí tiến thủ tiêu tan. Những sự việc này xui khiến người tu nhẹ thì ưu sầu, uất ức sanh đau bệnh; nặng thì chán nản bỏ đạo, hoặc phản chí tự tận; nguy hại hơn nữa, tất đến chỗ đối với hàng xuất gia tại gia đều mất hết mỹ cảm, tránh xa chán ghét, sanh việc khinh rẽ chê bai, không tin nhân quả, làm điều ác, rồi phải đọa tam đồ. Muốn đối trị thứ ma này, hành giả phải quán xét phiền não là hư huyền, xao động, nóng bức, trói buộc, tối tăm, chỉ làm khổ cho người và mình. Dứt phiền não, ta sẽ trở về chân tâm tự tại giải thoát, mát lạnh sáng trong, an vui mầu nhiệm. Đối với sự mê chấp từ năm ấm cho đến mười tám giới, cũng nên quán như thế. Trong Kinh Pháp Hoa, Đức Phật bảo: “Các người chớ nên tham đắm sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp, dù thô hay dù tế. Nếu mê đắm tham trước, Tất bị nó thiêu đốt. Khi xưa Đức Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát hỏi một vị Thiên nữ: “Người xem mười tám giới như thế nào?” Thiên nữ đáp: “Như thấy kiếp lửa đốt thế gian!” Đây là những lời cảnh giác để phá trừ loại ma phiền não. Phiền não ma hay nội ma, nếu không chế phục được, tất sẽ chiêu cảm đến ngoại ma ở ngoài đến phá. Lời xưa nói: “Trong cửa có tiểu nhơn, ngoài cửa tiểu nhơn đến. Trong cửa có quân tử, ngoài cửa quân tử đến.” Lại như khi ăn trộm đào ngạch muốn vào nhà, gia chủ hay được tổ ra bình tĩnh răn trách, tất nó phải sợ hãi bỏ đi. Nếu chủ nhà kinh sợ rớt rít nấn nỉ, đó chính là thái độ khuyến rước trộm vào nhà vậy.

Trong Đại Thừa Khởi Tín Luận, Mã Minh Bồ Tát đã từng khuyên dạy: “Trong khi hành giả tịnh tu, thường bị các thiên ma, ngoại đạo, hoặc quỷ thần làm não loạn. Chúng hiện các hình tướng ghê rợn để khủng bố, hoặc tướng nam nữ xinh đẹp để quyến rũ. Có khi chúng hiện thân Phật, Bồ Tát hay chư Thiên với các tướng trang nghiêm; hoặc nói các môn đà la ni; hoặc nói pháp bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí huệ; hoặc nói các pháp bình đẳng, không, vô tướng, vô nguyện, khen ngợi cảnh không oán không thân, không nhân không quả, cứu cánh rộng không vắng lặng, bảo đó là chân niết bàn. Hoặc chúng làm cho hành giả biết đời trước của mình, suốt việc quá khứ vị lai, thấu rõ tâm niệm của mọi người, cho đến được biện tài vô ngại. Chúng khiến người tu tham luyến danh lợi thế gian, tánh tình thất thường, hay giận, hay cười, ưa ngủ, nhiều bệnh, dễ xót thương xúc cảm, có khi rất tinh tấn,

lắm lúc lại trở nải biếng nhác. Hoặc chúng xui hành giả sanh tâm nghi ngờ không tin, nhiều lo nghĩ, bỏ pháp tu căn bản trở lại tu các tạp hạnh, đắm nhiễm những việc triền phược ở thế gian. Hoặc chúng làm cho hành giả được một ít phần tương tợ như tam muội, có thể ở trong định từ một ngày cho tới bảy ngày, thân tâm an vui không biết đói khát; song đó là do sức tà chứng của ngoại đạo gia bị, không phải chân tam muội. Hoặc lại khiến cho hành giả ăn uống không chừng độ, khi nhiều khi ít, sắc mặt biến đổi luôn. Khi gặp những cảnh như trên, người tu phải dùng trí tuệ quán sát, gắng giữ chánh niệm, đừng sanh tâm chấp trước mà lạc vào lưới tà. Phải kiên trì như thế mới xa lìa được ma chướng.”

Hành giả tu thiền luôn nhớ mọi hoàn cảnh đều đầy ma chướng. Hành giả tu thiền luôn nhớ hai loại ma là nội ma và ngoại ma này. Thiên ma cũng thuộc về loài ngoại ma. Nhưng sở dĩ lập Thiên ma thành một loại riêng, là vì muốn cho hành giả lưu ý đến sự phá hoại nguy hiểm tinh vi của nó. Ngoài phiền não ma, ngoại ma, Thiên ma như trên, trong kinh còn nói đến bệnh ma và tử ma. Bởi cơn đau bệnh thường làm cho hành giả tiêu giảm công phu, lại tu chưa đến đâu rồi chết có thể khiến người thối thất đạo quả, nên mới gọi là ma. Nhưng bệnh ma và tử ma đại ý chỉ sự chướng ngại của bệnh và chết thuộc về thân tứ đại trên đường tu, không có tính cách phá hoại khuấy rối để giết hại đạo tâm theo đúng nghĩa của ma. Sức tu của người thời nay phần nhiều bị phiền não ma hoặc ngoại ma phá hoại, chưa đủ để cho Thiên ma phải ra tay. Loại ma này chỉ đến với những vị tu cao. Nếu Thiên ma quyết phá, những vị sức tu tầm thường khó có hy vọng thoát khỏi. Trong Kinh Lăng Nghiêm, vì thương đường tu nhiều hiểm nạn, Đức Phật khuyên các hành giả tham thiền nên kiên trì mật chú, để được nhờ thần lực gia hộ, thoát khỏi nạn ma thành tựu chánh định. Ấn Quang Đại Sư đã bảo: “Mới xem qua dường như Kinh Lăng Nghiêm khác quan điểm với Tịnh Độ, nhưng xét nghĩ sâu mới thấy kinh này vô hình đã khen ngợi tuyên dương Tịnh Độ. Tại sao thế? Bởi bậc đã chứng đệ tam Thánh quả A Na Hàm mà còn có thể bị ma cảnh làm cho thối đạo, thì sự niệm Phật cầu sanh Tịnh Độ càng nổi bậc thêm tánh cách trọng yếu, trong ánh sáng nhiếp hộ của Đức A Di Đà không còn nạn ma nữa.” Lý do chính bị ma chướng vì không thông hiểu giáo lý. Phần nhiều là do hành giả không hiểu giáo lý, chẳng khéo trị tâm, để nội ma phát khởi khiến chiêu cảm ngoại ma đến phá hoại. Nếu giữ được tâm bình tĩnh, thì với oai lực công đức của câu hồng danh, ngoại ma không làm chi được, và phiền não cũng lần lần bị tiêu trừ. Vì thế người tu Tịnh Độ, ma cảnh nếu có cũng là phần ít. Trái lại người tu Thiền, ma cảnh hiện nhiều, bởi chỉ nương vào tự lực. Bậc Thiền sĩ phải đủ năm điều kiện sau đây. Nếu vị tu thiền nào không hội đủ năm điều kiện trên rất dễ bị ma chướng làm tổn hại: giới hạnh tinh nghiêm, căn tánh lạ lùng sáng suốt, phải hiểu rõ đạo lý, khéo phân biệt tương chánh tà, chân, vọng, ý chí mạnh mẽ vững bền, phải nương nơi bậc thiện tri thức thông kinh điển, đã có kinh nghiệm tu thiền nhiều năm để nhờ sự hướng dẫn.

86. Demonic Obstructions

A Sanskrit term for “demon.” Mara, an ancient Indian term, implied the evil forces that disturb our minds. These are demonic forces that cause human beings to turn away from Buddhist practice and continue to flow in the cycle of births and deaths. “Demons” are called “mara” in Sanskrit. In Chinese, the word has connotation of “murderer” because demons usually plunder the virtues and murder the wisdom-life of cultivators. “Demons” also represent the destructive conditions or influences that cause practitioners to retrogress in their

cultivation. Demons can render cultivators insane, making them lose their right thought, develop erroneous views, commit evil karma and end up sunk in the lower realms. These activities which develop virtue and wisdom and lead sentient beings to Nirvana are called Buddha work. Those activities which destroy good roots, causing sentient beings to suffer and revolve in the cycle of Birth and Death, are called demonic actions. The longer the practitioner cultivates, and the higher his level of attainment, the more he discovers how wicked, cunning and powerful the demons are. In Zen, mara is any delusion or force of distraction. “Demons” are called “mara” in Sanskrit. In Chinese, the word has connotation of “murderer” because demons usually plunder the virtues and murder the wisdom-life of cultivators. “Demons” also represent the destructive conditions or influences that cause practitioners to regress in their cultivation. Demons can render cultivators insane, making them lose their right thought, develop erroneous views, commit evil karma and end up sunk in the lower realms. These activities which develop virtue and wisdom and lead sentient beings to Nirvana are called Buddha work. Those activities which destroy good roots, causing sentient beings to suffer and revolve in the cycle of Birth and Death, are called demonic actions. The longer the practitioner cultivates, and the higher his level of attainment, the more he discovers how wicked, cunning and powerful the demons are. In the Nipata Sutta, the Buddha told Mara: “Sensual pleasures are your first army; discontent your second; your third is hunger and thirst; the fourth is called craving; sloth and torpor are your fifth; the sixth is called fear; your seventh is doubt, conceit and ingratitude are your eight; the ninth is gain, renown, honor and whatever fame is falsely received; and whoever both extols himself and disparages others has fallen victim to the tenth. This is your army, Mara, the striking force of darkness. One who is not brave enough cannot conquer it, but having conquered it, one obtains happiness.”

Demonic obstructions can be internal devil or external devil. Internal Devil or the “devil in the body,” meaning instinctive impulses or wicked ideas that disturb our righteous minds. However, for determined or devout practitioners, such a temptation acts to strengthen their will to seek the Way. As a result, the “devil in the body” will be served to protect the Buddha-law. External Devil or the “devil outside the body,” meaning temptation or pressure from the outside. In other words, “devil outside the body” means the speech and conduct of those who offer temptation, criticism, disturbance, and threats to those who endeavor to practice the Buddha’s teachings and spread them. Besides, there are other demonic obstructions such as temper, the god of lust, or sins. All of the above symbolize the passions that overwhelmed human beings as well as everything that hinders the arising of the wholesome roots and progress on the path of salvation and enlightenment. Mara is our greed, hatred, ignorance, pride, doubt, wrong views, evil views and all the other poisons bringing people unhappiness and grief. The temper, the murder, the destruction, or the personification of evil or death in Buddhist mythology. In Buddhism, Mara symbolizes the passions that overwhelm human beings as well as everything that hinders the arising of the wholesome roots and progress on the path of enlightenment. Mara is the lord of the sixth heaven of the desire realm and is often depicted with a hundred arms, riding on an elephant. According to legend, the Buddha Sakyamuni was attacked by Mara as he was striving for enlightenment. Mara wanted to prevent him from showing men the way that liberates them from suffering. Mara first called up a crowd of demons, but Sakyamuni did not fear them. Then he sent his

most beautiful daughter to seduce Sakyamuni, but before the Buddha's eyes she turned into an ugly hag, where upon Mara admitted conclusive defeat. One of the three kinds of demons. Celestial demons refers to the type of demon that resides in the Sixth Heaven, also called the Heaven of Free Enjoyment of Others' Emanations. This type of demon possesses merits and blessings and enjoys the highest heavenly bliss in the Realm of desire, of which our world is but a small part. They then mistake such happiness and bliss as ultimate, and do not wish anyone to escape their influence. Celestial demons constantly obstruct the Buddha-truth and followers. When a practitioner has attained a fairly high level of cultivation, his mind-light develops and shines up to the realm of the Sixth Heaven. It is then discovered by the celestial demons, who seek ways to sabotage his cultivation. Such action can take many forms, threatening or cajoling, or even helping the practitioner attain false samadhi "wisdom" and spiritual power, with the aim of ultimately deceiving him. These demons take turns watching the practitioner constantly and without interruption, waiting for the opportunity. If the practitioner has a delusive thought, they pounce on him or steer him toward things contrary to the Way. The practitioner's entire lifetime of cultivation is then over, for all practical purposes.

Demonic obstructions can be demonic afflictions. These demons represent the afflictions of greed, anger, resentment, delusion, contempt, doubt and wrong views. They also include the demons of the Five Skandas, the Six Entrances, the Twelve Sense Fields, and the Eighteen Elements. These demons are also called "internal" as they are created by topsy-turvy, delusive states of mind. Therefore, they must be overcome by the bright, enlightened mind. The human mind is easily moved, developing afflictions not only because of personal karma but also because of the common karma of living in an environment filled, for the most part, with evil beings. Some persons cannot resist the attractions of the five Dusts and thus fall into evil ways. Others, encountering adverse conditions, grow sad and mournful and lose their determination to progress. Such developments depending on their severity, render the cultivator despondent, indignant and ill, or worse still, cause him to abandon the Buddhist Order or even to commit suicide out of despair. More harmful still, they can lead to loss of respect and good will toward other cultivators, sometimes even hatred and avoidance of clergy and lay people alike. Loss of faith in cause and effect, bad karma and finally, descent upon the three Evil Paths are the end result. To counteract these demons, the practitioner should reflect that all afflictions are illusory, upsetting, suffocating, binding, evil and conducive only to suffering for both himself and others. To eliminate afflictions is to return to the True Mind, free and liberated, fresh and tranquil, bright and clear, happy and at peace, transcendental and wondrous. The cultivator should also meditate in the same way on all attachments, from the Five Skandas to the Eighteen Elements. In the Lotus Sutra, Sakyamuni Buddha said: "You should not be greedy and attached to gross and vile forms, sound, smell, taste, touch and dharmas. If you do, they will burn you up." Manjusri Bodhisattva once asked a female deity, "How do you see the Eighteen Elements?" The deity replied, "They are similar to the eonic fire burning up the whole world." These are words of warning, reminding us to eliminate the demons of afflictions. If the demons of afflictions or internal demons are not subdued, they will attract external demons which wreak havoc. The ancients have said: "If inside the door there are mean-spirited people, mean-spirited people will arrive at the door; if inside the door there are virtuous, superior people, noble superior people will arrive at the

door.” As an example, when thieves try to enter a house through the side door, if the owner calmly scolds them in a loud voice, they will naturally be frightened and leave. If on the other hand, he is terrified and panic-stricken, and begs them to desist, he will unwittingly be inviting them into his house.

In the Awakening of Faith, the Patriarch Asvaghosha admonished: “There may be some disciples whose root of merit is not yet mature, whose control of mind is weak and whose power of application is limited, and yet who are sincere in their purpose to seek enlightenment, these for a time may beset and bewildered by maras and evil influences who are seeking to break down their good purpose. Such disciples, seeing seductive sights, attractive girls, strong young men, must constantly remind themselves that all such tempting and alluring things are mind-made; and, if they do this, their tempting power will disappear and they will no longer be annoyed. Or, if they have vision of heavenly gods and Bodhisattvas and Buddhas surrounded by celestial glories, they should remind themselves that those, too, are mind-made and unreal. Or, if they should be uplifted and excited by listening to mysterious Dharanis, to lectures upon the paramitas, to elucidations of the great principles of the Mahayana, they must remind themselves that these also are emptiness and mind-made, that in their essence they are Nirvana itself. Or, if they should have intimations within that they have attained transcendental powers, recalling past lives, or foreseeing future lives, or, reading others’ thoughts, or freedom to visit other Buddha-lands, or great powers of eloquence, all of these may tempt them to become covetous for worldly power and riches and fame. Or, they may be tempted by extremes of emotion, at times angry, at other time joyous, or at times very kind-hearted and compassionate, at other times the very opposite, or at times alert and purposeful, at other times indolent and stupid, at times full of faith and zealous in their practice, at other times engrossed in other affairs and negligent. All of these will keep them vacillating, at times experiencing a kind of fictitious samadhi, such as the heretics boast of, but not the true samadhi. Or later, when they are quite advanced they become absorbed in trances for a day, or two, or even seven, not partaking of any food but upheld inward food of their spirit, being admired by their friends and feeling very comfortable and proud and complacent, and then later becoming very erratic, sometimes eating little, sometimes greedily, and the expression of their face constantly changing. Because of all such strange manifestations and developments in the course of their practices, disciples should be on their guard to keep the mind under constant control. They should neither grasp after nor become attached to the passing and unsubstantial things of the senses or concepts and moods of the mind. If they do this they will be able to keep far away from the hindrances of karma.”

Zen practitioners should always remember that all circumstances are full of demonic obstructions. Zen practitioners should always remember these two types of demon, internal and external. Celestial demons are within the category of external demons; however, we described them separately to alert the practitioner to the dangerous, subtle havoc they can cause. In addition to the demons of afflictions, external demons and celestial demons described above, Buddhist sutras also mention “disease demons” and the “demons of death.” For disease will usually wither the practitioner’s efforts, while death in the midst of cultivation can make him regress. Thus, disease and death are called demons. In general, they represent obstacles to the way that affect the physical body, but they cannot harm and

destroy the Bodhi-Mind in the true sense of the word “demon.” Considering the level of cultivation of today’s practitioners, they generally face harassment only from demons of afflictions or external demons. Such cultivators are not advanced enough to arouse opposition from celestial demons. However, should the latter set their minds to destroying someone, that person has little hope of escaping harm, unless his cultivation is exemplary. In the Surangama Sutra, Sakyamuni Buddha, out of compassion for cultivators faced with many dangers along the Way, advised those who practiced meditation to recite mantras at the same time. This would enable them to rely on the power of the Buddhas to escape harm from demons and achieve correct samadhi. The Patriarch Yin Kuang once said: “At first glance, it would appear that the Surangama Sutra has a different viewpoint from Pure Land. However, upon closer scrutiny, that sutra, in its essence, actually praised and commended the Pure Land School. Why is this so? It is because, if even those who have attained the third level of sagehood can suffer retrogression caused by demons, we can see the crucial importance of Buddha Recitation and rebirth in the Pure Land: in the gathering and helping light of the Lord Amitabha Buddha, there is no more danger of demons. Not thoroughly understanding of the Buddhist Doctrines is the main reason of demonic obstructions. Most of the time, Zen practitioner does not understand the Dharma and is not skillful at reining in his mind, letting internal demons or afflictions spring up, which, in turn, attract external demons. If he can keep his mind empty and still and recite the Buddha’s name, external demons will be powerless and afflictions will gradually disappear. Thus, for the Pure Land practitioner, even if demonic obstacles do appear, they are few in number. Advanced Zen practitioners, on the other hand, face many demonic occurrences because they rely only on their own strength and self-power. A Zen follower should fulfill the following five conditions to be successful. If a Zen practitioner does not meet these five conditions, he is very easily subject to get harm from demons: he should keep the precepts strictly; his nature and roots should be quick and enlightened; he should have a clear understanding of the Dharma, skillfully distinguishing the correct from the deviant, the true from the false; he should be firm and stable in his determination; he should be guided by a good advisor, who has a thorough understanding of the sutras and many years experience in meditation.

87. Thập Đạo Bình Ma theo Kinh Nipata

Đức Phật thường dạy: “Phật Cao Nhứt Xích, Ma Cao Nhứt Trương, Phật Cao Nhứt Trương, Ma Quá Đầu Thượng, Phật Quá Đầu Thượng, Ma Quy Hàng Phật.” Lời dạy này có nghĩa là nếu Phật không cao hơn ma thì Phật sẽ bị ma trấn áp; người tu cũng vậy, phải giữ cho ông Phật nơi chính mình luôn cao hơn ma dù trong bất cứ trạng huống nào, nếu không sẽ bị ma chướng đánh đổ. Người tu mà thói chuyển là do tự nơi mình, chớ nên đổ thừa cho hoàn cảnh, cũng không nên đổ thừa cho ai, chỉ tại mình trây lười giải đãi nên thua ma. Nếu mình kiên tâm trì chí, thì ma chướng sẽ tiêu tan. ***Thứ nhất là “Nhục Dục”***. Chúng ta thường bị lôi cuốn mạnh mẽ bởi âm thanh ngọt ngào, hương vị đậm đà, những ý tưởng đẹp đẽ và những đối tượng vừa ý khác tiếp xúc với sáu giác quan của chúng ta. Kết quả của sự tiếp xúc này là ham muốn phát sinh. Đối tượng ưa thích và tâm tham muốn là hai điều cần thiết để tạo nên dục lạc. Bên cạnh đó, sự dính mắc vào gia đình, tài sản, công việc, và bạn bè cũng là quân

của đám ma thứ nhất này. **Thứ nhì là “Nản Chí”**. Chúng ta luôn có khuynh hướng không hài lòng với cuộc sống mà chúng ta đang có. Có thể chúng ta cảm thấy mình bất mãn với gia đình, nhà cửa, thức ăn hay những yếu tố khác. Muốn vượt qua sự bất mãn này chúng ta phải lắng nghe lời Phật dạy về vô thường, không có thứ gì tồn tại mãi mãi, từ đó chúng ta có thể buông bỏ hết thảy mọi thứ chấp trước, và từ đó an lạc, hoan hỷ và thoải mái sẽ tự nhiên hiện khởi trong tâm định tĩnh của chúng ta. **Thứ ba là “Đói và Khát”**. Phải chăng chúng ta đói khác vì thực phẩm? Kỳ thật, chúng ta không chỉ đói vì thức ăn, mà còn đói vì nhiều thứ khác như quần áo, vật dụng, thú vui giải trí, và những thú say mê cá nhân như sưu tầm đồ cổ, chơi cây kiểng, vân vân. Sự đói khát này tiềm ẩn trong mọi lãnh vực và mọi nhu cầu của mình, từ vật chất đến tâm linh. Nếu chúng ta biết kềm chế với những ham muốn này thì đạo binh ma thứ ba khó có thể quấy rầy được chúng ta. **Thứ tư là “Ái Dục”**. Khi dục lạc đã tiếp xúc các đối tượng giác quan thì tham ái phát sanh. Khi mắt tiếp xúc vật vừa ý, tai tiếp xúc với âm thanh vừa ý, mũi ngửi mùi thơm, lưỡi tiếp xúc với vị ngon, thân xúc chạm với vật vừa ý, vân vân, thì tham ái phát sanh. Như vậy mọi pháp trần tiếp xúc với lục căn, nếu chúng ta không có chánh niệm thì tham ái sẽ phát sanh. **Thứ năm là “Dã Duợi Hôn Trầm”**. Tánh của hôn trầm là làm cho tâm trí mờ mịt không sáng suốt. Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” trạng thái hôn trầm hay rã rượi hay trạng thái bệnh hoạn của tâm và các tâm sở. Nó không phải như một số người có khuynh hướng nghĩ là trạng thái uể oải mệt mỏi của thân; vì ngay cả các bậc A La Hán và các bậc Toàn Giác, những vị đã đoạn trừ hoàn toàn sự rã rượi hôn trầm này vẫn phải chịu sự mệt mỏi nơi thân. Trạng thái hôn trầm cũng giống như bơ đặc không thể trét được. Hôn trầm làm cho tâm chúng ta cứng nhắc và trở lì, vì thế nhiệt tâm và tinh thần của hành giả đối với việc hành thiền bị lơ là, hành giả trở nên lười biếng và bệnh hoạn về tinh thần. Trạng thái uể oải này thường dẫn đến sự lười biếng càng lúc càng tệ hơn, cho đến cuối cùng biến thành một trạng thái lãnh đạm trở lì. **Thứ sáu là “Sợ Sệt”**. Sự sợ hãi thông thường là một dấu hiệu ngầm của sự giận dữ. Có khi chúng ta không thể đương đầu với vấn đề, nhưng cũng không biểu lộ phản ứng ra mặt mà chờ cơ hội trốn chạy. Nếu chúng ta có thể đối đầu với vấn đề, với một cái tâm cởi mở và thoải mái thì sự sợ hãi sẽ không khởi dậy được. **Thứ bảy là “Hoài Nghi”**. Hoài nghi có nghĩa là hoài nghi về mặt tinh thần. Theo quan điểm Phật giáo thì hoài nghi là thiếu khả năng tin tưởng nơi Phật, Pháp, Tăng. Nghi ngờ là chuyện tự nhiên. Mọi người đều bắt đầu với sự nghi ngờ. Chúng ta sẽ học được ở sự hoài nghi nhiều điều lợi lạc. Điều quan trọng là đừng đồng hóa mình với sự hoài nghi. Nghĩa là đừng chụp lấy nó, đừng bám víu vào nó. Dính mắc và hoài nghi sẽ khiến chúng ta rơi vào vòng lẩn quẩn. Thay vào đó, hãy theo dõi toàn thể tiến trình của hoài nghi, của sự băn khoăn. Hãy nhìn xem ai đang hoài nghi. Hoài nghi đến và đi như thế nào. Làm được như vậy, chúng ta sẽ không còn là nạn nhân của sự hoài nghi nữa. Chúng ta sẽ vượt ra khỏi sự nghi ngờ và tâm chúng ta sẽ yên tĩnh. Lúc bấy giờ chúng ta sẽ thấy mọi chuyện đến và đi một cách rõ ràng. Tóm lại, hãy để cho mọi sự bám víu, dính mắc của chúng ta trôi đi; chú tâm quan sát sự nghi ngờ; đó là cách hiệu quả nhất để chấm dứt hoài nghi. Chỉ cần đơn thuần chú tâm quan sát hoài nghi, hoài nghi sẽ biết mất. **Thứ tám là “Phỉ Báng và Chê Bai”**. Ví dụ có người nói xấu mình, mình cũng không hề gì. Mình coi chuyện đó như không có gì, tự nhiên sóng gió sẽ hết. Như có người chê bai mình, mình không thích, trong lòng rất khó chịu. **Thứ chín là “Thâu Đoạt Bất Chánh, Tiếng Tồi, Danh Vọng, Lời Khen Tặng và Lợi Lộc”**. Khi được lợi ích mình cảm thấy vui, bị thiệt hại mình cảm thấy buồn, đó là sự biểu hiện của sự yếu kém định lực. Dầu là suy bại hay gặp bất cứ sự gian nan đến đâu, chúng ta

không nên nao núng, có thất bại cũng không động tâm. Nếu có người xưng tán mình một câu, mình cảm giác ngọt ngào như ăn đường mật và cảm thấy thoải mái. Như có người xưng tán mình, truyền tụng hay tôn xưng mình mình cũng không nên dao động. Chỉ nên coi các thứ công danh như sương mai còn đọng lại bên kiến cửa sổ vào buổi ban mai mà thôi. ***Thứ mười là “Tự phụ và Khinh Miệt”***. Tự phụ là một đạo binh ma đáng sợ. Nó hủy diệt lòng biết ơn và làm cho chúng ta khó có thể thừa nhận được rằng mình đã nợ biết bao nhiêu người. Nó khiến mình quên đi tất cả những việc tốt đẹp mà người khác đã làm cho mình trước đây. Vì tự phụ mà chúng ta xem thường và chê bai cũng như dèm pha đức hạnh của người khác.

87. Ten Armies of Mara according to the Nipata Sutta

The Buddha taught: “If the Buddha is one foot tall, the demons will make themselves ten feet tall; if the Buddha is ten feet tall, the demons stands just above the Buddha’s head. Nevertheless, if the Buddha grows taller still and exceeds the demons in height, the demons will surrender to the Buddha.” This teaching means if the Buddha is not taller than the demons, he will be subverted. In the same manner, cultivators should always ensure that his own Buddha is taller than that of the demons under any circumstances; otherwise, he will be subverted and vanquished. Therefore, cultivators who fail and retrogress should not blame external circumstances or anyone. They should only blame themselves, for being weaker than the demon. If they persist in holding fast to their vows and determination, demonic obstacles will disappear. ***The first army of mara is “Sensual Desires”***. We are usually attracted by sweet sounds, rich smells, beautiful ideas, and other delightful objects that touched all our six sense doors. As a natural result of encountering these objects, desire arises. Pleasant objects and desire are the two bases of sense pleasure. Besides, our attachments to family, property, work and friends are also considered troops of this first army. ***The second army of mara is “Discouragement”***. We always have a tendency not satisfied with what we have in our life. We may feel dissatisfied with family, housing, food or with any other small things. To overcome this discontent, we should listen to the teachings of the Buddha on the impermanence of everything; then we can get rid of all kinds of attachments; then rapture, joy and comfort will arise naturally from our concentrated mind. ***The third army of mara is “Hunger and Thirst”***. Are we hungry of food? In fact, we may not be hungry for food but also for clothing, entertainment, and other hobbies such as collection of antiques, bonsai, and so on. This notion of hunger and thirst relates to the entire range of needs and requirements in both physical and mental areas. If we can restraint ourselves from these desires, then the third mara army cannot disturb us. ***The fourth army of mara is “Attachment”***. When eyes contact pleasurable objects, ears listen to good sounds, nose smells good smell, tongues tastes tasteful food, body touches likeable things, and so on, cravings arise. Therefore, if we do not have mindfulness, cravings will arise. ***The fifth army of mara is “Sloth and Torpor”***. Sloth is sluggishness or dullness of mind. Its characteristic is lack of driving power. Its function is to dispel energy. It is manifested as the sinking of the mind. Its proximate cause is unwise attention to boredom, drowsiness, etc. Sloth is identified as sickness of consciousness or cittagelanna. According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” thina or Middha is sloth or morbid state of the mind and mental properties. It is not, as some are inclined to think, sluggishness of the body; for even the

Arahats, the Perfect Ones, who are free from this ill also experience bodily fatigue. This sloth and torpor, like butter too stiff to spread, make the mind rigid and inert and thus lessen the practitioner's enthusiasm and earnestness from meditation so that he becomes mentally sick and lazy. Laxity leads to greater slackness until finally there arises a state of callous indifference. *The sixth army of mara is "Fear"*. Ordinary fear is a sinking sign of anger. When we cannot face the problem, we show no reaction outwardly and wait for the opportunity to run away. But if we can face our problem directly, with an open and relaxed mind, fear will not arise. *The seventh army of mara is "Doubt"*. Doubt signifies spiritual doubt, from a Buddhist perspective the inability to place confidence in the Buddha, the Dharma, the Sangha, and the training. Doubting is natural. Everyone starts with doubts. We can learn a great deal from them. What is important is that we do not identify with our doubts. That is, do not get caught up in them, letting our mind spin in endless circles. Instead, watch the whole process of doubting, of wondering. See who it is that doubts. See how doubts come and go. Then we will no longer be victimized by our doubts. We will step outside of them, and our mind will be quiet. We can see how all things come and go. Let go of our doubts and simply watch. This is how to end doubting. *The eighth army of mara is "Defamation-Mocking"*. If someone insults us and spreads tales about us, we should not mind. We should let it pass, come what may. The entire episode will eventually calm down all by itself. If someone mock us, even a little, we can not stand it, and it is a very uncomfortable sensation. *The Ninth army of mara is "Gain, praise, honour, and ill-gotten fame"*. We become pleased when we gain benefits and are sad when we lose them. This shows a lack of samadhi-power. No matter what difficulties arise, we ought to take them in stride and not be upset when we lose out. When others praise us, it tastes as sweet as honey; it is a comfortable sensation. If we are praised by someone and he makes our name known, we should take it in stride and regard glory and honor as no more important than frost on the window pane at dawn. *The tenth army of mara is "Self-praise and contempt for others"*. Conceit is really a fearsome mental state. It destroys gratitude; and it makes more difficult for us to acknowledge that we owe any kind of debt to another person. It causes us to forget the good deeds others have done for us in the past. Because of conceit, we belittle and denigrate other people.

88. Không Dinh Mắc

Thế giới mà chúng ta đang sống là thế giới của dục vọng. Mọi chúng sanh được sinh ra và tồn tại như là một sự kết hợp của những dục vọng. Chúng ta được sinh ra do sự ham muốn của cha của mẹ. Khi chúng ta bước vào thế giới này chúng ta trở nên mê đắm vật chất, và tự trở thành nguồn gốc của dục vọng. Chúng ta thích thú với những tiện nghi vật chất và những khoái lạc của giác quan. Vì thế chúng ta chấp trước vào thân này, nhưng xét cho cùng thì chúng ta thấy rằng thân này là nguồn gốc của khổ đau phiền não. Vì thân này không ngừng thay đổi. Chúng ta ao ước được sống mãi, nhưng từng giờ từng phút thân xác này thay đổi từ trẻ sang già, từ sống sang chết. Chúng ta có thể vui sống trong lúc chúng ta còn trẻ trung khỏe mạnh, nhưng khi chúng ta quán tưởng đến sự già nua bệnh hoạn, cũng như cái chết luôn đe dọa ám ảnh thì sự lo âu sẽ tràn ngập chúng ta. Vì thế chúng ta tìm cách trốn chạy điều này bằng cách né tránh không nghĩ đến nó. Tham sống và sợ chết là một trong những hình

thức chấp trước. Chúng ta còn chấp trước vào quần áo, xe hơi, nhà lầu và tài sản của chúng ta nữa. Ngoài ra, chúng ta còn chấp trước vào những ký ức liên quan đến quá khứ hoặc những dự tính cho tương lai nữa.

Hành giả tu thiền nên luôn có thái độ ‘Nhìn mà không thấy, nghe mà không hay, ngửi mà không có mùi.’ Tại sao lại nhìn mà không thấy? Bởi vì có sự hồi quang phản chiếu. Tại sao nghe mà không hay? Bởi vì phản văn văn tự kỷ, tức quay cái nghe để nghe chính mình. Tại sao ngửi mà không có mùi? Bởi vì thân nhiếp thân tâm, nên mùi vị không làm cho mình dính mắc. Đây là trạng thái khi mắt nhìn sắc mà không thấy sắc, tai nghe tiếng mà coi như không có âm thanh, mũi ngửi mùi hương mà không thấy có mùi hương, lưỡi nếm mà không thấy có vị, thân xúc chạm mà không thấy có cảm giác, ý có pháp mà không dính mắc vào pháp.

Theo Kinh Kim Cang, 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 như vậy, mới có thể hiểu minh bạch lẽ chân thật, để chúng ta không chấp trước, không bị vọng tưởng quấy nhiễu.

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

Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 18, Đức Phật dạy: “Pháp của ta là niệm mà không còn chủ thể niệm và đối tượng niệm; làm mà không còn chủ thể làm và đối tượng làm; nói mà không có chủ thể nói và đối tượng nói; tu mà không còn chủ thể tu và đối tượng tu. Người ngộ thì rất gần, kẻ mê thì rất xa. Dứt đường ngôn ngữ, không bị ràng buộc bất cứ cái gì. Sai đi một ly thì mất tức khắc.”

88. Non-Attachment

Our world is a world of desire. Every living being comes forth from desire and endures as a combination of desires. We are born from the desires of our father and mother. Then, when we emerge into this world, we become infatuated with many things, and become ourselves well-springs of desire. We relish physical comforts and the enjoyments of the senses. Thus, we are strongly attached to the body. But if we consider this attachment, we will see that this is a potential source of sufferings and afflictions. For the body is constantly changing. We wish we could remain alive forever, but moment after moment the body is passing from youth to old age, from life to death. We may be happy while we are young and strong, but when we contemplate sickness, old age, and the ever present threat of death, anxiety overwhelms us. Thus, we seek to elude the inevitable by evading the thought of it. The lust for life and the fear of death are forms of attachment. We are also attached to our clothes, our car, our storied houses, and our wealth. Besides, we are also attached to memories concerning the past or anticipations of the future.

Zen practitioners should always have this attitude ‘Looking but not seeing, hearing but not listening, smelling but not noticing the scent.’ Why is it described as ‘looking, but not seeing?’ Because the person is returning the light to shine within, and introspecting. Why is it

‘hearing, but not listening?’ Because he is turning the hearing to listen his own nature. Why does it say, ‘smelling, but not noticing the scent?’ Because he has gathered back his body and mind, and is not disturbed any longer by scent. At this time, the cultivator’s eyes contemplate physical forms, but the forms do not exist for him. His ears hears sounds, but the sounds do not exist for him. His nose smells scents, but those scents do not exist for him. His tongue tastes flavors, but for him, those flavors do not exist. His body feels sensations, but does not attach itself to those sensations. His mind knows of things, but does not attach to them.

According to the Vajra Sutra, anything with shape or form is considered a “dharma born of conditions.” All things born of conditions are like dreams, illusory transformations, bubbles of foam, and shadows. Like dewdrops and lightning, they are false and unreal. By contemplating everything in this way, we will be able to understand the truth, let go of attachments, and put an end to random thoughts.

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

According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 18, the Buddha said: “My Dharma is the mindfulness that is both mindfulness and no-mindfulness. It is the practice that is both practice and non-practice. It is words that are words and non-words. It is cultivation that is cultivation and non-cultivation. Those who understand are near to it; those who are confused are far from it indeed. The path of words and language is cut off; it cannot be categorized as a thing. If you are off (removed) by a hair’s breadth, you lose it in an instant.”

89. Phóng Dật- Buông Lung

Đức Phật biết rõ tâm tư của chúng sanh mọi loài. Ngài biết rằng kẻ ngu si chuyên sống đời Phóng Dật Buông Lung, còn người trí thời không phóng túng. Do đó Ngài khuyên người có trí nỗ lực khéo chế ngự, tự xây dựng một hòn đảo mà nước lụt không thể ngập tràn. Ai trước kia sống phóng dăng nay không phóng dật sẽ chói sáng đời này như trăng thoát mây che. Đối với chư Phật, một người chiến thắng ngàn quân địch ở chiến trường không thể so sánh với người đã tự chiến thắng mình, vì tự chiến thắng mình là chiến thắng tối thượng. Một người tự điều phục mình thường sống chế ngự. Và một tự ngã khéo chế ngự và khéo điều phục trở thành một điểm tựa có giá trị và đáng tin cậy, thật khó tìm được. Người nào ngồi nằm một mình, độc hành không buồn chán, biết tự điều phục, người như vậy có thể sống thoải mái trong rừng sâu. Người như vậy sẽ là bậc Đạo Sư đáng tin cậy, vì rằng tự khéo điều phục mình rồi mới dạy cho người khác khéo điều phục. Do vậy Đức Phật khuyên mỗi người hãy tự cố điều phục mình. Chỉ những người khéo điều phục, những người không phóng dật mới biết con đường chấm dứt tranh luận, cãi vã, gây hấn và biết sống hòa hợp, thân ái và sống hạnh phúc trong hòa bình.

Muốn khắc phục những phóng dật, trước khi tu tập thiền quán, Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ lời Phật dạy trong kinh Pháp Cú. Thắng ngàn quân địch chưa thể gọi là thắng, tự thắng được mình mới là chiến công oanh liệt nhất. Tự thắng mình còn vẻ vang hơn thắng kẻ khác. Muốn thắng mình phải luôn luôn chế ngự lòng tham dục. Chính tự mình làm chỗ nương

cho mình, chứ người khác làm sao nương được? Tự mình khéo tu tập mới đạt đến chỗ nương dựa nhiệm mầu. Người nào trước buông lung sau lại tinh tấn, người đó là ánh sáng chiếu cõi thế gian như vầng trăng ra khỏi mây mù. Nếu muốn khuyên người khác nên làm như mình, trước hãy tự sửa mình rồi sau sửa người, vì tự sửa mình vốn là điều khó nhất. Ngồi một mình, nằm một mình, đi đứng một mình không buồn chán, một mình tự điều luyện, vui trong chốn rừng sâu. Chính các người là kẻ bảo hộ cho các người, chính các người là nơi nương nấu cho các người. Các người hãy gắng điều phục lấy mình như thương khách lo điều phục con ngựa mình.

89. Heedlessness and Giving Free Rein to One's Emotion

The Buddha knows very well the mind of human beings. He knows that the foolish indulge in heedlessness, while the wise protect heedfulness. So he advises the wise with right effort, heedfulness and discipline to build up an island which no flood can overflow. Who is heedless before but afterwards heedless no more, will outshine this world, like a moon free from clouds. To the Buddhas, a person who has conquered thousands of thousands of people in the battlefield cannot be compared with a person who is victorious over himself because he is truly a supreme winner. A person who controls himself will always behave in a self-tamed way. And a self well-tamed and restrained becomes a worthy and reliable refuge, very difficult to obtain. A person who knows how to sit alone, to sleep alone, to walk alone, to subdue oneself alone will take delight in living in deep forests. Such a person is a trustworthy teacher because being well tamed himself, he then instructs others accordingly. So the Buddha advises the well-tamed people to control themselves. Only the well tamed people, the heedful people, know the way to stop contentions, quarrels and disputes and how to live in harmony, in friendliness and in peace.

To overcome the heedlessness, before practicing meditation, devout Buddhists should always remember the Buddha's teachings in the Dharmapada Sutra. One who conquers himself is greater than one who is able to conquer a thousand men in the battlefield. Self-conquest is, indeed, better than the conquest of all other people. To conquer oneself, one must be always self-controlled and disciplined one's action. Oneself is indeed one's own saviour, who else could be the saviour? With self-control and cultivation, one can obtain a wonderful saviour. Whoever was formerly heedless and afterwards overcomes his sloth; such a person illuminates this world just like the moon when freed from clouds. Before teaching others, one should act himself as what he teaches. It is easy to subdue others, but to subdue oneself seems very difficult. He who sits alone, sleeps alone, walks and stands alone, unwearied; he controls himself, will find joy in the forest. You are your own protector. You are your own refuge. Try to control yourself as a merchant controls a noble steed.

90. Tĩnh Lực

Chữ thiền có nghĩa là “Tĩnh lực”, cũng dịch là “Tư duy tu”. Tư duy chính là “tham”, tĩnh lực nghĩa là ‘thời thời cần phát thức, vật sử nhạ trần ai.’ Tu tập tư duy tu chúng ta luôn tâm niệm, không giây phút nào rời: “Sáng như thế ấy, chiều như thế ấy.” Phải bằng vào tự tánh mà dụng công chứ không cầu ở hình tướng bên ngoài. Nếu gặp cảnh mà chạy theo cảnh, ắt sẽ đi

lầm đường. Cảnh giới từ tự tánh sanh mới là cảnh giới chân thật. Pháp môn tĩnh lự đòi hỏi sự dụng công liên tục, triền miên, không lúc nào gián đoạn. Dụng công như kiểu gà ấp trứng. Tham thiền phải có kiên tâm, thành tâm và hăng tâm. Không thể có tâm kiêu ngạo, thấy mình cao hơn hoặc hay hơn người khác. Như có những tư tưởng đó, thì loại ma cuồng thiền sẽ nhập vào khiến cho công phu không có hiệu quả. Khi tham thiền không nên sanh vọng tưởng. Có vọng tưởng thì chẳng có lợi ích gì, chỉ phí thời giờ mà thôi. Tham thiền phải có tâm nhẫn nại, tâm nghĩ về lâu dài. Bí quyết tham thiền là chữ “Nhẫn”, cái gì nhẫn không được cũng phải nhẫn, nhẫn đến cực điểm, thì bỗng nhiên trực ngộ. Nếu không kham nhẫn, không chịu đựng đau đớn, khó nhọc, khi gặp trở ngại sẽ bỏ cuộc. Kỳ thật, tham thiền là thực tập thiền quán đến chỗ một niệm chẳng sanh. Tuy nhiên, thật là khó khăn lắm để đạt đến chỗ “Vô niệm”. Vì vậy mà hành giả tu thiền thường dùng thoa đầu hay là dùng vọng tưởng để chế ngự vọng tưởng. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng một khi đã quyết tâm tu thì chúng ta phải tu ở mọi nơi mọi lúc. Đi cũng thiền, đứng cũng thiền, nằm cũng thiền, ngồi cũng thiền.

90. Stilling the Thoughts

Zen translates as ‘stilling the thought.’ It also means ‘thought cultivation.’ ‘Thought’ refers to investigating the meditation topic. ‘Stilling the thought’ means ‘at all times, wipe it clean, and let no dust alight.’ ‘Thought cultivation’ is done by means of raising the meditation topic in thought after thought and never forgetting it. We must think it this way: “We do it in the morning, and we also do it in the evening.’ We should apply effort within our own nature and not seek outside. If we follow after any external state, it is easy to go astray. Only states that arise from our own nature are true states. The Dharma door of ‘stilling the thought’ requires that we apply continuous, unrelenting effort, without any interruption. In our meditation, we should as concentrated as a mother-hen sitting on her eggs. Zen meditation requires determination, sincerity, and perseverance. We can not be arrogant and assume that we are higher and better than anyone else. If we have thoughts like these, that means a demon of insanity has possessed us, and our skill will never advance. When we practice meditation, we should not indulge in idle thoughts. When we have idle thoughts, we do not gain any benefit, but we waste a tremendous amount of time. Practicing meditation requires patience and perseverance. The secret of success in Zen meditation is patience, whatever we can not endure, we must still endure. If we can endure to the ultimate point, then suddenly we can penetrate through and experience the clarity of enlightenment. If we lack patience and can not endure bitterness and fatigue, then we will surrender to the states that we encounter. In fact, investigating Zen means working to the point that “thoughts no longer arise.” However, it is extremely difficult to achieve “No thoughts”. So meditation practitioners usually utilize the “meditation topic” or using one idle thought to control other idle thought. Sincere Buddhists should always remember that once we make up our mind to cultivate we should cultivate at all times and in all places. Walking is Zen, standing is Zen, lying is Zen, and sitting is also Zen.



91. Bát Phong và Khẩu Đầu Thiên

Nếu có người xưng tán mình một câu, mình cảm giác ngọt ngào như ăn đường mật và cảm thấy thoải mái. Chê là chê bai. Như có người chê bai mình, mình không thích, trong lòng rất khó chịu. Khi gặp chuyện gì phiền hà mình cảm thấy khổ sở. Khi gặp điều gì vui sướng không nên lấy làm đắc ý. Mọi điều khoái lạc đến thì chúng ta hãy coi đó là một sự khảo nghiệm, để thử xem tâm ý của mình ra sao. Khi được lợi ích mình cảm thấy vui, bị thiệt hại mình cảm thấy buồn, đó là sự biểu hiện của sự yếu kém định lực. Khi gặp bất cứ sự gian nan đến đâu, chúng ta không nên nao núng, có thất bại cũng không động tâm. Khi có người nói xấu mình, mình cũng không hề gì. Mình coi chuyện đó như không có gì, tự nhiên sống gió sẽ hết. Khi có người xưng tán mình, truyền tụng hay tôn xưng mình mình cũng không nên dao động. Chỉ nên coi các thứ công danh như sương mai còn đọng lại bên kiến cửa sổ vào buổi ban mai mà thôi.

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có tám ngọn gió khuấy lên đục vọng, làm cản trở hành giả trên bước đường tu tập giác ngộ. Chúng còn được gọi là Bát Pháp Thế Gian vì chúng cứ theo nhau tiếp diễn khi thế giới còn tồn tại. Sự vừa ý khi vinh, khi được..., và sự phần uất khi nhục thua. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng bát phong hay tám điều cản trở sự tu hành của chúng ta. Sở dĩ gọi là “Bát Phong” vì chúng là tám ngọn gió làm ngăn trở sự phát triển của hành giả trên bước đường giác ngộ và giải thoát. Khi tám ngọn gió chướng này thổi, con người cảm thấy bị chúng xâm xé, vì vậy mà họ cố chạy lại đầu này để trốn đầu kia, cứ như thế mà họ tiếp tục bị xoay vần trong luân hồi sanh tử. Tám ngọn gió độc theo Hòa Thượng Thích Giác Nhiên (Pháp Chủ Giáo Hội Phật Giáo Tăng Già Khất Sĩ Thế Giới), có tám ngọn gió là tám món: khen, chê, khổ, vui, lợi, suy, phỉ báng và vinh dự. Những thứ này được coi như là tám ngọn gió có thể làm lay chuyển và quay cuồng những ai không đủ định lực. Tám loại gió này chính là một pháp môn dùng để khảo nghiệm tâm của người tu. Gặp thuận cảnh hay nghịch duyên tâm đều không động. Nếu động tức là tu trì chưa đúng, hay định lực hãy còn kém.

Vào đời nhà Tống có vị thi sĩ tên là Tô Đông Pha, đã từng nghiên cứu Phật Pháp thâm sâu, nhưng công phu thiền định còn yếu kém. Tuy nhiên, ông cho rằng định lực của mình đã cao. Một hôm, nhân cảm hứng, ông cảm tác bài thơ:

“Khể thủ thiên trung thiên
Hào quang chiếu đại thiên
Bát phong xuy bất động
Đoan tọa tử kim liên.”

(Khẩu đầu lay chư thiên
Hào quang chiếu đại thiên
Tám gió lay chẳng động
Sen vàng ngồi ngay ngắn).

Lúc đó, ông tự nghĩ rằng mình đã khai ngộ, nên muốn có sự ấn chứng của Thiền Sư Phật Ấn. Ông sai người qua sông mang bài kệ tới chùa Kim Sơn. Thiền sư xem qua liền đề bốn chữ: “Đánh giã! Đánh giã!” ngay trên bài kệ, rồi đưa cho thị giả mang về. Tô Đông Pha xem xong, lửa vô minh bốc cao ngàn ngọn. Ông giận dữ bảo: “Sao lại có chuyện này?” Đây là bài khai ngộ mà Thiền sư bảo là “Đánh giã” nghĩa là làm sao? Nói xong, ông bèn qua sông tìm Thiền sư Phật Ấn để chất vấn. Khi đến chùa thì Thiền Sư Phật Ấn đã chờ sẵn

và cười lớn: “Chào mừng Đại Học Sĩ họ Tô, bát phong không lay chuyển, nhưng lại bị cái đánh giấm đầy qua sông tới đây! Xin chào!” Tô Đông Pha đang cơn giận dữ, nhưng nghe nói đến đó thấy có lý, nên nhìn nhận công phu của mình hãy còn non kém nên lễ tạ Thiền sư. Từ đó ông bỏ thói “Khẩu Đầu Thiền”. Thế mới biết, công phu thiền định không thể nói suông mà được.

Thiền quán có thể giúp chúng ta trong việc làm ngừng những ngọn gió này. Khi tám ngọn gió chướng này thổi lên, con người cảm thấy bị chúng xâu xé, chạy lại đầu này để trốn đầu kia. Nhưng khi tâm đứng yên trong trạng thái an định của thiền quán, nó có thể vững vàng như một quả núi, ngay cả khi phải chịu đựng đủ thứ ngược đãi. Đức Phật có một vị đệ tử tại gia thường bỏ bê vợ để tu tập hay đi nghe Đức Phật thuyết pháp. Điều này khiến cho người vợ giận dữ. Bà vợ không những giận chồng mà còn giận luôn cả Đức Phật vì bà cho rằng Đức Phật đã dùng ma lực để cướp mất chồng mình. Một hôm, sau khi người chồng đi nghe pháp về trễ, bà vợ tìm đến la lối và chửi rủa Đức Phật. Đức Phật chỉ yên lặng ngồi nghe mà không nói một lời. Các đệ tử khác cố đẩy người đàn bà ra, nhưng Đức Phật bảo họ đừng làm như vậy. Người đàn bà tiếp tục la lối và rồi bỏ đi khi đã mệt mỏi. Sau khi người đàn bà đã bỏ đi, Đức Phật bèn hỏi các đệ tử: “Nếu có ai đó đem cho các ông một món quà mà các ông thích, thì các ông sẽ làm gì?” Các đệ tử trả lời: “Bạch Đức Thế Tôn, chúng con sẽ nhận lãnh món quà ấy.” Đức Phật hỏi tiếp: “Nếu có ai đó đem tặng món quà mà các ông không thích thì các ông sẽ làm gì?” Các đệ tử trả lời: “Bạch Đức Thế Tôn, chúng con sẽ không nhận nó.” Đức Phật nói thêm: “Nếu các ông không nhận nó, thì món quà đó thuộc về ai?” Các đệ tử trả lời: “Bạch Đức Thế Tôn, nó vẫn thuộc về người chủ của nó.” Đức Phật tiếp: “Đó là việc của người đàn bà khi nãy. Bà ấy đem tặng ta một món quà mà ta không thích, nên ta không nhận nó. Vậy thì món quà đó vẫn còn trong tay bà ta.” Như vậy nếu chúng ta không chạy theo những ngọn gió độc của thế gian như được, mất, danh, lợi, chê, khen, vui, buồn, vân vân, thì chúng sẽ không ảnh hưởng gì được với chúng ta cả.

91. Eight Winds and Bragging Zen

When others praise us, it tastes as sweet as honey; it is a comfortable sensation. When somebody makes fun of us, or mock us, even a little, we can not stand it, and it is a very uncomfortable sensation. When we experience a little bit of suffering, we become afflicted. Whenever suffering befalls us, it is a test to see whether or not we can forbear it. We should not let a little happiness overwhelm us. All kinds of happy states are tests, to see what we will do with them. When we become pleased when we gain benefits and are sad when we lose them. This shows a lack of samadhi-power. No matter what difficulties arise, we ought to take them in stride and not be upset when we lose out. When someone insults us and spreads tales about us, we should not mind. We should let it pass, come what may. The entire episode will eventually calm down all by itself. When we are praised by someone and he makes our name known, we should take it in stride and regard glory and honor as no more important than forst on the window pane at dawn.

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are eight winds or influences (or worldly conditions) which fan the passions and prevent cultivators from advancing along the right path to enlightenment. They are also called the Eight Worldly States. Zen practitioners should always remember that these eight worldly states prevent us

from cultivation. They are so called because they continually succeed each other as long as the world persists; the approval that has the gain, etc., and the resentment that has the loss, etc. They are so called “Eight Winds” because they prevent people from advancing along the right path to enlightenment and liberation. When these eight worldly winds blow, men find themselves torn between them, they try to run toward one end to flee the other, so they continue endlessly in the cycle of birth and death. According to Most Venerable Thich Giac Nhiên (President of the International Sangha Buddhist Bhiksu Order), the eight winds that blow people who lack samadhi-power. They are dharmas that test our mind, to see whether adverse or favorable situations will upset our equilibrium. If they upset us, our cultivation still lacks maturity and we are deficient in the power of samadhi.

In the Sung Dynasty, a poet named Su Tung Po was adept in Buddhist study. Although his skill in Zen concentration was immature, he felt himself to be quite accomplished. One day, feeling exuberant and possessed by a sudden inspiration, he penned a verse:

“I pay my respect to the chief of gods,
Whose hairmark-light illumines the universe;
The Eight Winds blow me not, as I
Meditate on this purple-golden lotus.”

He thought he had already gained enlightenment, and he wanted this enlightenment certified by Zen Master Foyin. Thereupon, he sent his servant to Gold Mountain Monastery across the river from his home. The elderly Zen Master took a look at the verse the messenger handed him and wrote two words on the paper: “Fart! Fart!” and told the attendant to take the message back. Su Tung Po read the reply and blew up in a fit of anger. He thundered, “How dare you! This is my enlightenment testimonial; how dare you call it a fart?” He promptly rowed across the river to talk with the Zen Master. Unexpectedly, as soon as he reached the gate of Gold Mountain, Zen Master Foyin was waiting for him, to say “Oh, welcome! Welcome to the Great Adept Su Tung Po, one who is unmoved by the Eight Winds, but who let a couple of tiny farts blow him all the way across the river. Welcome!” The two were old friends and fellow cultivators, and they were in the habit of joking with each other. Su Tung Po’s volcanic anger, right on the verge of exploding, was cooled off completely by the truth Zen Master Foyin’s statement. All he could do was admit that his samadhi still lacked maturity and bow Master Foyin. He apologized for making a scene, and thereafter he avoided bragging. Zen skill is proven by practice, not by skill of mouth. If we do not practice what we preach, it does not count.

Meditation can help us stop these eight winds. When these eight winds blow, men find themselves torn between them, they try to run to one end to flee the other. But when the mind is poised in the tranquil state of meditation, it can remain steadfast like a mountain, even when we are subjected to all kinds of abuse. The Buddha had a lay disciple who often neglected his wife in order to practice the Way or to go to listen to the Buddha’s teachings. This made his wife feel very angry. She was angry not only with her husband, but also with the Buddha. She believed that the Buddha was using some mystical power to steal her husband. One day, after her husband had come home late, she went to the Buddha and yelled at Him with very harsh words. The Buddha sat listening quietly without speaking a word. His disciples tried to push the woman away, but the Buddha instructed them not to do that. The woman continued to yell at the Buddha and then left when she was tired. After she left, the

Buddha asked his disciples: “If someone offers you a gift that you like, what would you do?” The disciples replied: “Lord, we would accept it.” The Buddha asked again: “If someone offers you a gift that you do not like, what would you do?” The disciples replied: “Lord, we would not accept it.” The Buddha added: “If you did not accept it, what would become of it?” The disciples replied: “It would remain in the owner’s hands.” The Buddha continued: “Now just that has happened with the woman who was here. She offered me a disagreeable gift, and I did not accept it. So that gift is still in her hands.” Thus, if we do not go after these poisonous winds of gain, loss, fame, defamation, praise, ridicule, sorrow, and joy... there is no way they can impact us.

92. Quán Tưởng

Phạn ngữ “Bhavana” có nghĩa là “Tu tập,” hay “Quán tưởng.” (Quán tưởng hay sự phát triển tâm linh. Tham thiền hay đốt cháy phiền não, gồm hai loại: thiền vắng lặng và thiền minh sát). Tự phát triển bằng bất cứ phương cách nào, nhưng đặc biệt là cách chế tâm, tập trung và thiền định. Có hai loại thiền định. Từ này được áp dụng rộng rãi trong thực hành thiền quán trong Phật giáo. “Bhavana” có hai giai đoạn. Giai đoạn thứ nhất là giai đoạn tìm kiếm sự yên ổn của tinh thần, và giai đoạn thứ hai là tìm kiếm sự hiểu biết. Nói chung, người ta có thể nói “sự tu tập” liên hệ tới việc làm quen tâm mình với vật (được tâm quan sát), và luận thuyết về thiền thường chia làm hai kiểu chính: 1) thiền chỉ, trong đó hành giả tu tập khả năng tập trung vào vật mà không mất chánh định; 2) Quán chiếu, trong đó hành giả phân tích vật để quyết định phương thức nào tồn tại sau cùng. Quán tưởng là tập trung tư tưởng để quan sát, phân tích và suy nghiệm một vấn đề, giúp cho thân an và tâm không loạn động, cũng như được chánh niệm. Quán tưởng không phải là chuyện đơn giản. Thật vậy, trong thế giới máy móc hiện đại hôm nay, cuộc sống cuồn cuộn làm tâm trí chúng ta luôn bị loạn động với biết bao công chuyện hằng ngày khiến cho chúng ta mệt mỏi về thể xác lẫn tinh thần, nên việc làm chủ thân mình đã khó, mà làm chủ được tâm mình lại càng khó hơn. Quán tưởng là phương pháp Phật tử áp dụng hằng ngày, luyện cả thân tâm, đem lại sự hòa hợp giữa tinh thần và vật chất, giữa con người và thiên nhiên. Chúng ta, những hành giả tu thiền, phải quán sát chính mình, chứ không quán sát một ai khác. Hãy quán sát mình đang dụng công tu hành chứ không khởi sanh vọng tưởng lăng xăng hay nghĩ ngợi vớ vẩn.

Quán tình thương triệt tiêu lòng sân hận. Quán sự biết ơn và tâm hỷ triệt tiêu lòng ganh ghét. Quán vô thường và niệm chết giúp giảm bớt sự tham ái. Quán bất tịnh giúp giảm thiểu chấp thủ. Quán vô ngã và tánh không giúp triệt tiêu những tư tưởng xấu xa. Trong Kinh Pháp Cú, 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). 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). Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 19,

Đức Phật dạy: “Quán trời đất nghĩ là vô thường, quán thế giới nghĩ là vô thường, quán linh giác tức là Bồ ĐỀ. Hiểu biết như vậy thì chóng đắc đạo.”

92. Contemplation

Bhavana is a Sanskrit term which means “Cultivation,” “Meditation,” or “Mind development.” Self development by any means, but especially by the method of mind-control, concentration and meditation. A term that is widely applied to meditative practice in Buddhism. Bhavana has two phases. The first phase is samatha, or the development of tranquility, which is the prerequisite for attaining clear seeing; and the second phase is vipashyana, or the period of clear seeing. In general, it can be said to involve familiarization of the mind with an object of observation (alambana), and in meditation treatises it is commonly divided into two main types: 1) Stabilizing meditation (samatha), in which a meditator cultivates the ability to focus on the object of observation without losing the right concentration; and 2) Analytical meditation (vipasyana), in which one analyzes the object in order to determine its final mode of subsistence. Contemplation can fundamentally be defined as the concentration of the mind on a certain subject, aiming at realizing a tranquil body, and an undisturbed mind as a way to perform right mindfulness. Contemplation is not a simple matter. In the world today, based on mechanical and technological advances, our life is totally disturbed by those daily activities that are very tiresome and distressing for mastering; thus, the body is already difficult and if we want to master the mind, it is even more difficult. Contemplation is the daily practice of Buddhist adepts for training the body and mind in order to develop a balance between Matter and Mind, between man and the universe. We, Zen practitioners, should contemplate our own presence in thought after thought, not to contemplate others’ presence. We should contemplate that we are cultivating, not indulging in idle thoughts with scattered mind.

Contemplation on love to dispel anger. Contemplation on appreciation and rejoicing in the good qualities of others can dispel the problem of jealousy. Contemplation on impermanence and death awareness can reduce covetousness. Contemplation on the impurity can help reduce attachment. Contemplation on non-ego (non-self) and emptiness can help eliminate (eradicate) completely all negative thoughts. In the Dharmapada Sutra, 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). 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 (Dharmapada 372). According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 19, the Buddha said: “Contemplate Heaven and Earth and be mindful of their impermanence. Contemplate the world and be mindful of its

impermanence. Contemplate spiritual enlightenment as Bodhi. With this awareness, one immediately obtains (achieves) the Way.”

93. Thiền và Tánh Không

Chúng ta có thể diễn giải chữ “Không” trong Phật giáo như là một lớp hư không có hai tánh chất sáng và tối. Hư không này là khoảng hư không đang hiện ra trước mắt bạn. Tuy nhiên, còn có một thứ hư không khác vốn chỉ là tĩnh lặng, không có ngăn ngại khi tiếp xúc. Trong chương này, chúng ta chỉ bàn luận về cái “Hư Không” với nghĩa “Tĩnh Lặng” hay “Trống rỗng” mà thôi. Gốc tiếng Phạn của “Tánh không” là “Sunyata.” “Sunya” lấy từ gốc chữ “svi” có nghĩa là phồng lên. Theo Edward Conze trong Tinh Hoa và Sự Phát Triển của Đạo Phật, trong quá khứ xa xưa, tổ tiên chúng ta với một bản năng tinh tế về bản chất biện chứng của thực tại, thường được dùng cùng một động từ gốc để định nghĩa hai phương diện đối nghịch của một cục diện. Họ đặc biệt ý thức về tánh đồng nhất của những đối nghịch, cũng như về đối tính của chúng. Không dùng trong nghĩa phủ định có nghĩa là “Bất” hay “Phi,” thí dụ như Bất nhị, Phi không, vân vân. Trong Trung Quán Luận, Ngài Long Thọ nói: “Người nào hòa hợp cùng tánh không, hòa hợp cùng vạn pháp.” Theo chân lý tương đối thì tất cả các sự vật đều hiện hữu, nhưng trong chân lý tuyệt đối thì không có gì hiện hữu cả; trong chân lý tuyệt đối, người ta thấy rằng tất cả các sự vật đều không có tự tính, nhưng trong chân lý tương đối có một sự nhận thức chỗ nào không có tự tính. Lấy thí dụ như cái bàn chẳng hạn, nếu bạn muốn tìm kiếm cái vật thể mà bạn đang để tay trên đó để khám phá xem nó thật sự là cái gì trong các phần, hoặc phần này là cái bàn, hay phần kia là cái bàn, thì sẽ không có bất cứ điều gì có thể tìm thấy được là cái bàn cả vì cái bàn là một cái gì đó mà nếu tìm kiếm bằng phân tích sẽ không thể thấy được. Nếu chúng ta dựa vào thực tại tuyệt đối hoặc tánh không của một “cái bàn” chẳng hạn là nền tảng và tìm kiếm xem nó có thể tìm được không, thì nó sẽ trở thành chân lý quy ước theo nghĩa chính nó là nền tảng đó. Trong mối tương quan với “cái bàn”, tánh không của nó là một chân lý tuyệt đối, nhưng trong tương quan với thực tại của chính nó, có nghĩa là thực tại của thực tại, thì đó là chân lý quy ước. Theo chân lý tương đối thì tất cả các sự vật đều hiện hữu, nhưng trong chân lý tuyệt đối thì không có gì hiện hữu cả; trong chân lý tuyệt đối, người ta thấy rằng tất cả các sự vật đều không có tự tính, nhưng trong chân lý tương đối có một sự nhận thức chỗ nào không có tự tính. Lấy thí dụ như cái bàn chẳng hạn, nếu bạn muốn tìm kiếm cái vật thể mà bạn đang để tay trên đó để khám phá xem nó thật sự là cái gì trong các phần, hoặc phần này là cái bàn, hay phần kia là cái bàn, thì sẽ không có bất cứ điều gì có thể tìm thấy được là cái bàn cả vì cái bàn là một cái gì đó mà nếu tìm kiếm bằng phân tích sẽ không thể thấy được. Nếu chúng ta dựa vào thực tại tuyệt đối hoặc tánh không của một “cái bàn” chẳng hạn là nền tảng và tìm kiếm xem nó có thể tìm được không, thì nó sẽ trở thành chân lý quy ước theo nghĩa chính nó là nền tảng đó. Trong mối tương quan với “cái bàn”, tánh không của nó là một chân lý tuyệt đối, nhưng trong tương quan với thực tại của chính nó, có nghĩa là thực tại của thực tại, thì đó là chân lý quy ước. Nếu bạn tiếp tục duy trì và phát huy ý tưởng tính phi hiện hữu của cái bàn, thì dần dần bạn sẽ có khả năng khẳng định được tánh không của nó. Dù lúc ban đầu đối tượng cái bàn vẫn tiếp tục xuất hiện trong tâm bạn, nhưng với sự tập trung vào tánh không, đối tượng sẽ biến mất. Rồi nhờ vào sự quán sát tánh không của đối tượng, khi đối

tượng tái trình hiện, bạn sẽ có khả năng duy trì ý tưởng là đối tượng không tồn tại theo như vẻ bên ngoài của nó.

Chữ “không” ở đây không đồng nghĩa với chữ “không” mà chúng ta dùng thường ngày. Chữ “không” ở đây vượt lên khỏi ý niệm bình thường. “Không” không có nghĩa là không hiện hữu, mà là không có thực tánh. Để tránh lầm lẫn, các Phật tử thường dùng từ “Chân không” để chỉ cái không không có thực tánh này. Thật ra, ý nghĩa chữ “không” trong Phật giáo rất sâu sắc, tinh tế và khó hiểu bởi vì theo lời Đức Phật dạy, không chỉ không có sắc, thanh, hương, vị, xúc, pháp mà các hiện tượng hiện hữu là tùy duyên. Đức Phật muốn nhấn mạnh đến “không” như sự rời bỏ những chấp thủ và tà kiến. Theo Phật giáo, “không” còn phải được hiểu như là “vô ngã.” Tuy nhiên, trong hầu hết kinh điển, Đức Phật luôn giảng về “vô ngã” hơn là “tánh không” bởi vì nghĩa của “tánh không” rất trừu tượng và khó hiểu. Theo kinh Tiểu Không và Đại Không, Đức Phật bảo A Nan là Ngài thường an trú trong cảnh giới an tịnh của “không.” Khi ngài A Nan thỉnh cầu Phật làm rõ nghĩa của sự an tịnh nơi tánh không thì Đức Phật giải thích: “Sự giải thoát nơi tánh không có nghĩa là sự giải thoát qua trí tuệ về vô ngã.” Thật vậy, ngài Phật Âm đã khẳng định: “Ngay trong tu tập thiền định, ‘không’ và ‘vô ngã’ là hai khái niệm không thể tách rời. Quán chiếu về ‘tánh không’ không gì khác hơn là quán chiếu về ‘vô ngã.’” Chữ pháp không có thực hữu nội tại, không có bản chất thường hằng. Những gì hiện hữu đều có điều kiện, và có liên quan với những yếu tố khác. Thứ nhất là nhân không, một người không có có thực hữu nội tại, kỳ thật người ấy là sự duyên hợp của ngũ uẩn. Thứ nhì là pháp không, vạn hữu không có thực hữu nội tại, mà chúng là sự phối hợp của nhiều yếu tố nhân duyên. Không có nghĩa là “Hư” hay “Vô,” thí dụ như Hư vân, Vô úy, vân vân. Không còn có nghĩa là không có thể tánh. Tất cả các sự vật trong tam giới đều không phải là thật. Hoặc sự trống rỗng không có gì. Phật Giáo Đại Thừa thường được đồng nhất hóa với triết học “Không Tánh,” điều này đúng về mặt nó phủ nhận cái lý thuyết về bản thể mà các trường phái duy thực của Phật giáo chủ trương, nhưng chúng ta phải nhớ rằng Đại Thừa có cái khía cạnh tích cực của nó luôn luôn kèm theo với học thuyết Không Tánh của nó. Khía cạnh tích cực này gọi là học thuyết như như hay như thị. Kinh Lăng Già luôn cẩn thận làm cân bằng Tánh Không với Như Như, hay cẩn thận nhấn mạnh rằng khi thế giới được nhìn như là “không,” thì nó được người ta nắm bắt về cái như như của nó. Dĩ nhiên một học thuyết như thế này vượt qua cái nhìn luận lý được đặt căn bản trên sự nhận biết suy diễn vì nó thuộc phạm vi của trực giác mà theo thuật ngữ của Kinh Lăng Già, nó là sự thể chứng cái trí tuệ tối thượng trong tâm thức.

Theo Tam Luận Tông trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo của Giáo Sư Junjiro Takakusu, về mặt tiêu cực, ‘Sunya’ có nghĩa là ‘Không,’ nhưng về mặt tích cực nó có nghĩa là ‘Duyên Sinh,’ hay viển ly thực tại tự hữu, hay viển ly tự tánh như thế “Sunyata” là vô thể đồng thời là duyên sinh, nghĩa là pháp chỉ có duyên khởi. Hình như quan niệm về duyên khởi này được truyền bá rất mạnh ở Trung Quán Ấn Độ. Về phía Trung Hoa, Tam Luận Tông cũng vậy, chữ ‘Duyên hội’ là đồng nghĩa với ‘Trung đạo,’ ‘vô tự tánh’ ‘pháp tự tánh’ và ‘Không.’ Duyên khởi cũng được gọi là ‘tánh không.’ Danh từ ‘Không’ không hoàn toàn thích hợp và thường bị lầm lẫn, nhưng nếu chúng ta tìm một danh từ khác, thì lại không có chữ nào đúng hơn. Rốt cuộc, không một ý niệm nào được thiết lập bằng biện chứng pháp. Nó vô danh và vô tướng. Đó chỉ là sự phủ định một thực tại tự hữu hay phủ định cá tính đặc hữu. Ngoài sự phủ định, không có gì khác. Hệ thống Tam Luận Tông do đó là một phủ định luận, lý thuyết về sự tiêu cực. Vạn hữu đều không có thực tại tính tự hữu, nghĩa là chúng chỉ hiện hữu

tương quan, hay tương quan tính theo nghĩa bất thực trên cứu cánh, nhưng lại thực ở hiện tượng. Theo Hữu Bộ, học thuyết Không không phải không tán thành lý duyên khởi vì hiện hữu ở tục đế thuộc tổ hợp nhân quả, và nó cũng không loại bỏ nguyên lý luân hồi, vì cần phải có nó để giải thích trạng thái biến hành sinh động. Chúng ta thấy rằng Hữu Bộ công nhận cả ba giới hệ của thời gian đều thực hữu và tất cả các pháp cũng thực hữu trong mọi khoảnh khắc. Chống lại chủ trương này, Thành Thật luận chủ trương hư vô, thừa nhận chỉ có hiện tại là thực hữu còn quá khứ và vị lai thì vô thể. Như tất cả các tông phái Đại Thừa khác, tông này thừa nhận cái Không của tất cả các pháp (sarva-dharma-sunyata), kể cả ngã không (pudgala-sunyata). Thêm nữa, nó thừa nhận có hai chân lý: chân đế và tục đế. Đây là lý do chính yếu khiến Thành Thật tông trong một thời gian dài được xem là thuộc Đại Thừa ở Trung Hoa.

Trong các kinh điển Đại Thừa, Tánh Không siêu việt thế giới này như một ‘tập hợp lớn’ của vô số các pháp. Tất cả các pháp tồn tại, hợp tác và ảnh hưởng lẫn nhau để tạo ra vô số hiện tượng. Đây gọi là nguyên nhân. Nguyên nhân dưới những điều kiện khác nhau tạo nên những hiệu quả khác nhau, có thể dẫn đến kết quả tốt, xấu, hoặc không tốt không xấu. Đây là nguyên lý chung, nguyên nhân của tồn tại hoặc hình thức của tồn tại như vậy. Nói cách khác, bởi vì tánh không, tất cả các pháp có thể tồn tại, không có tánh không, không có thứ gì có thể tồn tại. Theo Bát Nhã Tâm Kinh, “Không không khác với sắc.” Vì vậy, tánh không như bản chất thật của thực tại kinh nghiệm. Tánh không như nguyên lý Duyên Khởi, bởi vì pháp không có bản chất của chính nó, nó do nhân duyên tạo nên, do thế mà Tâm Kinh đã dạy: “Mắt là vô ngã và vô ngã sở, sắc là vô ngã và vô ngã sở, nhãn thức là vô ngã, vân vân...” Tánh Không nghĩa là Trung Đạo. Như chúng ta biết, các pháp dường như thật, tạm gọi là thật, chứ không phải thật. Nhưng Tánh Không trong ý nghĩa này có thể bị hiểu sai như là không có gì, ngoan không, hay hư vô. Thế nên, chúng ta nên phân biệt giữa sanh và bất sanh, hiện hữu và không hiện hữu, thường và vô thường, Ta Bà và Niết Bàn, vân vân. Tất cả những điều này đều được xem như là cực đoan. Vì vậy, Trung Đạo được dùng để đánh tan tư duy nhị biên và biểu thị điều gì đó tức khắc nhưng siêu việt hai bên như sanh và không sanh, thuộc tính và thực thể, nguyên nhân và kết quả, vân vân. Từ Tánh Không nghĩa là phủ định cả hai thứ chủ nghĩa: hư vô và hiện thực, cũng như những mô tả của chúng về thế giới này bị loại bỏ. Tánh Không như Niết Bàn, nhưng không phải tìm cầu một Niết Bàn kiểu như trong kinh điển Pali, mà là vượt qua Niết Bàn như đồng với Như Lai, hoặc Pháp Tánh, nghĩa là các pháp trong thế giới này về cơ bản là bản chất giống nhau, không có danh hiệu hoặc bất cứ thực thể nào. Các nhà Đại Thừa tuyên bố mạnh mẽ rằng không có sự khác biệt nhỏ nhoi nào giữa Niết Bàn và Ta Bà. Một khi các chấp thủ các pháp đối đãi hoàn toàn biến mất thì đó là trạng thái Niết Bàn của chân không. Tánh Không nghĩa là vượt qua các phủ định và không thể mô tả được, thuyết nhất nguyên hay nhị nguyên và các pháp thế giới là không thể có. Chính sự phủ định của khái niệm hóa này đã trình bày một sự phủ nhận nhị biên và không nhị biên. Đó là thực thể siêu việt, vượt qua tồn tại, không tồn tại, không tồn tại và không không tồn tại. Nó vượt khỏi bốn loại phạm trù biện luận về “không khẳng định, không phủ định, không khẳng định mà cũng không phủ nhận, không không khẳng định mà cũng không phủ định.” Đến giai đoạn này vị ấy vượt khỏi các chấp thủ từ thô thiển đến vi tế. Ngay cả nếu ở đó có trạng thái gì cao hơn Niết Bàn, hay đệ nhất nghĩa không, thắng nghĩa không, thì cũng là giấc mơ hay vọng tưởng mà thôi. Do đó, Tánh Không nghĩa là hoàn toàn không chấp thủ.

Sự khác biệt của tánh không trong Đại Thừa và Nguyên Thủy là do sự khác biệt khi tiếp cận với những sự kiện của bản chất. Sự kiện này sẽ rõ hơn khi chúng ta quan sát lại khái niệm về ‘không’ của Phật giáo Nguyên Thủy sẽ thấy hầu như trong mỗi ý nghĩa đều liên quan đến ý nghĩa đạo đức. Theo Phật giáo Nguyên Thủy, “không” là toàn vũ trụ đều không. Không là hai khi nó biểu thị không thực thể và không chắc chắn. Không là bốn khi nó biểu thị: không thấy thực thể trong tự ngã, không quy thực thể cho ngã khác, không có sự chuyển thực thể từ tự ngã đến cái ngã khác, và không có sự chuyển thực thể từ cái ngã khác đến tự ngã. Không là sáu khi ứng dụng cho sáu căn, sáu trần, sáu thức, từ đó nó có sáu đặc tánh là không ngã, không tự ngã, không thường, không vĩnh cửu, không bất diệt, và không tiến hóa. Không là tám khi nó biểu thị không sanh, không vĩnh cửu, không an lạc, không thường hằng, không vững, không lâu dài, và không tiến hóa. Không là mười khi nó biểu thị trống rỗng, trống không, vắng, vô ngã, vô thân, không tự do, không thỏa ước vọng, và không tịnh tịch. Không là mười hai khi nó biểu thị: không chúng sanh, không súc sanh, không người, không thiếu niên, không phụ nữ, không đàn ông, không ngã, không tự ngã, không ngã mạn, không của tôi, không của người, và không bất cứ của ai. Không có 40 mẫu: vô thường, khổ, bệnh, bị ung nhọt, tai ương, đau đớn, ốm đau, không tối cao, hoại diệt, lo lắng, áp bức, sợ hãi, phiền nhiễu, run rẩy, suy nhược, không chắc, không tự vệ, không nơi trú ẩn, không có sự giúp đỡ, không nơi nương náu, trống rỗng, vắng lặng, không, vô ngã, buồn, bất lợi, thay đổi, không bản chất, đau đớn, hành hạ, đoạn diệt, truy lạc, tồi tệ, nản lòng, hưởng đến sanh, hưởng đến hoại, hưởng đến bệnh, hưởng đến chết, hưởng đến sâu, bi, khổ, ưu, não, nhân, buông bỏ.

Theo Kinh Bát Nhã, nếu tánh không là hoàn toàn không thì thật là vô nghĩa. Do đó, giai đoạn cuối cùng, Tánh Không nghĩa là phương tiện của của tục đế và chân đế. Nói cách khác, mặc dù tục đế là hữu vi nhưng lại cần thiết cho việc đạt đến chân đế và Niết Bàn. Tất cả các pháp hiện tượng là không, nhưng vẫn từ các pháp ấy mà giác ngộ. Theo Bát Nhã Tâm Kinh, trung tâm cốt lõi của văn học kinh điển Bát Nhã đã giải thích xuất sắc ý nghĩa này với câu: “Sắc chẳng khác không, không chẳng khác sắc.” Tục đế không phải là vô dụng trong việc đạt đến giác ngộ, cũng không phải là không có mối quan hệ giữa tục đế và chân đế. Vì thế, Bát Nhã là bản chất của chân trí, thấy các pháp như thật, từ đó ‘Bồ Tát tự tại, không chướng ngại, không sợ hãi, vượt qua các vọng tưởng điên đảo’ để ngài ung dung tự tại bước vào thế gian ban pháp thoại về ‘Tánh Không’ cho tất cả chúng sanh. Khái niệm Tánh Không trong kinh điển Bát Nhã đã mở cho chúng ta thấy trong kinh điển Pali, khái niệm ‘Không’ được mô tả đơn giản với ý nghĩa thực tại hiện tượng là không, chớ không nói về bản thể như Tánh Không trong văn học Bát Nhã. Nói cách khác, khái niệm ‘Không’ trong kinh điển Pali nghiêng về lãnh vực không là vô ngã, cho tới khi có sự xuất hiện và phát triển của Đại Thừa, đặc biệt văn học Bát Nhã, lãnh vực vô ngã được chia làm hai phần: ngã không và pháp không, nghĩa là từ chủ thể đến khách thể, từ sáu căn đến sáu trần, từ sự khẳng định của sanh hoặc không sanh đến sự phủ định của sanh hoặc không sanh... đều trống không. Cũng có thể nói rằng, khái niệm không trong kinh điển nguyên thủy là nền tảng cho sự phát triển Tánh Không trong văn học Bát Nhã. Nói tóm lại, dẫu tu theo truyền thống nào đi nữa, Đại thừa hay Nguyên Thủy, hành giả hãy cố gắng quán niệm thân tâm để thấy được tánh không nơi tứ đại và ngũ uẩn. Tứ đại bao gồm đất hay tánh chất cứng; nước hay tánh chất lỏng; lửa hay hơi nóng; và gió hay tánh chuyển động. Tứ đại luôn hoạt động trong thân thể chúng ta, hãy cẩn trọng với chúng; nếu không chúng có thể làm cho chúng ta bệnh hoạn. Còn ngũ uẩn là năm

nhóm cấu thành một con người: sắc, thọ, tưởng, hành và thức. Một khi chúng ta đã thấy được tánh không trong vạn hữu, chúng ta sẽ tự biết rằng đạo không thể diễn tả bằng lời.

93. Zen and Sunyata

We can interpret “Sunyata” in Buddhism as a kind of space that has the nature of lightness and darkness. This space is the area that appears to our eyes. However, there is another space which is just like a mere negative; an absence of obstructive contact or emptiness. In this chapter, we will only discuss about “Sunyata” with the meaning of “Mere Negative” or “Emptiness”. A Sanskrit root for “Emptiness” is “sunyata”. The Sanskrit word “sunya” is derived from the root “svi,” to swell. Sunya literally means: “relating to the swollen.” According to Edward Conze in *Buddhism: Its Essence and Development*, in the remote past, our ancestors, with a fine instinct for the dialectical nature of reality, frequently used the same verbal root to denote the two opposite aspects of a situation. They were as distinctly aware of the unity of opposites, as of their opposition. “Sunyata” with negative meanings means non, i.e., non-duality, non-empty, etc. In the *Madhyamaka Sastra*, Nagarjuna said: “One who is in harmony with emptiness is in harmony with all things.” According to relative truth all things exist, but in absolute truth nothing is; in absolute truth one sees that all things are devoid of self-nature; however, in relative truth, a perception where there is no self-nature. A table, for example, if you take the table as the object which you put your hand on but search to discover what is actually is among the parts, whether this is it or that is it, then there is not anything that can be found to be it because the table is something that cannot be analytically sought and it cannot be found. If we take the ultimate reality or emptiness of the table as the substratum and search to see if it can be found; then it becomes a conventional truth in terms of itself as the substratum. In relation to the table, its emptiness is an ultimate truth, but in relation to its own reality, i.e., the reality of the reality, it’s a conventional truth. If you continue to develop and maintain the thought of the non-existence of the table, you will gradually be able to ascertain its emptiness. Even if at the beginning the table keeps appearing in your mind, but with the concentration on emptiness, it will disappear. The owing to the observation of the emptiness of the object, when the object reappears, you can be able to maintain the thought that it does not exist in the way that it seems to.

The word “emptiness” is different from everyday term. It transcends the usual concepts of emptiness and form. To be empty is not to be non-existent. It is to be devoid of a permanent identity. To avoid confusion, Buddhists often use the term “true emptiness” to refer to things that devoid of a permanent identity. In fact, the meaning of “emptiness” in Buddhism is very profound and sublime and it is rather difficult to recognize because “emptiness” is not only neither something, nor figure, nor sound, nor taste, nor touch, nor dharma, but all sentient beings and phenomena come to existence by the rule of “Causation” or “dependent co-arising.” The Buddha emphasized on “emptiness” as an “elimination” of false thoughts and wrong beliefs. According to Buddhism, “emptiness” should also be known as “no-self” or “anatta.” However, in most of the Buddha’s teachings, He always expounds the doctrine of “no-self” rather than the theory of “emptiness” because the meaning of “emptiness” is very abstract and difficult to comprehend. According to *Culla Sunnata* and *Mala Sunnata*, the Buddha told Ananda that He often dwelt in the liberation of the void.

When Ananda requested a clarification, the Buddha explained: “Liberation of the void means liberation through insight that discerns voidness of self.” Indeed, Buddhaghosa confirmed: “In meditation, ‘emptiness’ and ‘no-self’ are inseparable. Contemplation of ‘emptiness’ is nothing but contemplation of ‘no-self’. Unreality of things or all things (phenomena) lack inherent existence, having no essence or permanent aspect whatsoever. All phenomena are empty. All phenomena exist are conditioned and, relative to other factors.” First, emptiness of persons, a person lacks of inherent existence. He or she is a combination of the five aggregates. Second, emptiness of phenomena, which means all phenomena lack of inherent existence, but a combinations of elements, causes and conditions. Emptiness means “im” or “less”, i.e., cloudless, fearless, etc. Emptiness also means devoid of physical substance. The empty state (the state in which reality is as it is). The immaterial which is empty, or devoid of physical substance (opposed to matter); or the emptiness, or the void. Mahayana Buddhism is popularly identified with Sunyata philosophy: that is right as far as it concerns the denial of substance theory as held by the realistic schools of Buddhism, but we must remember that the Mahayana has its positive side which always goes along with its doctrine of Emptiness. The positive side is known as the doctrine of Suchness or Thusness (Tathata). The Lankavatara Sutra is always careful to balance Sunyata and Tathata, or to insist that when the world is viewed as “sunya,” or empty, it is grasped in its suchness. Naturally, such a doctrine as this goes beyond the logical survey based on our discursive understanding as it belongs to the realm of intuition, which is, to use the Lanka terminology, the realization of supreme wisdom in the inmost consciousness.

According to Prof. Junjiro Takakusu in the *Essentials of Buddhist Philosophy*, ‘Sunya’ negatively means ‘Void,’ but positively means ‘Relative,’ i.e., ‘devoid of independent reality,’ or ‘devoid of specific character.’ Thus ‘Sunyata’ is non-entity and at the same time ‘relativity,’ i.e., the entity only as in causal relation. The idea of relativity seems to be strongly presented in the Indian Madhyamika School. In the Chinese Madhyamika School, too, they have the term ‘causal union’ as a synonym of the Middle Path, absence of nature (svabhava-abhava), dharma nature (dharma-svabhava) and void. It is well known that the causal origination is called ‘Sunyata.’ The word ‘void’ is not entirely fitting and is often misleading, yet, if we look for another word, there will be none better. It is, after all, an idea dialectically established. It is nameless (akhyati) and characterless (alaksana). It is simply the negation of an independent reality or negation of specific character. Besides the negation there is nothing else. The Madhyamika system is on that account a negativism, the theory of negation. All things are devoid of independent reality, that is, they are only of relative existence, or relativity in the sense of what is ultimately unreal but phenomenally real. According to the Realistic School (Sarvastivadins), the doctrine of Void does not disavow the theory of the Chain of Causation, for our worldly existence is of causal combination, nor does it reject the principle of the stream of life (samsara), for it is necessary to explain the state of dynamic becoming. We have seen already that the Realistic School assumes that the three worlds of time are real and so are all dharmas at any instant. Against this assertion, the nihilistic Satyasiddhi School contends that the present only is real while the past and the future have no entity. The school asserts, as all the other Mahayanistic schools do, the Void of all elements (sarva-dharma-sunyata) as well as the Void of self (pudgala-sunyata). In

addition, it recognizes the two-fold truth, the supreme truth and worldly truth. These are chiefly the reasons for which this school had long been treated as Mahayana in China.

In Mahayana sutras, it is said that, the world or universe is 'a great set' of myriad of things. All things co-exist, co-operate and interact upon one another to create innumerable phenomena. This is called the cause. The cause under different conditions produces the different effects, which lead to either good or bad or neutral retributions. It is the very universal principle, the reason of existence or the norm of existence as such. In other words, because of Sunyata, all things can exist; without Sunyata, nothing could possibly exist. The Hridaya teaches, "The Sunya does not differ from rupa." Sunyata is, therefore, as the true nature of empirical reality. Sunyata as the Principle of Pratityasamutyada, because a thing must have no nature of its own, it is produced by causes or depends on anything else, so it is Sunyata as the Hridaya Text expresses "Eyes is void of self and anything belonging to self, form is void..., visual consciousness is void..." Sunyata means Middle Way. As we know, common things, which appear to be real, are not really real. But Sunyata in this sense may be misinterpreted as non-being, existence and non-existence, permanence and impermanence, Samsara and Nirvana. All these should be regarded as extremes. Hence, the term 'middle way' is employed to revoke dualistic thinking and refers to something intermediary but it has transcended any dichotomy into 'being' and 'non-being', 'attribute' and 'substance' or 'cause' and 'effect'. The term Sunyata means that both naive realism and nihilism are unintelligible and their descriptions of the world should be discarded. Sunyata as Nirvana and come beyond Nirvana which is truly equated with Tathagata or Dharmata implicating that all things of this world are essentially of the same nature, void of any name or substratum. Mahayanists declared the forcible statement that there is not the slightest difference between Nirvana and Samsara because when the complete disappearance of all things is really, there is Nirvana. Sunyata means beyond all Negation Indescribable which implies that monastic as well as dualistic and pluralistic views of the world are untenable. It is the negation of conceptualization, stated as a denial of both duality and non-duality. It is Reality which ultimately transcends existence, non-existence, both and neither. It is beyond the Four categories of Intellect "neither affirmation nor negation, nor both, nor neither." At this stage, one is supposed to be free from all attachments from the rule to the subtle in mind. If there were something more superior even than Nirvana, it is like a dream and a magical delusion. If this occurs, Sunyata means total non-attachment.

The difference between the Sunyata of Mahayana and the Sunyata of Theravada is not fundamental. All the differences are due only to a difference in approach to the facts of nature. This fact emerges when we go further in considering the Sunyata of the Theravada. The Sunyata of things has been considered in the Theravada books from a variety of standpoints, with the ethical interest foremost in every case. According to the Theravada Buddhism, Sunyata without divisions comprehends the whole universe. Sunyata is twofold when it refers to substance and substantial. Sunyata is fourfold when it refers to the following modes: not seeing substance in oneself, not attributing substance to another (person or thing), not transferring one's self to another, not bringing in another's self into oneself. Sunyata is sixfold when it is applied to each of the sense organs, the six kinds of objects corresponding to them and the six kinds of consciousness arising from them, from the point of view of the following six characteristics: substance, substantial, permanent, stable, eternal and non-

evolutionary. Sunnata is eightfold when it is considered from the point of view of the following: non-essential, essentially unstable, essentially unhappy or disharmonious, essentially non-substantial, non-permanent, non-stable, non-eternal, evolutionary or fluxional. Sunnata is tenfold from the point of view of the following modes: devoid, empty, void, non-substantial, godless, unfree, disappointing, powerless, non-self, spearated. Sunnata is twelvefold from the point of view of these other modes thus taking rupa as an instance one can regard it as being: no animal, no human, no youth, no woman, no man, no substance, nothing substantial, not myself, not mine, not another's, not anybody's. Sunnata is forty-twofold when considered from the point of view of these modes: impermanent, inconsistent, disease, abscessed, evil, painful, ailing, alien, decaying, distressing, oppressing, fearful, harassing, unsteady, breaking, unstable, unprotected, unsheltered, helpless, refugeless, empty, devoid, void, substanceless, unpleasant, disadvantageous, changing, essenceless, originating, pain, torturing, annihilating, depraved, compounded, frustrating, tending to birth, tending to decay, tending to disease, tending to death, tending to grief, sorrow and lamentation, originating, cesant, dissolving.

According to the Prajna-paramita Sutra, if Sunyata is the total Sunyata, then it is meaningless. According to the Mahayana tradition, Sunyata is the Means of the Relative Truth and the Ultimate truth. That is to say, worldly truth, though not unconditional, is essential for the attainment of the ultimate Truth and Nirvana. The Hrdaya Sutra, the central of the Prajna-paramita scriptures, has expanded this significance by the emphasis words that 'Rupa does not differ from Sunya' or Rupa is identical with Sunya. Relative truth is not useless in achieving enlightenment, nor can it be said that there is no relation between worldly and ultimate truths. Thus, Prajna-paramita is of the nature of knowledge; it is a seeing of things, it arises from the combination of casual factors. From that, Bodhisattvas have no hindrance in their hearts, and since they have no hindrance, they have no fear, are free from contrary and delusive ideas in order that he can content himself with entering the world to spread the Truth of Sunyata to all walks of life without any obstacles. The concept of Sunyata in Prajna-paramita Sutra opens our knowledge that in Pali Nikaya, the concept of Sunnata is displayed very simple with the idea of the reality and that sunnata in Panca Nikaya is also the form of real nature, i.e., Sunyata in Prajna-paramita texts. In other words, Sunnata in Pali scriptures attached special importance to non-self and until the appearance and development of Mahayana, specially Prajna-paramita literature, the the field of non-self is represented in two parts: the non-substantiality of the self and the non-substantiality of the dharmas, i.e., from subjective to objective, from six internal sense-bases to six external sense bases, from affirmation of either being or non-being to denial of either being or non-being, etc, are empty. The negation of all things gives us to insight into the reality. That is also to say, Sunnata in Pali Nikayas is the foundation for the development of Prajna-paramita literature. In short, no matter what traditions we follow, Mahayana or Theravada, Zen practitioners should try to observe our body and mind to see the emptiness nature of the four elements and five aggregates. The four elements of which all things are made: earth, or characteristic of solidity; water or fluidity; fire or heating; and air or motion. These four elements are working in our body. Treat them carefully; otherwise, they would make us sick. The five aggregates are the five groups that make up a human being: form, feeling,

perception, volition, and consciousness. Once we have seen the emptiness nature of all things, we will automatically realize that the Way cannot be described by words.

94. Quán Thân

Thiền quán chi tiết về sự bất tịnh của thân (quán thân bất tịnh từ đầu tới chân, 36 bộ phận đều là bất tịnh), một trong tứ niệm xứ. Theo Kinh Niệm Xứ, hành giả nên “quán niệm thân thể trong thân thể, quán niệm cảm thọ trong cảm thọ, quán niệm tâm thức nơi tâm thức, quán niệm đối tượng tâm thức nơi đối tượng tâm thức.” Nghĩa là hành giả phải sống chánh niệm với thân thể, chứ không phải là khảo cứu về thân thể như một đối tượng, sống chánh niệm với cảm giác, tâm thức và đối tượng tâm thức chứ không phải là khảo cứu về cảm giác, tâm thức và đối tượng tâm thức như những đối tượng. Khi chúng ta quán niệm về thân thể, chúng ta sống với thân thể của chúng ta như một thực tại với tất cả sự chăm chú và tỉnh táo của mình, mình và thân thể là một, cũng như khi ánh sáng chiếu vào một nụ hoa nó thâm nhập vào nụ hoa và làm cho nụ hoa hé nở. Công phu quán niệm làm phát hiện không phải là một ý niệm về thực tại mà là một cái thấy trực tiếp về thực tại. Cái thấy đó là tuệ, dựa trên niệm và định.

Theo Kinh Tứ Niệm Xứ trong Kinh Trung Bộ có sáu bước quán thân. **Thứ nhất là “Tĩnh Thức Về Hơi Thở”**. Đức Phật dạy: “Này các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể? Này các Tỳ Kheo, ở đây, Tỳ Kheo đi đến khu rừng, đi đến gốc cây, hay đi đến ngôi nhà trống, và ngồi kiết già, lưng thẳng và an trú trong chánh niệm trước mặt. Vị ấy thở vô tỉnh giác là mình đang thở vô; vị ấy thở ra tỉnh giác là mình đang thở ra. Thở vô một hơi dài, vị ấy ý thức rằng: ‘Tôi đang thở vô một hơi dài.’ Thở ra một hơi dài, vị ấy ý thức rằng: ‘Tôi đang thở ra một hơi dài.’ Thở vô một hơi ngắn, vị ấy ý thức rằng: ‘Tôi đang thở vô một hơi ngắn.’ Thở ra một hơi ngắn, vị ấy ý thức rằng: ‘Tôi đang thở ra một hơi ngắn.’ Vị ấy tập ‘cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở vô.’ Vị ấy tập ‘cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở ra.’ Vị ấy tập ‘an tịnh toàn thân, tôi sẽ thở vô.’ Vị ấy tập ‘an tịnh toàn thân, tôi sẽ thở ra.’ Này các Tỳ Kheo, như người thợ quay hay học trò người thợ quay thiện xảo khi quay dài, tuệ tri: ‘Tôi quay dài’ hay khi quay ngắn, vị ấy ý thức rằng: ‘Tôi quay ngắn.’ Cũng vậy, này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo thở vô dài, ý thức rằng: ‘Tôi đang thở vô dài.’ Thở ra dài, ý thức rằng: ‘Tôi đang thở ra dài.’ Thở vô ngắn, ý thức rằng: ‘Tôi đang thở vô ngắn.’ Thở ra ngắn, ý thức rằng: ‘Tôi đang thở ra ngắn.’ Vị ấy tập: ‘Tôi có ý thức rõ rệt về trọn cả hơi thở mà tôi đang thở vào.’ Vị ấy tập: ‘Tôi có ý thức rõ rệt về trọn cả hơi thở mà tôi đang thở ra.’ Vị ấy tập: ‘Tôi đang thở vào và làm cho sự điều hành trong thân thể tôi trở nên an tịnh.’ Vị ấy tập: ‘Tôi đang thở ra và làm cho sự điều hành trong thân thể tôi trở nên an tịnh.’ Như vậy, khi vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân; hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể; hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. Hoặc người ấy quán niệm: ‘Có thân đây,’ vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy không nương tựa, không chấp trước vật gì trên đời. Này các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể.” **Thứ nhì là “Quán về Tứ Oai Nghi nơi thân”**. Đức Phật dạy tiếp: “Này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo đi, ý thức rằng: ‘Tôi đang đi.’ Khi đứng, ý thức rằng: ‘Tôi đang đứng.’ Khi

ngồi, ý thức rằng: ‘Tôi đang ngồi.’ Khi nằm, ý thức rằng: ‘Tôi đang nằm.’ Thân thể được xử dụng như thế nào, vị ấy ý thức thân thể như thế ấy. Vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay vị ấy sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay vị ấy sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân; hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay vị ấy sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể; hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. “Có thân đây,” vị ấy an trú trong chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời nầy. Nầy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể.” **Thứ ba là “Hoàn Toàn Tỉnh Thức nơi thân.”** Đức Phật dạy tiếp “Nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo khi bước tới bước lui, biết rõ việc mình đang làm; khi ngó tới ngó lui, biết rõ việc mình đang làm; khi co tay, khi duỗi tay, biết rõ việc mình đang làm; khi mặc áo Tăng Già Lê, mang bát, mang y, biết rõ việc mình đang làm; khi ăn, uống, nhai, nếm, biết rõ việc mình đang làm; khi đại tiểu tiện, biết rõ việc mình đang làm; khi đi, đứng, ngồi, ngủ, thức, nói, im lặng, biết rõ các việc mình đang làm. Như vậy, vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể; hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. “Có thân đây,” vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nầy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể.” **Thứ tư là “Quán Thân Ưế Trước”.** Đức Phật dạy tiếp: “Nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo quan sát thân nầy, từ gót chân trở lên và từ đỉnh tóc trở xuống, bao bọc bởi một lớp da và chứa đầy những vật bất tịnh khác nhau. Trong thân nầy: ‘Đây là tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, thận, tủy, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột bụng, phân, mật, đờm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ, nước mắt, mỡ da, nước miếng, nước mủ, nước ở khớp xương, nước tiểu.’ Nầy các Tỳ Kheo, cũng như một bao đồ, hai đầu trống đựng đầy các loại hạt như gạo, lúa, đậu xanh, đậu lớn, mè, gạo đã xay rôi. Một người có mắt, đổ các hạt ấy ra và quan sát: ‘Đây là hạt gạo, đây là hạt lúa, đây là đậu xanh, đây là đậu lớn, đây là mè, đây là hạt lúa đã xay rôi.’ Cũng vậy, nầy các Tỳ Kheo, một Tỳ Kheo quan sát thân nầy dưới từ bàn chân trở lên trên cho đến đỉnh tóc, bao bọc bởi da và chứa đầy những vật bất tịnh khác nhau. Trong thân nầy: ‘Đây là tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, tủy, thận, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột, bụng, phân, mật, đờm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ, nước mắt, mỡ da, nước miếng, nước mủ, nước ở khớp xương, nước tiểu.’ Như vậy vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể; hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. ‘Có thân đây,’ vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nầy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể.” **Thứ năm là “Quán Tứ Đại nơi thân”.** Đức Phật lại dạy tiếp: “Nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo quan sát thân nầy về các vị trí các giới và sự sắp đặt các giới: ‘Trong thân nầy có địa đại, thủy đại, hỏa đại, và phong đại.’ Nầy các Tỳ Kheo, như một người đồ tể thiện xảo, hay đệ tử của một người đồ tể giết một con bò, ngồi cắt chia từng phần tại ngã tư đường. Cũng vậy, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo quan sát thấy thân nầy về vị trí các giới: ‘Trong thân nầy có địa đại, thủy đại và phong đại.’ Như vậy vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân;

hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. Có thân đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nầy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể.” *Thư sáu là “Cửu Quán Về Nghĩa Địa.”* Đức Phật lại dạy tiếp: “Nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo như thấy một thi thể bị quăng bỏ trong nghĩa địa một ngày, hai ngày, ba ngày, thi thể ấy trương phồng lên, xanh đen lại, nát thối ra. Tỳ Kheo quán niệm- thân thể ấy như sau: ‘Thân nầy tánh chất là như vậy, bản tánh là như vậy, không vượt khỏi tánh chất ấy. Như vậy vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể; hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. ‘Có thân đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nầy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể. Lại nữa, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo như thấy một thi thể bị quăng bỏ trong nghĩa địa, bị các loài quạ ăn, hay bị các loài điều hâu ăn, hay bị các chim kên kên ăn, hay bị các loài chó ăn, hay bị các loài giả can ăn, hay bị các loài dòi bọ rúc rĩa. Tỳ Kheo quán chiếu sự thực ấy vào thân thể của chính mình: ‘Thân nầy tánh chất là như vậy, bản chất là như vậy, không vượt khỏi tánh chất ấy.’ Như vậy vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. Có thân đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nầy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể. Nầy các Tỳ Kheo, lại nữa, Tỳ Kheo như thấy một thi thể bị quăng bỏ trong nghĩa địa, với các bộ xương còn liên kết với nhau, còn dính thịt và máu, còn được nối liền bởi các đường gân..., với các bộ xương còn liên kết với nhau, không còn dính thịt, nhưng còn dính máu, còn được các đường gân cột lại với nhau..., với các bộ xương không còn dính thịt, không còn dính máu, không còn được các đường gân cột lại với nhau, chỉ còn có xương không dính lại với nhau, rải rác chỗ nầy chỗ kia. Ở đây là xương tay, ở đây là xương chân, ở đây là xương ống, ở đây là xương bắp vế, ở đây là xương hông, ở đây là xương sống, ở đây là xương đầu. Tỳ Kheo ấy quán niệm thân ấy như sau: ‘Thân nầy tánh chất là như vậy, bản tánh là như vậy, không vượt khỏi tánh tánh chất ấy.’ Như vậy vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. “Có thân đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nầy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể. Lại nữa, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo như thấy một thi thể bị quăng bỏ trong nghĩa địa, chỉ còn toàn xương trắng màu vỏ ốc..., chỉ còn một đồng xương lâu hơn ba năm..., chỉ còn là xương thối trở thành bột. Tỳ Kheo ấy quán niệm thân ấy như sau: ‘Thân nầy tánh chất là như vậy, bản tánh là như vậy, không vượt khỏi tánh tánh chất ấy.’ Như vậy

vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. “Có thân đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hướng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nầy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể.”

Thiền quán quan trọng nhất về sự bất tịnh của thân là quán thân bất tịnh từ đầu tới chân, 36 bộ phận đều là bất tịnh, một trong tứ niệm xứ. Theo Kinh Niệm Xứ, hành giả nên “quán niệm thân thể trong thân thể, quán niệm cảm thọ trong cảm thọ, quán niệm tâm thức nơi tâm thức, quán niệm đối tượng tâm thức nơi đối tượng tâm thức.” Nghĩa là hành giả phải sống chánh niệm với thân thể, chứ không phải là khảo cứu về thân thể như một đối tượng, sống chánh niệm với cảm giác, tâm thức và đối tượng tâm thức chứ không phải là khảo cứu về cảm giác, tâm thức và đối tượng tâm thức như những đối tượng. Khi chúng ta quán niệm về thân thể, chúng ta sống với thân thể của chúng ta như một thực tại với tất cả sự chăm chú và tỉnh táo của mình, mình và thân thể là một, cũng như khi ánh sáng chiếu vào một nụ hoa nó thâm nhập vào nụ hoa và làm cho nụ hoa hé nở. Công phu quán niệm làm phát hiện không phải là một ý niệm về thực tại mà là một cái thấy trực tiếp về thực tại. Cái thấy đó là tuệ, dựa trên niệm và định. Đức Phật dạy: “Nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo quan sát thân nầy, từ gót chân trở lên và từ đỉnh tóc trở xuống, bao bọc bởi một lớp da và chứa đầy những vật bất tịnh khác nhau. Trong thân nầy: ‘Đây là tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, thận, tửy, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột bụng, phân, mật, đàm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ, nước mắt, mồ da, nước miếng, nước mủ, nước ở khớp xương, nước tiểu’. Nầy các Tỳ Kheo, cũng như một bao đồ, hai đầu trống đựng đầy các loại hạt như gạo, lúa, đậu xanh, đậu lớn, mè, gạo đã xay rôi. Một người có mắt, đổ các hạt ấy ra và quan sát: ‘Đây là hạt gạo, đây là hạt lúa, đây là đậu xanh, đây là đậu lớn, đây là mè, đây là hạt lúa đã xay rôi.’ Cũng vậy, nầy các Tỳ Kheo, một Tỳ Kheo quan sát thân nầy dưới từ bàn chân trở lên trên cho đến đỉnh tóc, bao bọc bởi da và chứa đầy những vật bất tịnh khác nhau. Trong thân nầy: ‘Đây là tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, tửy, thận, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột, bụng, phân, mật, đàm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ, nước mắt, mồ da, nước miếng, nước mủ, nước ở khớp xương, nước tiểu.’ Lại nữa, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo quan sát thân nầy về các vị trí các giới và sự sắp đặt các giới: “Trong thân nầy có địa đại, thủy đại, hỏa đại, và phong đại.” Nầy các Tỳ Kheo, như một người đồ tể thiện xảo, hay đệ tử của một người đồ tể giết một con bò, ngồi cắt chia từng phần tại ngã tư đường. Cũng vậy, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo quán sát thấy thân nầy về vị trí các giới: “Trong thân nầy có địa đại, thủy đại và phong đại. Lại nữa, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo như thấy một thi thể bị quăng bỏ trong nghĩa địa một ngày, hai ngày, ba ngày, thi thể ấy trương phồng lên, xanh đen lại, nát thối ra. Tỳ Kheo quán niệm- thân thể ấy như sau: ‘Thân nầy tánh chất là như vậy, bản tánh là như vậy, không vượt khỏi tánh chất ấy. Lại nữa, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo như thấy một thi thể bị quăng bỏ trong nghĩa địa, bị các loài quạ ăn, hay bị các loài điều hâu ăn, hay bị các chim kên kên ăn, hay bị các loài chó ăn, hay bị các loài giả can ăn, hay bị các loài dòi bọ rúc rĩa. Tỳ Kheo quán chiếu sự thực ấy vào thân thể của chính mình: “Thân nầy tánh chất là như vậy, bản chất là như vậy, không vượt khỏi tánh chất ấy. Nầy các Tỳ Kheo, lại nữa, Tỳ Kheo như thấy một thi thể bị quăng bỏ trong nghĩa địa, với các bộ xương còn liên kết với nhau, còn dính thịt và máu, còn được nối liền bởi các đường gân..., với các bộ xương còn liên kết với

nhau, không còn dính thịt, nhưng còn dính máu, còn được các đường gân cột lại với nhau..., với các bộ xương không còn dính thịt, không còn dính máu, không còn được các đường gân cột lại với nhau, chỉ còn có xương không dính lại với nhau, rải rác chỗ này chỗ kia. Ở đây là xương tay, ở đây là xương chân, ở đây là xương ống, ở đây là xương bắp vế, ở đây là xương hông, ở đây là xương sống, ở đây là xương đầu. Tỳ Kheo ấy quán niệm thân ấy như sau: ‘Thân này tánh chất là như vậy, bản tánh là như vậy, không vượt khỏi tánh tánh chất ấy.’ Lại nữa, này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo như thấy một thi thể bị quăng bỏ trong nghĩa địa, chỉ còn toàn xương trắng màu vỏ ốc..., chỉ còn một đống xương lâu hơn ba năm..., chỉ còn là xương thối trở thành bột. Tỳ Kheo ấy quán niệm thân ấy như sau: ‘Thân này tánh chất là như vậy, bản tánh là như vậy, không vượt khỏi tánh tánh chất ấy. Như vậy vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể.’ Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. ‘Có thân đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Này các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể.’”

Hành giả nên luôn nhìn thân mình như một cỗ xe, và biết rằng nó sẽ hư mòn với thời gian. Trong kinh Pháp Cú, đức Phật dạy rằng thân này già đi và hư hoại, nhưng chánh pháp không thể như thế. Là đệ tử Phật, chúng ta phải tin tưởng nơi đức Phật, và hãy sống với chánh pháp bất diệt bằng tất cả thân tâm của mình. Dầu Phật giáo khuyên hành giả nên luôn quán chi tiết về sự bất tịnh của thân, nhưng đức Phật vẫn luôn nhấn mạnh rằng kiếp nhân sinh thật vô cùng quý giá cho công cuộc tu tập. Hãy tu tập đúng đắn và liên tục, chứ đừng để phí một ngày nào trong đời này. Cái chết có thể đến với chúng ta trong đêm nay hay ngày mai. Thật sự, cái chết đang gặm nhấm chúng ta trong từng khoảnh khắc; nó hiện diện trong từng hơi thở của chúng ta, và nó không cách biệt với đời sống. Hành giả nên luôn quán chiếu vào tâm, liên tục xem từng hơi thở và hãy nhìn thấy cho bằng được cái vượt qua vòng luân hồi sanh tử.

94. Contemplation of Body

The meditation which observes the body in detail and considers its filthiness, one of the four foundations of mindfulness. According to the Satipatthana Sutta, practitioner should “Contemplate the body in the body, contemplate the feelings in the feelings, contemplate the mind in the mind, contemplate the objects of mind in the objects of mind.” This means that practitioner must live in the body in full awareness of it, and not just study like a separate object. Live in awareness with feelings, mind, and objects of mind. Do not just study them. When we meditate on our body, we live with it as truth and give it our most lucid attention; we become one with it. The flower blossoms because sunlight touches and warms its bud, becoming one with it. Meditation reveals not a concept of truth, but a direct view of truth itself. This we call “insight,” the kind of understanding based on attention and concentration. According to the Satipatthana Sutta in the Majjhima Nikaya, there are six steps of contemplation in the body. ***The first step is the mindfulness of breathing.*** The Buddha taught: “Now, Bhikkhus, does a Bhikkhu abide contemplating the body as a body? Here a Bhikkhu, gone to the forest or to the root of a tree or to an empty hut, sit down; having folded his legs

crosswise, set his body erect, and established mindfulness in front of him, ever mindful he breathes in, mindful he breathes out. Breathing in long, he understands: “I breathe in long;” or breathing out long, he understands: “I breathe out long.” Breathing in short, he understands: “I breathe in short;” or breathing out short, he understands: “I breathe out short.” He trains thus: “I shall breathe in experiencing the whole body of breath;” he trains thus: “I shall breathe out experiencing the whole body of breath.” He trains thus: “I shall breathe in tranquilizing the bodily formation;” he trains thus: “I shall breathe out tranquilizing the bodily formation.” Just as a skilled turner or his apprentice, when making a long turn, understands: “I make a long turn;” or when making a short turn, understands: “I make a short turn;” so too, breathing in long, a Bhikkhu understands: “I breathe in long,” he trains thus: “I shall breathe out tranquilizing the bodily formation.” In this way, he abides contemplating the body as a body internally, or he abides contemplating the body as a body externally, or he abides contemplating the body as a body both internally and externally. Or else, he abides contemplating in the body its arising factors, or he abides contemplating in the body its vanishing factors, or he abides contemplating in the body both its arising and vanishing factors. Or else mindfulness that ‘there is a body’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and mindfulness. And, he abides independent, not clinging to anything in the world. That is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body. ***The second step is the contemplation on the the Four Postures.*** The Buddha added: Again, Bhikkhus, when walking, a Bhikkhu understands: ‘I am walking;’ when standing, he understands: ‘I am standing;’ when sitting, he understands: ‘I am sitting;’ when lying down, he understands: ‘I am lying down;’ or he understands accordingly however his body is disposed. In this way, he abides contemplating the body as a body internally, externally, and both internally and externally. And he abides independent, not clinging to anything in the world. That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body.” ***The third step is the full awareness on the body.*** The Buddha continued: “Again, Bhikkhus, a Bhikkhu is one who acts in full awareness when going forward and returning; who acts in full awareness when looking ahead and looking away; who acts in full awareness when flexing and extending his limbs; who acts in full awareness when wearing his robes and carrying his outer robe and bowl; who acts in full awareness when eating, drinking, consuming food and tasting; who acts in full awareness when walking, standing, sitting, falling asleep, waking up, talking and keeping silent. In this way, he abides contemplating the body as a body internally, externally, and both internally and externally. And, he abides independent, not clinging to anything in the world. That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body.” ***The fourth step is the contemplation on the foulness of the Body Parts.*** The Buddha continued: “Again, Bhikkhus, a Bhikkhu reviews this same body up from the soles of the feet and down from the top of the hair, bounded by skin, as full of many kinds of impurity thus: ‘In this body there are head-hairs, body-hairs, nails, teeth, skin, flesh, sinews, bones, bone-marrow, kidneys, heart, liver, diaphragm, spleen, lungs, large intestines, small intestines, contents of the stomach, feces, bile, phlegm, pus, blood, sweat, fat, tears, grease, spittle, snot, oil of the joints, and urine.’ Just as though there were a bag with an opening at both ends full of many sorts of grain, such as rice, beans, peas, millet, and white rice, and a man with good eyes were to open it and review it thus: ‘This is hill rice, this is red rice, these are beans, these are peas, this is millet, this is white rice;’ so too, a Bhikkhu reviews this same body...

as full of many kinds of impurity thus: ‘In this body there are head-hairs and urine.’ In this way he abides contemplating the body as a body internally, externally, and both internally and externally... And, he abides independent, not clinging to anything in the world. That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body.” ***The fifth step is the contemplation on the elements of the Body.*** The Buddha continued: “Again, Bhikkhus, a Bhikkhu reviews this same body, however it is placed, however disposed, as consisting of elements thus: ‘In this body there are the earth element, the water element, the fire element, and the air element.’ Just as though a skilled butcher or his apprentice had killed a cow and was seated at the crossroads with it cut up into pieces; so too, a Bhikkhu reviews this same body as consisting of elements thus: “In this body there are the earth element, the water element, the fire element and the air element.” In this way, he abides contemplating the body as a body internally, externally, and both internally and externally... And he abides independent, not clinging to anything in the world. That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body.” ***The sixth step is the Nine Charnel Ground Contemplations.*** The Buddha added: “Again, Bhikkhus, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, one, two, or three days dead, bloated, livid, and oozing matter, a Bhikkhu compares this same body with it thus: ‘This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that fate.’ In this way, he abides contemplating the body as a body internally, externally, and both internally and externally. And, he abides independent, not clinging to anything in the world. That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body. Again, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, being devoured by crows, hawks, vultures, dogs, jackals, or various kinds of worms, a Bhikkhu compares this same body with it thus: ‘This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that fate.’ That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body. Again, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, a skeleton with flesh and blood, held together with sinews... a fleshless skeleton smeared with blood, held together with sinews... a skeleton without flesh and blood, held together with sinews.. disconnected bones scattered in all directions, here a hand-bone, there a foot-bone, here a shin-bone, there a thigh-bone, here a hip-bone, there a back-bone, here a rib-bone, there a breast-bone, here an arm-bone, there a shoulder-bone, here a neck-bone, there a jaw-bone, here a tooth, there the skull, a Bhikkhu compares this same body with it thus: ‘This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that fate.’ That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body. Again, Bhikkhus, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, bones bleached white, the color of shells; bones heaped up, more than a year old; bones rotted and crumbled to dust, a Bhikkhu compares this same body with it thus: “This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that fate.” In this way he abides contemplating the body as a body internally, or he abides contemplating the body as a body internally, or he abides contemplating the body as a body externally, or he abides contemplating the body as a body both internally and externally. Or else he abides contemplating in the body its arising factors, or he abides contemplating in the body its vanishing factors, or he abides contemplating in the body both its arising and vanishing factors. Or else mindfulness that ‘there is a body’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and mindfulness. And he abides independent, not clinging to anything in the world. That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body.”

The most important contemplation of the body is to observe the body in detail and considers its filthiness, one of the four foundations of mindfulness. According to the Satipatthana Sutta, practitioner should “Contemplate the body in the body, contemplate the feelings in the feelings, contemplate the mind in the mind, contemplate the objects of mind in the objects of mind.” This means that practitioner must live in the body in full awareness of it, and not just study like a separate object. Live in awareness with feelings, mind, and objects of mind. Do not just study them. When we meditate on our body, we live with it as truth and give it our most lucid attention; we become one with it. The flower blossoms because sunlight touches and warms its bud, becoming one with it. Meditation reveals not a concept of truth, but a direct view of truth itself. This we call “insight,” the kind of understanding based on attention and concentration. The Buddha taught: “Bhikkhus, a Bhikkhu reviews this same body up from the soles of the feet and down from the top of the hair, bounded by skin, as full of many kinds of impurity thus: ‘In this body there are head-hairs, body-hairs, nails, teeth, skin, flesh, sinews, bones, bone-marrow, kidneys, heart, liver, diaphragm, spleen, lungs, large intestines, small intestines, contents of the stomach, feces, bile, phlegm, pus, blood, sweat, fat, tears, grease, spittle, snot, oil of the joints, and urine.’ Just as though there were a bag with an opening at both ends full of many sorts of grain, such as white rice, red rice, beans, peas, millet, and white rice, and a man with good eyes were to open it and review it thus: ‘This is hill rice, this is red rice, these are beans, these are peas, this is millet, this is white rice;’ so too, a Bhikkhu reviews this same body... as full of many kinds of impurity thus: ‘In this body there are head-hairs... and urine.’ Again, Bhikkhus, a Bhikkhu reviews this same body, however it is placed, however disposed, as consisting of elements thus: ‘In this body there are the earth element, the water element, the fire element, and the air element.’ Just as though a skilled butcher or his apprentice had killed a cow and was seated at the crossroads with it cut up into pieces; so too, a Bhikkhu reviews this same body... as consisting of elements thus: ‘In this body there are the earth element, the water element, the fire element, and the air element.’ Again, Bhikkhus, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, one, two, or three days dead, bloated, livid, and oozing matter, a Bhikkhu compares this same body with it thus: ‘This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that fate.’ Again, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, being devoured by crows, hawks, vultures, dogs, jackals, or various kinds of worms, a Bhikkhu compares this same body with it thus: ‘This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that fate.’ Again, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, a skeleton with flesh and blood, held together with sinews... a fleshless skeleton smeared with blood, held together with sinews... a skeleton without flesh and blood, held together with sinews.. disconnected bones scattered in all directions, here a hand-bone, there a foot-bone, here a shin-bone, there a thigh-bone, here a hip-bone, there a back-bone, here a rib-bone, there a breast-bone, here an arm-bone, there a shoulder-bone, here a neck-bone, there a jaw-bone, here a tooth, there the skull, a Bhikkhu compares this same body with it thus: ‘This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that fate.’ Again, Bhikkhus, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, bones bleached white, the color of shells... bones heaped up, more than a year old... bones rotted and crumbled to dust, a Bhikkhu compares this same body with it thus: ‘This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that

fate.’ In this way he abides contemplating the body as a body internally, or he abides contemplating the body as a body internally, or he abides contemplating the body as a body externally, or he abides contemplating the body as a body both internally and externally. Or else he abides contemplating in the body its arising factors, or he abides contemplating in the body its vanishing factors, or he abides contemplating in the body both its arising and vanishing factors. Or else mindfulness that ‘there is a body’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and mindfulness. And he abides independent, not clinging to anything in the world. That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body.”

Zen practitioners should always see our body as a vehicle, and know that it will wear out over time. The the Dhammapada Sutta, the Buddha teaches that the body grows old and decays, but the dharma does not. Buddhist followers should believe in the Buddha, and live the undying dharma with our whole body and mind. Although Buddhism encourages practitioners should always observe the body in detail and considers its filthiness, but the Buddha always emphasizes that human life is very precious for cultivation. Let’s practice the Way correctly and constantly. Do not waste even a day in our life. The death may come tonight or tomorrow. Actually, the death is chewing us in every moment; it is present in our every breath, and is not apart from life. Let’s always reflect inwardly, watch our every breath constantly, and see what is beyond the cycle of birth and death.

95. Quán Pháp

Quán Pháp có nghĩa là tỉnh thức trên tất cả các pháp. Quán Pháp không phải là suy tư hay lý luận suông mà cùng đi chung với tâm tỉnh giác khi các pháp khởi diệt. Thí dụ như khi có tham dục khởi lên thì ta liền biết có tham dục đang khởi lên; khi có tham dục đang hiện hữu, ta liền biết có tham dục đang hiện hữu, và khi tham dục đang diệt, chúng ta liền biết tham dục đang diệt. Nói cách khác, khi có tham dục hay khi không có tham dục, chúng ta đều biết hay tỉnh thức là có hay không có tham dục trong chúng ta. Chúng ta nên luôn tỉnh thức cùng thể ấy với các triền cái (chướng ngại) khác, cũng như ngũ uẩn thủ (chấp vào ngũ uẩn). Chúng ta cũng nên tỉnh thức với lục căn bên trong và lục cảnh bên ngoài. Qua quán pháp trên lục căn và lục cảnh, chúng ta biết đây là mắt, hình thể và những trói buộc phát sanh do bởi mắt và trần cảnh ấy; rồi tai, âm thanh và những trói buộc; rồi mũi, mùi và những trói buộc của chúng; lưỡi, vị và những trói buộc liên hệ; thân, sự xúc chạm và những trói buộc; ý, đối tượng của tâm và những trói buộc do chúng gây nên. Chúng ta luôn tỉnh thức những trói buộc do lục căn và lục trần làm khởi lên cũng như lúc chúng hoại diệt. Tương tự như vậy, chúng ta tỉnh thức trên thất bồ đề phần hay thất giác chi, và Tứ Diệu Đế, vân vân. Nhờ vậy mà chúng ta luôn tỉnh thức quán chiếu và thấu hiểu các pháp, đối tượng của tâm, chúng ta sống giải thoát, không bám víu vào bất luận thứ gì trên thế gian. Cuộc sống của chúng ta như vậy là cuộc sống hoàn toàn thoát khỏi mọi trói buộc.

Theo Kinh Niệm Xứ, Đức Phật dạy về ‘quán pháp trên các pháp đối với năm triền cái’ như sau: “Nầy các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp? Nầy các Tỳ Kheo, ở đây Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với năm triền cái (năm món ngăn che). Và nầy các Tỳ Kheo, thế nào là các Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các

pháp đối với năm triền cái? Vị Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các nội pháp; hay sống quán niệm pháp trên các ngoại pháp; hay sống quán niệm pháp trên cả nội pháp lẫn ngoại pháp. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên các pháp; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên các pháp. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên các pháp. “Có pháp đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nầy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp. Khi nội tâm có hôn trầm thụy miên (mê muội và buồn ngủ), vị ấy ý thức được sự hôn trầm thụy miên ấy. Khi nội tâm không có hôn trầm thụy miên, vị ấy ý thức được nội tâm của mình đang không có hôn trầm thụy miên. Khi hôn trầm và thụy miên chưa sanh nay bắt đầu sanh khởi, vị ấy ý thức được sự đang sanh khởi ấy. Khi hôn trầm và thụy miên đã sanh nay được đoạn diệt, vị ấy ý thức được sự đang đoạn diệt ấy. Khi hôn trầm và thụy miên đã được đoạn diệt và tương lai không thể sanh khởi nữa, vị ấy ý thức được điều đó. Nầy các Tỳ Kheo, ở đây nội tâm Tỳ Kheo có ái dục, vị ấy ý thức rằng nội tâm của mình đang có ái dục. Khi nội tâm không có ái dục, vị ấy ý thức rằng nội tâm của mình không có ái dục. Và với ái dục chưa sanh nay sanh khởi, vị ấy ý thức được sự đang sanh khởi ấy. Khi một niệm ái dục đã sanh, vị ấy ý thức được sự đã sanh khởi ấy. Khi ái dục đang được đoạn diệt, tương lai không sanh khởi nữa, vị ấy ý thức như vậy. Khi nội tâm có sân hận, vị ấy ý thức rằng nội tâm mình đang có sân hận. Khi nội tâm không có sân hận, vị ấy ý thức rằng nội tâm mình đang không có sân hận. Khi một niệm sân hận chưa sanh nay bắt đầu sanh khởi, vị ấy ý thức được sự bắt đầu sanh khởi ấy. Khi một niệm sân hận đã sanh khởi, nay được đoạn diệt, vị ấy ý thức được sự đoạn diệt ấy. Khi một niệm sân hận đã được đoạn diệt và tương lai không còn sanh khởi nữa, vị ấy ý thức được như vậy. Khi nội tâm có trạo hối (sự dao động bất an và hối hận), vị ấy ý thức rằng mình đang có dao động bất an và hối hận. Khi nội tâm không có dao động bất an và hối hận, vị ấy ý thức rằng nội tâm mình đang không có sự dao động bất an và hối hận. Khi dao động bất an và hối hận sanh khởi, vị ấy ý thức rằng nội tâm mình đang sanh khởi dao động bất an và hối hận. Khi dao động bất an và hối hận đã sanh nay được đoạn diệt, vị ấy ý thức được sự đoạn diệt ấy. Với dao động bất an và hối hận đã được đoạn diệt, tương lai không còn sanh khởi nữa, vị ấy ý thức được như vậy. Khi nội tâm có nghi, vị ấy ý thức được nội tâm của mình đang có nghi. Khi nội tâm không có nghi, vị ấy ý thức được nội tâm mình đang không có nghi. Khi nội tâm với nghi chưa sanh nay đang sanh khởi, vị ấy ý thức được sự sanh khởi ấy. Với nghi đã sanh nay được đoạn diệt, vị ấy ý thức được sự đoạn diệt ấy. Với nghi đã được đoạn diệt, tương lai không sanh khởi nữa, vị ấy ý thức được như vậy.

Lại nữa, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với ngũ uẩn. Nầy các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán pháp trên các pháp đối với năm thủ uẩn? Nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo quán chiếu như sau: Đây là sắc (hình thể), đây là sắc tập (sự phát sinh ra hình thể), đây là sắc diệt. Đây là thọ, đây là thọ tập, đây là thọ diệt. Đây là tưởng, đây là tưởng tập, đây là tưởng diệt. Đây là hành, đây là hành tập, đây là hành diệt. Đây là thức, đây là thức tập, đây là thức diệt.

Lại nữa, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với sáu nội ngoại xứ. Nầy các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán pháp trên các pháp đối với sáu nội ngoại xứ? Vị ấy ý thức về mắt và đối tượng của mắt là hình sắc và về những ràng buộc tạo nên do mắt và hình sắc. Vị ấy ý thức về những ràng buộc chưa sanh nay đang phát sanh. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã phát sanh nay được đoạn diệt. Vị ấy ý thức về những

ràng buộc đã được đoạn diệt, tương lai không sanh khởi nữa. Vị ấy ý thức về tai và đối tượng của tai là âm thanh và về những ràng buộc tạo nên do tai và âm thanh. Vị ấy ý thức về những ràng buộc chưa sanh nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã sanh, nay đang được đoạn diệt. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã được đoạn diệt, tương lai không còn sanh khởi nữa. Vị ấy ý thức về lỗ mũi và đối tượng của mũi là mùi hương và những ràng buộc tạo nên do lỗ mũi và mùi hương. Vị ấy ý thức về những ràng buộc chưa phát sanh nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã phát sanh và đang được đoạn diệt. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã được đoạn diệt, tương lai không còn sanh khởi nữa. Vị ấy ý thức về cái lưỡi và đối tượng của lưỡi là vị nếm và những ràng buộc tạo nên do cái lưỡi và vị nếm. Vị ấy ý thức về những ràng buộc chưa phát sanh nay đang phát sanh. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã phát sanh nay đang được đoạn diệt. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã được đoạn diệt, tương lai không còn sanh khởi nữa. Vị ấy ý thức về thân và đối tượng của thân là sự xúc chạm. Vị ấy ý thức về những ràng buộc chưa sanh khởi nay đang được sanh khởi. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã sanh khởi đang được đoạn tận. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã được đoạn diệt, tương lai không còn sanh khởi nữa. Vị ấy ý thức về đối tượng của ý là tư tưởng và về những ràng buộc tạo nên do ý là tư tưởng. Vị ấy ý thức về những ràng buộc chưa sanh khởi nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã sanh khởi đang được đoạn diệt. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã đoạn diệt, tương lai không còn sanh khởi nữa.

Lại nữa, này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên pháp đối với thất giác chi. Này các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên pháp đối với thất giác chi? Khi nội tâm có niệm giác chi (yếu tố chánh niệm), vị ấy ý thức là mình có chánh niệm. Vị ấy quán chiếu rằng tâm mình đang có chánh niệm. Khi không có chánh niệm, vị ấy ý thức rằng tâm mình không có chánh niệm. Vị ấy ý thức về chánh niệm chưa sanh khởi nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về chánh niệm đã phát sanh nay đang thành tựu viên mãn. Khi nội tâm có trạch giác chi (giám định đúng sai thiện ác). Vị ấy ý thức là mình đang có sự phân định đúng sai thiện ác. Vị ấy quán chiếu rằng tâm mình đang có sự giám định đúng sai thiện ác. Khi không có sự giám định, vị ấy ý thức là mình đang không có sự giám định. Vị ấy ý thức về một sự giám định chưa sanh nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về một sự giám định đã sanh khởi nay đang thành tựu viên mãn. Khi nội tâm có tinh tấn giác chi, vị ấy ý thức là mình đang có sự tinh chuyên. Vị ấy quán chiếu rằng tâm mình đang có sự tinh chuyên. Khi nội tâm không có sự tinh chuyên, vị ấy ý thức rằng tâm mình không có sự tinh chuyên. Vị ấy ý thức về một sự tinh chuyên chưa sanh khởi nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về sự tinh chuyên đã sanh khởi nay đang đi đến thành tựu viên mãn. Khi nội tâm có hỷ giác chi, vị ấy ý thức là mình đang có an vui. Vị ấy quán chiếu rằng tâm mình đang an vui. Khi nội tâm không có an vui, vị ấy ý thức là mình đang không có an vui. Vị ấy ý thức về niềm an vui chưa sanh khởi, nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về niềm an vui đã sanh khởi, nay đang đi đến thành tựu viên mãn. Khi nội tâm có khinh an giác chi, vị ấy ý thức tâm mình đang có khinh an (nhẹ nhõm). Vị ấy quán chiếu rằng tâm mình đang có khinh an. Khi nội tâm không có khinh an, vị ấy ý thức rằng nội tâm mình không có sự khinh an. Vị ấy ý thức về sự khinh an chưa sanh khởi, nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về sự khinh an đã sanh khởi, nay đang đi đến thành tựu viên mãn. Khi nội tâm có định giác chi, vị ấy ý thức là mình đang có định. Khi nội tâm không có định, vị ấy ý thức là mình đang không có định. Khi định chưa sanh khởi, nay đang sanh khởi, vị ấy ý thức như vậy. Khi định đã sanh khởi, nay đang đi đến thành tựu viên mãn,

vị ấy cũng ý thức như vậy. Khi nội tâm có xả giác chi, vị ấy ý thức là mình đang buông xả. Vị ấy quán chiếu là tâm mình có buông xả. Khi nội tâm không có sự buông xả, vị ấy ý thức là tâm mình đang không có sự buông xả. Vị ấy ý thức về sự buông xả chưa sanh khởi, nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về sự buông xả đã sanh khởi, nay đang đi để sự thành tựu viên mãn.

Lại nữa, này các Tỳ Kheo, vị Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với Tứ Diệu Đế. Này các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán pháp trên các pháp đối với bốn sự thật cao quý? Này các Tỳ Kheo, ở đây Tỳ Kheo ý thức: “Khi sự kiện là đau khổ, vị ấy quán niệm đây là đau khổ. Khi sự kiện là nguyên nhân tạo thành đau khổ, vị ấy quán niệm đây là nguyên nhân tạo thành sự đau khổ. Khi sự kiện là sự chấm dứt khổ đau, vị ấy quán chiếu đây là sự chấm dứt khổ đau. Khi sự kiện là con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau, vị ấy quán niệm đây là con đường dẫn đến sự chấm dứt khổ đau.”

Như vậy vị ấy sống quán niệm pháp trên các nội pháp; hay sống quán niệm pháp trên các ngoại pháp; hay sống quán niệm pháp trên cả nội pháp lẫn ngoại pháp. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên các pháp; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên các pháp. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên các pháp. “Có pháp đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hướng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Này các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với Tứ Diệu Đế. Này các Tỳ Kheo, vị nào tu tập Tứ Niệm Xứ này như vậy trong bảy năm, vị ấy có thể chứng một trong hai quả sau đây: Một là chứng Chánh Trí ngay trong hiện tại, hay nếu còn hữu dư báo, thì cũng đạt được quả vị Bất Hoàn (không còn tái sanh nữa). Này các Tỳ Kheo, không cần gì đến bảy năm, một vị Tỳ Kheo nào tu tập Tứ Niệm Xứ này như vậy trong sáu năm, trong năm năm, trong bốn năm, trong ba năm, trong hai năm, trong một năm, vị ấy có thể chứng một trong hai quả vị sau đây: Một là chứng được Chánh Trí trong hiện tại, hay nếu còn hữu dư báo, thì chứng quả Bất Hoàn. Này các Tỳ Kheo, không cần gì đến một năm, một vị Tỳ Kheo nào tu tập Tứ Niệm Xứ này như vậy trong vòng bảy tháng, vị ấy có thể chứng một trong hai quả vị sau đây: Một là chứng được Chánh Trí trong hiện tại, hay nếu còn hữu dư báo, thì chứng quả Bất Hoàn. Này các Tỳ Kheo, không cần gì đến bảy tháng, một vị Tỳ Kheo nào tu tập Tứ Niệm Xứ này như vậy trong vòng sáu tháng, trong năm tháng, trong bốn tháng, trong ba tháng, trong hai tháng, trong một tháng, trong nửa tháng, vị ấy có thể chứng một trong hai quả vị sau đây: Một là chứng được Chánh Trí trong hiện tại, hay nếu còn hữu dư báo, thì chứng quả Bất Hoàn. Này các Tỳ Kheo, không cần gì đến nửa tháng, một vị Tỳ Kheo nào tu tập Tứ Niệm Xứ này như vậy trong vòng bảy ngày, vị ấy có thể chứng một trong hai quả vị sau đây: Một là chứng được Chánh Trí trong hiện tại, hay nếu còn hữu dư báo, thì chứng quả Bất Hoàn. Này các Tỳ Kheo, đây là con đường độc nhất đưa đến thanh tịnh cho chúng sanh, vượt khỏi sầu não, diệt trừ khổ ứ, thành tựu Chánh Trí, chứng ngộ Niết Bàn. Đó là Bốn Niệm Xứ. Thế Tôn thuyết giảng như vậy. Các Tỳ Kheo ấy hoan hỷ, tín thọ lời dạy của Thế Tôn.

95. Contemplation of Mental Objects

The contemplation of mental objects or mind contents means to be mindful on all essential dharmas. The contemplation of mental objects is not mere thinking or deliberation, it goes with mindfulness in discerning mind objects as when they arise and cease. For

example, when there is a sense desire arising, we immediately know that a sense desire is arising in us; when a sense desire is present, we immediately know that a sense desire is present in us; when a sense desire is ceasing, we immediately know that a sense desire is ceasing. In other words, when there is sense desire in us, or when sense desire is absent, we immediately know or be mindful that there is sense desire or no sense desire in us. We should always be mindful with the same regard to the other hindrances, as well as the five aggregates of clinging (body or material form, feelings, perception, mental formation, and consciousness). We should also be mindful with the six internal and six external sense-bases. Through the contemplation of mental factors on the six internal and external sense-bases, we know well the eye, the visible form and the fetter that arises dependent on both the eye and the form. We also know well the ear, sounds, and related fetters; the nose, smells and related fetters; the tongue and tastes; the body and tactile objects; the mind and mind objects, and know well the fetter arising dependent on both. We also know the ceasing of the fetter. Similarly, we discern the seven factors of enlightenment, and the Four Noble Truths, and so on. Thus we live mindfully investigating and understanding the mental objects. We live independent, clinging to nothing in the world. Our life is totally free from any attachments.

According to the Satipatthanasutta, the Buddha taught about ‘contemplation of mind-objects on the five hindrance’ as follow: “And how, Bhikkhus, does a Bhikkhu abide contemplating mind-objects as mind-objects? Here a Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the five hindrances. And how does a Bhikkhu abide contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the five hindrances? A Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects internally, or he abides contemplating mind-objects as mind-objects externally, or he abides contemplating mind-objects as mind-objects both internally and externally. Or else he abides contemplating in mind-objects their arising factors, or he abides contemplating in mind-objects their vanishing factors, or he abides contemplating in mind-objects both their arising and vanishing factors. Or else mindfulness that ‘there are mind-objects’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and mindfulness. And he abides independent, not clinging to anything in the world. That is how a Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the five hindrances.” There being sloth and torpor in him, a Bhikkhu understands: “There are sloth and torpor in me;” or there being no sloth and torpor in him, he understands: “There are no sloth and torpor in me;” and he also understands how there comes to be the arising of unarisen sloth and torpor, and how there comes to be the abandoning of arisen sloth and torpor, and how there comes to be the future non-arising of abandoned sloth and torpor. Here, there being sensual desire in him, a Bhikkhu understands: “There is sensual desire in me;” or there being no sensual desire in him, he understands: “There is no sensual desire in me;” and he also understands how there comes to be the arising of unarisen sensual desire, and how there comes to be the abandoning of arisen sensual desire, and how there comes to be the future non-arising of abandoned sensual desire. There being ill-will in him, a Bhikkhu understands: “There is ill-will in me;” or there being no ill-will in him, he understands: “There is no ill-will in me;” and he also understands how there comes to be the arising of unarisen ill-will, and how there comes to be the abandoning of arisen ill-will, and how there comes to be the future non-arising of abandoned ill-will. There being restlessness and remorse in him, a Bhikkhu understands: “There are restlessness and remorse in me;” or there

being no restlessness and remorse in him, he understands: “There are no restlessness and remorse in me;” and he also understands how there comes to be the arising of unarisen restlessness and remorse, and how there comes to be the abandoning of arisen restlessness and remorse, and how there comes to be the future non-arising of abandoned restlessness and remorse. There being doubt in him, a Bhikkhu understands: “There is doubt in me;” or there being no doubt in him, he understands: “There is no doubt in me;” and he also understands how there comes to be the arising of unarisen doubt, and how there comes to be the abandoning of arisen doubt, and how there comes to be the future non-arising of abandoned doubt.

Again, Bhikkhus, a Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the five aggregates affected by clinging. And how does a Bhikkhu abide contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the five aggregates affected by clinging? Here a Bhikkhu understands: Such is material form, such its origin, such its disappearance. Such is feeling, such its origin, such its disappearance. Such is perception, such its origin, such its disappearance. Such are the formations, such their origin, such their disappearance. Such is consciousness, such its origin, such its disappearance.

Again, Bhikkhus, a Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the six internal and external bases. And how does a Bhikkhu abide contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the six internal and external bases? Here a Bhikkhu understands the eye, he understands forms, and he understands the fetter that arises dependent on both; and he understands how there comes to be the arising of the unarisen fetter, and how there comes to be the future non-arising of the abandoning fetter. Here a Bhikkhu understands the ear, he understands sounds, and he understands the fetter that arises dependent on both; and he understands how there comes to be the arising of the unarisen fetter, and how there comes to be the future non-arising of the abandoning fetter. Here a Bhikkhu understands the nose, he understands odours, and he understands the fetter that arises dependent on both; and he understands how there comes to be the arising of the unarisen fetter, and how there comes to be the future non-arising of the abandoning fetter. Here a Bhikkhu understands the tongue, he understands flavours, and he understands the fetter that arises dependent on both; and he understands how there comes to be the arising of the unarisen fetter, and how there comes to be the future non-arising of the abandoning fetter. Here a Bhikkhu understands the body, he understands tangibles, and he understands the fetter that arises dependent on both; and he understands how there comes to be the arising of the unarisen fetter, and how there comes to be the future non-arising of the abandoning fetter. Here a Bhikkhu understands the mind, he understands mind-objects, and he understands the fetter that arises dependent on both; and he understands how there comes to be the arising of the unarisen fetter, and how there comes to be the future non-arising of the abandoning fetter.

Again, Bhikkhus, a Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the seven enlightenment factors. And how does a Bhikkhu abide contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the seven enlightenment factors? Here, there being the mindfulness enlightenment factor in him, a Bhikkhu understands: “There is the mindfulness enlightenment factor in me;” or there being no mindfulness enlightenment factor in him, he understands: “There is no mindfulness enlightenment factor in me;” and also understands how there comes to be the arising of the unarisen mindfulness enlightenment factor, and how

the arisen mindfulness enlightenment factor comes to fulfilment by development. Here, there being the investigation-of-states enlightenment factor in him, a Bhikkhu understands: “There is the investigation-of-states enlightenment factor in me;” or there being no investigation-of-states enlightenment factor in him, he understands: “There is no investigation-of-states enlightenment factor in me;” and also understands how there comes to be the arising of the unarisen investigation-of-states enlightenment factor, and how the arisen investigation-of-states enlightenment factor comes to fulfilment by development. Here, there being the energy enlightenment factor in him, a Bhikkhu understands: “There is the energy enlightenment factor in me;” or there being no energy enlightenment factor in him, he understands: “There is no energy enlightenment factor in me;” and also understands how there comes to be the arising of the unarisen energy enlightenment factor, and how the arisen energy enlightenment factor comes to fulfilment by development. Here, there being the rapture enlightenment factor in him, a Bhikkhu understands: “There is the rapture enlightenment factor in me;” or there being no rapture enlightenment factor in him, he understands: “There is no rapture enlightenment factor in me;” and also understands how there comes to be the arising of the unarisen rapture enlightenment factor, and how the arisen rapture enlightenment factor comes to fulfilment by development. Here, there being the tranquility enlightenment factor in him, a Bhikkhu understands: “There is the tranquility enlightenment factor in me;” or there being no tranquility enlightenment factor in him, he understands: “There is no tranquility enlightenment factor in me;” and also understands how there comes to be the arising of the unarisen tranquility enlightenment factor, and how the arisen tranquility enlightenment factor comes to fulfilment by development. Here, there being the concentration enlightenment factor in him, a Bhikkhu understands: “There is the concentration enlightenment factor in me;” or there being no concentration enlightenment factor in him, he understands: “There is no concentration enlightenment factor in me;” and also understands how there comes to be the arising of the unarisen concentration enlightenment factor, and how the arisen concentration enlightenment factor comes to fulfilment by development. Here, there being the equanimity enlightenment factor in him, a Bhikkhu understands: “There is the equanimity enlightenment factor in me;” or there being no equanimity enlightenment factor in him, he understands: “There is no equanimity enlightenment factor in me;” and also understands how there comes to be the arising of the unarisen equanimity enlightenment factor, and how the arisen equanimity enlightenment factor comes to fulfilment by development.

Again, Bhikkhus, a Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the Four Noble Truths. And how does a Bhikkhu abide contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the Four Noble Truths? Here a Bhikkhu understands as it actually is: “This is suffering;” he understands as it actually is: “This is the origin of suffering;” he understands as it actually is: “This is the cessation of suffering;” he understands as it actually is: “This is the way leading to the cessation of suffering.”

In this way he abides contemplating mind-objects as mind-objects internally, or he abides contemplating mind-objects as mind-objects externally, or he abides contemplating mind-objects as mind-objects both internally and externally. Or else he abides contemplating in mind-objects their arising factors, or he abides contemplating in mind-objects their vanishing factors, or he abides contemplating in mind-objects both their arising and vanishing factors.

Or else mindfulness that ‘there are mind-objects’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and mindfulness. And he abides independent, not clinging to anything in the world. That is how a Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the Four Noble Truths. Bhikkhus, if anyone should develop these four foundations of mindfulness in such a way for seven years, one of two fruits could be expected for him: either final knowledge here and now, or if there is a trace of clinging left, non-return. Let alone seven years, Bhikkhus. If anyone should develop these four foundations of mindfulness in such a way for six years, for five years, for four years, for three years, for two years or for one year, one of two fruits could be expected for him: either final knowledge here and now, or if there is a trace of clinging left, non-return. Let alone one year, Bhikkhus. If anyone should develop these four foundations of mindfulness in such a way for seven months, for six months, for five months, for four months, for three months, for two months, for one month or for half a month, one of two fruits could be expected for him: either final knowledge here and now, or if there is a trace of clinging left, non-return. Bhikkhus, this is the direct path for the purification of beings, for surmounting (overcoming) sorrow and lamentation, for the disappearance of pain and grief, for the attainment (achievement) of the true Way, for the realization of Nibbana, namely, the four foundations of mindfulness. That is what the Blessed One said. The Bhikkhus were satisfied and delighted in the Blessed One’s words.

96. Quán Tâm

Hành giả tu tập đi tìm tâm mình. Nhưng tìm cái tâm nào? Có phải tìm tâm tham, tâm giận hay tâm si mê? Hay tìm tâm quá khứ, vị lai hay hiện tại? Tâm quá khứ không còn hiện hữu, tâm tương lai thì chưa đến, còn tâm hiện tại cũng không ổn. Nay Ca Diếp, tâm không thể nắm bắt từ bên trong hay bên ngoài, hoặc ở giữa. Tâm vô tướng, vô niệm, không có chỗ sở y, không có nơi quy túc. Chư Phật không thấy tâm trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Cái mà chư Phật không thấy thì làm sao mà quán niệm cho được? Nếu có quán niệm chẳng qua chỉ là quán niệm về vọng tưởng sinh diệt của các đối tượng tâm ý mà thôi. Tâm như một ảo thuật, vì vọng tưởng điên đảo cho nên có sinh diệt muôn trùng. Tâm như nước trong dòng sông, không bao giờ dừng lại, vừa sinh đã diệt. Tâm như ngọn lửa đèn, do nhân duyên mà có. Tâm như chớp giật, lóe lên rồi tắt. Tâm như không gian, nơi muôn vật đi qua. Tâm như bọ xấu, tạo tác nhiều lầm lỗi. Tâm như lưỡi câu, đẹp nhưng nguy hiểm. Tâm như ruồi xanh, ngó tưởng đẹp nhưng lại rất xấu. Tâm như kẻ thù, tạo tác nhiều nguy biến. Tâm như yêu ma, tìm nơi hiểm yếu để hút sinh khí của người. Tâm như kẻ trộm hết các căn lành. Tâm ưa thích hình dáng như con mắt thiêu thân, ưa thích âm thanh như trống trận, ưa thích mùi hương như heo thích rác, ưa thích vị ngon như người thích ăn những thức ăn thừa, ưa thích xúc giác như ruồi sa đĩa mật. Tìm tâm hoài mà không thấy tâm đâu. Đã tìm không thấy thì không thể phân biệt được. Những gì không phân biệt được thì không có quá khứ, hiện tại và vị lai. Những gì không có quá khứ, hiện tại và vị lai thì không có mà cũng không không. Hành giả tìm tâm bên trong cũng như bên ngoài không thấy. Không thấy tâm nơi ngũ uẩn, nơi tứ đại, nơi lục nhập. Hành giả không thấy tâm nên tìm dấu của tâm và quán niệm: “Tâm do đâu mà có?” Và thấy rằng: “Hễ khi nào có vật là có tâm.” Vậy vật và tâm có phải là hai thứ khác biệt

không? Không, cái gì là vật, cái đó cũng là tâm. Nếu vật và tâm là hai thứ hóa ra có đến hai tầng. Cho nên vật chính là tâm. Vậy thì tâm có thể quán tâm hay không? Không, tâm không thể quán tâm. Lưỡi gươm không thể tự cắt đứt lấy mình, ngón tay không thể tự sờ mình, cũng như vậy, tâm không thể tự quán mình. Bị dồn ép tứ phía, tâm phát sinh, không có khả năng an trú, như con vượn chuyền cành, như hơi gió thoảng qua. Tâm không có tự thân, chuyển biến rất nhanh, bị cảm giác làm dao động, lấy lực nhập làm môi trường, duyên thứ này, tiếp thứ khác. Làm cho tâm ổn định, bất động, tập trung, an tĩnh, không loạn động, đó gọi là quán tâm vậy. Tóm lại, quán Tâm nói lên cho chúng ta biết tầm quan trọng của việc theo dõi, khảo sát và tìm hiểu tâm mình và của sự hay biết những tư tưởng phát sanh đến với mình, bao gồm những tư tưởng tham, sân, và si, là nguồn gốc phát khởi tất cả những hành động sai trái. Qua pháp niệm tâm, chúng ta cố gắng thấu đạt cả hai, những trạng thái bất thiện và thiện. Chúng ta quán chiếu, nhìn thấy cả hai mà không dính mắc, luyến ái, hay bất mãn khó chịu. Điều này sẽ giúp chúng ta thấu đạt được cơ năng thật sự của tâm. Chính vì thế mà những ai thường xuyên quán tâm sẽ có khả năng học được phương cách kiểm soát tâm mình. Pháp quán tâm cũng giúp chúng ta nhận thức rằng cái gọi là “tâm” cũng chỉ là một tiến trình luôn biến đổi, gồm những trạng thái tâm cũng luôn luôn biến đổi, và trong đó không có cái gì như một thực thể nguyên vẹn, đơn thuần gọi là “bản ngã” hay “ta.”

Theo Kinh Tứ Niệm Xứ trong Kinh Trung Bộ, Đức Phật dạy: “Nầy các Tỳ Kheo, như thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm tâm thức nơi tâm thức? Nầy các Tỳ Kheo, mỗi khi nơi tâm thức có tham dục, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có tham dục. Mỗi khi tâm thức không có tham dục, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình không có tham dục. Mỗi khi trong tâm thức mình có sân hận, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có sân hận. Mỗi khi tâm thức của mình không có sân hận, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có sân hận. Mỗi khi tâm thức mình có si mê, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang si mê. Mỗi khi tâm thức của mình không có si mê, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có si mê. Mỗi khi tâm thức mình có thu nhiếp, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có thu nhiếp. Mỗi khi tâm thức mình tán loạn, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang tán loạn. Mỗi khi tâm thức mình trở thành khoáng đạt, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang trở thành khoáng đạt. Mỗi khi tâm thức mình trở nên hạn hẹp, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang trở nên hạn hẹp. Mỗi khi tâm thức mình đạt đến trạng thái cao nhất, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang đạt đến trạng thái cao nhất. Mỗi khi tâm thức mình không đạt đến trạng thái cao nhất, vị ấy ý thức rằng tâm thức mình không đạt đến trạng thái cao nhất. Mỗi khi tâm thức mình có định, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có định. Mỗi khi tâm thức mình không có định, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có định. Mỗi khi tâm thức mình giải thoát, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang giải thoát. Mỗi khi tâm thức mình không có giải thoát, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có giải thoát. Như vậy vị ấy sống quán niệm tâm thức trên nội tâm; hay sống quán niệm tâm thức trên cả nội tâm lẫn ngoại tâm. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên tâm thức; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên tâm thức. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên tâm thức. “Có tâm đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nầy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm tâm thức trên các tâm thức.”

96. Contemplation of Mind

According to the Siksasamuccaya Sutra, the Buddha taught: “Cultivator searches all around for this thought. But what thought? Is it the passionate, hateful or confused one? Or is it the past, future, or present one? The past one no longer exists, the future one has not yet arrived, and the present one has no stability. For thought, Kasyapa, cannot be apprehended, inside, or outside, or in between. For thought is immaterial, invisible, nonresisting, inconceivable, unsupported, and non-residing. Thought has never been seen by any of the Buddhas, nor do they see it, nor will they see it. And what the Buddhas never see, how can that be observable process, except in the sense that dharmas proceed by the way of mistaken perception? Thought is like a magical illusion; by an imagination of what is actually unreal it takes hold of a manifold variety of rebirths. A thought is like the stream of a river, without any staying power; as soon as it is produced it breaks up and disappears. A thought is like a flame of a lamp, and it proceeds through causes and conditions. A thought is like lightning, it breaks up in a moment and does not stay on... Searching thought all around, cultivator does not see it in the skandhas, or in the elements, or in the sense-fields. Unable to see thought, he seeks to find the trend of thought, and asks himself: “Whence is the genesis of thought?” And it occurs to him that “where is an object, there thought arises.” Is then the thought one thing and the object another? No, what is the object, just that is the thought. If the object were one thing and the thought another, then there would be a double state of thought. So the object itself is just thought. Can then thought review thought? No, thought cannot review thought. As the blade of a sword cannot cut itself, so can a thought not see itself. Moreover, vexed and pressed hard on all sides, thought proceeds, without any staying power, like a monkey or like the wind. It ranges far, bodiless, easily changing, agitated by the objects of sense, with the six sense-fields for its sphere, connected with one thing after another. The stability of thought, its one-pointedness, its immobility, its undistraughtness, its one-pointed calm, its nondistraction, that is on the other hand called mindfulness as to thought. In short, the contemplation of mind speaks to us of the importance of following and studying our own mind, of being aware of arising thoughts in our mind, including lust, hatred, and delusion which are the root causes of all wrong doing. In the contemplation of mind, we know through mindfulness both the wholesome and unwholesome states of mind. We see them without attachment or aversion. This will help us understand the real function of our mind. Therefore, those who practice contemplation of mind constantly will be able to learn how to control the mind. Contemplation of mind also helps us realize that the so-called “mind” is only an ever-changing process consisting of changing mental factors and that there is no abiding entity called “ego” or “self.”

According to the Satipatthana Sutta in the Majjhima Nikaya, the Buddha taught: “Bhikkhus, does a Bhikhu abide contemplating mind as mind? Here a Bhikhu understands mind affected by lust as mind affected by lust, and mind unaffected by lust as mind unaffected by lust. He understands mind affected by hate as mind affected by hate, and mind unaffected by hate as mind unaffected by hate. He understands mind affected by delusion as mind affected by delusion, and mind unaffected by delusion as mind unaffected by delusion. He understands contracted mind as contracted mind, and distracted mind as distracted mind. He understands exalted mind as exalted mind, and unexalted mind as unexalted mind. He

understands surpassed mind as surpassed mind, and unsurpassed mind as unsurpassed mind. He understands concentrated mind as concentrated mind, and unconcentrated mind as unconcentrated mind. He understands liberated mind as liberated mind, and unliberated mind as unliberated mind. In this way he abides contemplating mind as mind internally, or he abides contemplating mind as mind externally, or he abides contemplating mind as mind both internally and externally. Or else, he abides contemplating in mind its arising factors, or he abides contemplating in mind its vanishing factors, or he abides contemplating in mind both its arising and vanishing factors. Or else mindfulness that ‘there is mind’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and mindfulness. And he abides independent, not clinging to anything in the world. That is how a Bhikkhu abides contemplating mind as mind.”

97. Quán Thọ

Quán pháp niệm thọ có nghĩa là tỉnh thức vào những cảm thọ: vui sướng, khổ đau và không vui không khổ. Khi kinh qua một cảm giác vui, chúng ta biết đây là cảm giác vui bởi chính mình theo dõi quan sát và hay biết những cảm thọ của mình. Cùng thế ấy chúng ta cố gắng chứng nghiệm những cảm giác khác theo đúng thực tế của từng cảm giác. Thông thường chúng ta cảm thấy buồn chán khi kinh qua một cảm giác khổ đau và phẫn chán khi kinh qua một cảm giác vui sướng. Quán pháp niệm thọ sẽ giúp chúng ta chứng nghiệm tất cả những cảm thọ một cách khách quan, với tâm xả và tránh cho chúng ta khỏi bị lệ thuộc vào cảm giác của mình. Nhờ quán pháp niệm thọ mà chúng ta thấy rằng chỉ có thọ, một cảm giác, và chính cái thọ ấy cũng phù du tạm bợ, đến rồi đi, sanh rồi diệt, và không có thực thể đơn thuần nguyên vẹn hay một tự ngã nào cảm thọ cả. Theo Kinh Tứ Niệm Xứ trong Kinh Trung Bộ, Đức Phật dạy: “Nầy các Tỳ Kheo, như thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm cảm thọ trên các cảm thọ? Nầy các Tỳ Kheo, ở đây Tỳ Kheo khi cảm giác lạc thọ, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ khoái lạc.” Mỗi khi có một cảm thọ đau khổ, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ đau khổ.” Mỗi khi có một cảm thọ không khoái lạc cũng không đau khổ, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ không khoái lạc cũng không đau khổ.” Khi có một cảm thọ khoái lạc vật chất, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ khoái lạc vật chất.” Khi có một cảm thọ khoái lạc tinh thần, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ khoái lạc tinh thần.” Khi có một cảm thọ khổ đau vật chất, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ khổ đau vật chất.” Khi có một cảm thọ khổ đau tinh thần, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ khổ đau tinh thần.” Khi có một cảm thọ vật chất không khoái lạc cũng không khổ đau, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ vật chất không khoái lạc cũng không đau khổ.” Khi có một cảm thọ tinh thần không khoái lạc cũng không khổ đau, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ tinh thần không khoái lạc cũng không khổ đau.” Như vậy vị ấy sống quán niệm cảm thọ trên các nội thọ; hay sống quán niệm cảm thọ trên các ngoại thọ; hay sống quán niệm cảm thọ thể trên cả nội thọ lẫn ngoại thọ. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên các thọ; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên các thọ. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên các thọ. “Có thọ đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không

chấp trước một vật gì trên đời. Này các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm cảm thọ trên các cảm thọ.”

97. Contemplation of Sensations

Contemplation of feelings or sensations means to be mindful of our feeling, including pleasant, unpleasant and indifferent or neutral. When experiencing a pleasant feeling we should know that it is a pleasant feeling because we are mindful of the feeling. The same with regard to all other feelings. We try to experience each feeling as it really is. Generally, we are depressed when we are experiencing unpleasant feelings and are elated by pleasant feelings. Contemplation of feelings or sensations will help us to experience all feelings with a detached outlook, with equanimity and avoid becoming a slave to sensations. Through the contemplation of feelings, we also learn to realize that there is only a feeling, a sensation. That feeling or sensation itself is not lasting and there is no permanent entity or “self” that feels. According to the Satipatthana Sutta in the Majjhima Nikaya, the Buddha taught “How, Bhikkhus, does a Bhikkhu abide contemplating feelings as feelings? Here, when feeling a pleasant feeling, a Bhikkhu understands: ‘I feel a pleasant feeling;’ when feeling a painful feeling, he understands: ‘I feel a painful feeling;’ when feeling a neither-painful-nor-pleasant feeling, he understands: ‘I feel a neither-painful-nor-pleasant feeling.’ When feeling a worldly pleasant feeling, he understands: ‘I feel a worldly pleasant feeling;’ when feeling an unworldly pleasant feeling, he understands: ‘I feel an unworldly pleasant feeling;’ when feeling a worldly painful feeling, he understands: ‘I feel a worldly painful feeling;’ when feeling an unworldly painful feeling, he understands: ‘I feel an unworldly painful feeling;’ when feeling a worldly neither-painful-nor-pleasant feeling, he understands: ‘I feel a worldly neither-painful-nor-pleasant feeling;’ when feeling an unworldly neither-painful-nor-pleasant feeling, he understands: ‘I feel an unworldly neither-painful-nor-pleasant feeling.’ In this way he abides contemplating feelings as feelings internally, or he abides contemplating feelings as feelings externally, or he abides contemplating feelings as feelings both internally and externally. Or else he abides contemplating in feelings their arising factors, or he abides contemplating in feelings their vanishing factors, or he abides contemplating in feelings both their arising and vanishing factors. Or else, mindfulness that ‘there is feeling’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and mindfulness. And, he abides independent, not clinging to anything in the world. That is how a Bhikkhu abides contemplating feelings as feelings.”

98. Quán Chiếu Vạn Hữu

Khi chúng ta tiếp tục hành thiền, chúng ta phải quan sát cẩn thận mọi kinh nghiệm, mọi giác quan của mình. Chẳng hạn khi quan sát đối tượng giác quan như, tiếng động, nghe. Nghe cũng như không nghe đều như nhau. Sự nghe của chúng ta là một chuyện, và âm thanh là một chuyện khác. Chúng ta chỉ cần tỉnh thức là đủ. Ngoài ra, chẳng có ai hay vật gì cả. Hãy học cách chú ý một cách thận trọng. Quan sát để tìm ra chân lý một cách tự nhiên như vậy, chúng ta sẽ thấy rõ cách thức sự vật phân ly. Khi tâm chúng ta không bám víu hay nắm giữ sự vật một cách bất di bất dịch theo ý riêng của chúng ta, không nhiễm một cái gì thì sự vật

sẽ trở nên trong sáng rõ ràng. Khi tai nghe, hãy quan sát tâm xem thử tâm đã bắt theo, đã nhận ra câu chuyện liên quan đến âm thanh mà tai nghe chưa? Chúng ta có thể ghi nhận, sống với nó, và tỉnh thức với nó. Có lúc chúng ta muốn thoát khỏi sự chi phối của âm thanh, nhưng đó không phải là phương thức để giải thoát. Chúng ta phải dùng sự tỉnh thức để thoát khỏi sự chi phối của âm thanh. Mỗi khi nghe một âm thanh, âm thanh sẽ ghi vào tâm chúng ta đặc tính chung ấy. Chúng ta không thể kỳ vọng đạt được bình an tĩnh lặng tức khắc ngay lúc hành thiền. Hãy để cho tâm yên nghỉ, để tâm làm theo ý nó muốn, chỉ cần quan sát mà đừng phản ứng gì cả. Đến khi sự vật tiếp xúc với giác quan chúng ta hãy thực tập tâm xả. Hãy xem mọi cảm giác như nhau. Xem chúng đến và đi như thế nào. Giữ tâm ở yên trong hiện tại. Đừng nghĩ đến chuyện đã qua, đừng bao giờ nghĩ: “Ngày mai chúng ta sẽ làm chuyện đó.” Nếu lúc nào chúng ta cũng thấy những đặc tính thực sự của mọi vật trong giây phút hiện tại này thì bất cứ cái gì tự nó cũng thể hiện giáo pháp cả. Quán chiếu vạn hữu khiến cho chúng ta tự thấy vạn pháp là vô thường và vô ngã. Hãy nhìn vào chính chúng ta bây giờ, chúng ta sẽ thấy nó khác với hàng vạn triệu con người của chúng ta hôm qua. Từ đó chúng ta sẽ thấy rằng thân mình cũng chỉ là một dòng suối đang chảy xiết, hiển lộ vô tận trong các thân khác nhau, giống hệt như những đợt sóng sinh diệt, như bọt sóng trào lên rồi tan vỡ. Sóng và bọt sóng cứ liên tục xuất hiện, chỉ riêng nước thì không có sắc tướng và luôn bất động, không bị tạo tác. Một khi đã trực nhận được điều này tâm chúng ta sẽ ngày càng tỉnh thức hơn để thẳng tiến về hướng giải thoát chứ không bám vào sự lôi kéo của thế giới đau khổ này nữa. Trong thiền, tấm gương là biểu tượng của tâm. Chúng ta có thể xoay tấm gương bất kỳ hướng nào, và nó vẫn luôn chiếu ảnh bình đẳng như nhau. Sau khi nhận ra điều này, nói cách khác, tức là nhận ra được chân tâm, chúng ta sẽ thấy rằng vạn pháp trở thành một với tâm mình. Vạn pháp chính là tâm mình hiển lộ; và mình chính là những gì mình suy nghĩ, những gì mình cảm xúc, những gì mình nghe thấy, vân vân...

Như vậy, hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng khi chúng ta thấy gì, chúng ta làm gì đều phải ghi nhận. Luyện tâm cho đến khi tâm ổn định, lúc bấy giờ, khi sự vật diễn biến, bạn sẽ nhận chân được chúng một cách rõ ràng mà không bị dính mắc vào chúng. Chúng ta đừng ép buộc tâm mình tách rời khỏi đối tượng giác quan. Khi chúng ta thực hành, chúng sẽ tự tách rời và hiện bày ra những yếu tố đơn giản là Thân và Tâm. Khi ý thức được hình sắc, âm thanh, mùi vị đúng theo chân lý, chúng ta sẽ thấy tất cả đều có một đặc tính chung: vô thường, khổ và vô ngã. Chánh niệm luôn luôn ở với chúng ta, bảo vệ cho sự nghe. Nếu lúc nào tâm chúng ta cũng đạt được trình độ này thì sự hiểu biết sẽ nảy nở trong chúng ta. Đó là trạch pháp giác chi, một trong bảy yếu tố đưa đến giác ngộ. Yếu tố trạch pháp này suy đi xét lại, quay tròn, tự đảo lộn, tách rời khỏi cảm giác, tri giác, tư tưởng, ý thức. Không gì có thể đến gần nó. Nó có công việc riêng để làm. Sự tỉnh giác này là một yếu tố tự động có sẵn của tâm, chúng ta có thể khám phá ra nó ở giai đoạn đầu tiên của sự thực hành.

Có phải khi hết giờ hành thiền cũng là lúc chấm dứt luôn việc theo dõi, và quan sát thân tâm hay không? Đừng bao giờ rời khỏi thiền. Nhiều người nghĩ rằng họ có thể xả thiền vào cuối giờ ngồi thiền. Hết giờ hành thiền cũng chấm dứt luôn việc theo dõi, và quan sát thân tâm. Không nên làm như thế. Thấy bất cứ cái gì, bạn cũng phải quan sát. Thấy người tốt kẻ xấu, người giàu kẻ nghèo phải quan sát theo dõi. Thấy người già người trẻ, người lớn người nhỏ đều phải quan sát theo dõi. Đó là cốt tủy của việc hành thiền. Hãy vất tất cả dính mắc vào sự tỉnh thức của chúng ta. Trong khi quan sát để tìm giáo pháp, chúng ta phải quan sát đặc tính, nhân quả và vai trò của các đối tượng giác quan, lớn nhỏ, trắng đen, tốt xấu. Nếu

đó là sự suy nghĩ thì chỉ đơn thuần biết đó là sự suy nghĩ. Tất cả những đối tượng này đều là vô thường, khổ não, và vô ngã. Không nên dính mắc vào chúng. Hãy vất tất cả chúng vào sự tỉnh thức của chúng ta. Hành giả hãy luôn cố nhìn vào chân lý, vì làm được như thế chúng ta sẽ thấy được đặc tính vô thường, rỗng không của mọi vật và chấm dứt khổ đau. Hãy tiếp tục quan sát, thẩm nghiệm cuộc sống này. Khi gặp một điều tốt đẹp, hãy ghi nhận xem tâm chúng ta lúc ấy thế nào? Chúng ta vui chăng? Nên quan sát sự vui này. Dùng vật gì độ một thời gian chúng ta bắt đầu thấy chán, muốn cho hay bán đi. Nếu không ai mua, chúng ta sẽ vất bỏ đi. Tại sao vậy? Cuộc sống chúng ta luôn luôn biến đổi không ngừng. Chúng ta hãy cố nhìn vào chân lý này. Vì thế, hành giả hãy luôn quán rằng mọi chuyện trên thế gian này đều vô thường, bất toại và vô ngã. Một khi chúng ta đã hiểu cặn kẽ một trong những biến cố này, chúng ta sẽ hiểu tất cả. Tất cả đều có cùng một bản chất. Có thể chúng ta không thích một loại hình ảnh hay âm thanh nào đó. Hãy ghi nhận điều này. Về sau có thể chúng ta lại thích điều mà trước đây chúng ta từng ghét bỏ. Nhiều chuyện tương tự như thế xảy ra. Khi bạn nhận chân ra rằng mọi chuyện trên thế gian này đều vô thường, bất toại và vô ngã, chúng ta sẽ vất bỏ tất cả, và mọi luyến ái sẽ không còn khởi dậy nữa. Khi chúng ta thấy mọi vật, mọi chuyện đến với chúng ta đều như nhau, lúc bấy giờ chúng ta sẽ thản nhiên trước mọi sự, và mọi chuyện chỉ là các pháp khởi sinh mà chẳng có gì đặc biệt khiến phải bận lòng. Khi đó giáo pháp sẽ xuất hiện. Hành giả nên luôn nhớ rằng mọi căn đều quán lẫn nhau. Khi tọa thiền, mắt nên ngó xuống mũi, mũi quán miệng, miệng quán tâm. Đây là cách dùng để chế ngự tình trạng tâm ý lăng xăng hay ‘tâm viên ý mã’, và cốt giữ cho tâm khỏi hướng ra ngoài tìm kiếm. Hành giả không nên ngó đông ngó tây, vì như vậy tâm sẽ bắt theo cảnh bên ngoài và không thể nào tập trung được. Khi chúng ta nhận ra tánh thật của vạn hữu, chúng ta sẽ thấy rằng nhị biên “Không” và “Có” không hề tách rời nhau. Nếu chúng ta thật sự sống hòa hợp với “Không” và “Có” là chúng ta đang sống với chứng ngộ rằng Tánh Không không hề tách rời cái Hiển Lộ hay Đương Thể. Cuối cùng, hành giả nên luôn nhớ rằng dù vạn hữu hết như mơ, như âm vang, như quáng nắng; nhưng chúng ta vẫn bị kẹt trong thế giới này và vẫn phải đương đầu với khổ đau phiền não. Chính vì thế mà đức Phật dạy: “Điều quan trọng là phải phòng hộ tâm cẩn trọng, như lợp mái nhà để các trận mưa tham dục không vào nhà được.”

98. Contemplation on Everything

As we proceed with our practice, we must be willing to carefully examine every experience, every sense door. For example, practice with a sense object such as sound. Having heard is the same as not having heard. Listen, our hearing is one thing, the sound is another. We are aware, and that is all there is to it. There is no one, nothing else. Learn to pay careful attention. Rely on nature in this way, and contemplate to find the truth. We will see how things separate themselves. When the mind does not grasp or take a vested interest, does not get caught up, things become clear. When the ear hears, observe the mind. Does it get caught up and make a story out of the sound? Is it disturbed? We can know this, stay with it, be aware. At times we may want to escape from the sound, but that is not the way out. We must escape through awareness. Whenever we hear a sound, it registers in our mind as this common nature. We can not expect to have tranquility as soon as we start to practice. We should let the mind think, let it do as it will, just watch it and not react to it. Then, as things

contact the senses, we should practice equanimity. See all sense impressions as the same. See how they come and go. Keep the mind in the present. Do not think about what has passed, do not think, "Tomorrow, I am going to do it." If we see the true characteristics of things in the present moment, at all times, then everything is Dharma revealing itself. Contemplation on everything will help us realize that all things are impermanent and have no-self. Look at the person we are now, we see it is different from thousands and millions of persons we were yesterday. Therefore, we see we are just a stream running swiftly, manifesting endlessly in different forms as waves rising and falling, as bubbles forming and popping. Waves and bubbles continuously appear, but water remains unmoved, has no form and stays unconditioned. Once we realize this, we will become more and more mindful of the way to emancipation, and no longer want to cling to this suffering world. In zen, the mirror is a symbol of the mind. We can turn the mirror in any direction, and see it always reflects equally. After realizing this; in other words, after realizing the true mind, we see that all phenomena become one with us. All things our mind manifested; we are what we think, what we feel, what we hear and see, and so on...

Thus, whatever we see, whatever we do, notice everything. Train the mind until it is firm, until it lays down all experiences. Then things will come and we will perceive them without becoming attached. We do not have to force the mind and sense object apart. As we practice, they separate by themselves, showing the simple elements of body and mind. As we learn about sights, sounds, smells, and tastes according to the truth, we will see that they all have common nature: impermanent, unsatisfactory, and empty of self. Mindfulness constantly with us, protecting the mind. If our mind can reach this state wherever we go, there will be a growing understanding within us. Which is called 'investigation', one of the seven factors of enlightenment. It revolves, it spins, it converses with itself, it solves, it detaches from feelings, perceptions, thoughts, consciousness. Nothing can come near it. It has its own work to do. This awareness is an automatic aspect of the mind that already exists and that you discover when we train in the beginning stages of practice.

Do we put the meditation aside for a rest after the period of sitting meditation? Do not put the meditation aside for a rest. Some people think that they can stop as soon as they come out of a period of formal practice. Having stopped formal practice, they stop being attentive, stop contemplating. Do not do it that way. Whatever we see, we should contemplate. If we see good people or bad people, rich people or poor people, watch. When we see old people or young children, contemplate all of it. This is the mind of our practice. Place all attachments in our awareness. In contemplating to seek the Dharma, we should observe the characteristics, the cause and effect, the play of all the objects of our senses, big and small, white and black, good and evil. If there is thinking, simply contemplate it as thinking. All these things are impermanent, unsatisfactory, and empty of self, so do not cling to them. Place them all in our awareness. Zen practitioners should always try to look into the Truth, for once we can see the impermanence and emptiness of all things, we can put an end to suffering. Keep contemplating and examining this life. Notice what happens when something good comes to us. Are we happy? We should contemplate that happiness. Perhaps we use something for a while and then start to dislike it, wanting to give it or sell it to someone else. If no one comes to buy it, we may even try to throw it away. Why are we like this? Our life is impermanent, constantly subject to change. We must look at its true characteristics. Thus, Zen practitioners

should always contemplate that all such things are impermanent, unsatisfactory and not self. Once we completely understand just one of these incidents, we will understand them all. They are all of the same nature. Perhaps we do not like a particular sight or sound. Such things do happen. When we realize clearly that all such things are impermanent, unsatisfactory and not self, we will dump them all and attachment will not arise. When we see that all the various things that come to us are the same, there will be only Dharma arising. Zen practitioners should always remember that all faculties contemplate one another. When we practice sitting meditation, let our eyes contemplate our nose; let our nose contemplate our mouth; and let our mouth contemplate our mind. This allows us to control the unrest mind, or the monkey of the mind and rein the wild horse of our thoughts, so that they stop running outside seeking things. Practitioners should not stare left and right because if we look around, then our mind will wander outside, and we will not be able to concentrate. When we realize the true nature of phenomena, we will see that emptiness and existence are inseparable. If we really live in harmonious with emptiness and existence, we indeed live with the realization that emptiness is inseparable from existence. Finally, zen practitioners should always remember that although all things are just like dreams, like echoes, like mirages; but we are still trapped in this world and confronted by sufferings. Therefore, the Buddha taught: "It is important to guard the mind carefully, just like thatching a roof for the rain of passions would not penetrate the house."

99. Dòng Suối Giải Thoát

Một khi chúng ta đã bước vào dòng suối này và nắm được hương vị giải thoát, chúng ta sẽ không còn phải trở lại nữa, không còn nhận thức và hành động sai lầm nữa. Tâm trí chúng ta sẽ biến đổi, chuyển hướng, nhập lưu. Chúng ta không còn rơi vào đau khổ nữa. Lúc bấy giờ bạn sẽ vứt bỏ mọi tác động sai lầm, bởi vì chúng ta thấy rõ mọi hiểm nguy trong các động tác sai lầm này. Chúng ta sẽ hoàn toàn đi vào đạo. Chúng ta hiểu rõ bốn phận, sự vận hành, lối đi, và bản chất tự nhiên của con đường này. Chúng ta sẽ buông xả mọi chuyện cần buông xả và tiếp tục buông xả mọi chuyện, không cần ưu tư thắc mắc. Nhưng tốt nhất, chẳng nên nói nhiều về những điều này, mà hãy bắt tay vào việc thực hành. Đừng chần chừ gì nữa, đừng do dự, hãy lên đường. Hành giả Phật giáo phải luôn nhớ rằng vì sao mình bị ma chướng. Vì tánh của mình chưa định. Nếu tánh định rồi thì lúc nào mình cũng minh mẫn sáng suốt và thấu triệt mọi sự. Lúc đó chúng ta luôn thấy "nội quán kỳ tâm, tâm vô kỳ tâm; ngoại quán kỳ hình, hình vô kỳ hình." Nghĩa là chúng ta quán xét bên trong thì không thấy có tâm, và khi quán xét bên ngoài cũng không thấy có hình tướng hay thân thể. Lúc đó cả thân lẫn tâm đều là "không" và khi quán xét xa hơn bên ngoài thì cũng không bị ngoại vật chi phối. Lúc mà chúng ta thấy cả ba thứ thân, tâm và vật đều không làm mình chướng ngại là lúc mà chúng ta đang sống với lý "không" đúng nghĩa theo Phật giáo, có nghĩa là chúng ta đang đi đúng theo "Trung Đạo" vì trung đạo phát khởi là do dựa vào lý "không" này. Trung đạo đúng nghĩa là không có vui, mừng, không có bực dọc, không có lo buồn, không có sợ hãi, không yêu thương, không thù ghét, không tham dục. Khi chúng ta quán chiếu mọi vật phải luôn nhớ rằng bên trong không có vọng tưởng, mà bên ngoài cũng chẳng có tham cầu, nghĩa là nội ngoại thân tâm đều hoàn toàn thanh tịnh. Khi quán chiếu mọi sự mọi vật, nếu chúng ta thấy

cảnh vui mà biết vui, thấy cảnh giận mà biết là giận, tức là chúng ta chưa đạt được tánh định. Khi cảnh tới mà mình bèn sanh lòng chấp trước, sanh lòng yêu thích hay chán ghét, tức là tánh mình cũng chưa định. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng thuận cảnh đến mình cũng vui mà nghịch cảnh đến mình cũng hoan hỷ. Bất luận gặp phải cảnh ngộ thuận lợi hay trái ý mình cũng đều an lạc tự tại. Sự an lạc này là thứ an lạc chân chánh, là thứ hạnh phúc thật sự, chứ không phải là thứ an lạc hay hạnh phúc đến từ ngoại cảnh. Hương vị của sự an lạc bất tận này vốn xuất phát từ nội tâm nên lúc nào mình cũng an vui, lúc nào mình cũng thanh thản, mọi lo âu buồn phiền đều không còn nữa. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ về ba cái tâm không thể nắm bắt được: tâm quá khứ không thể nắm bắt, tâm hiện tại không thể nắm bắt, và tâm vị lai không thể nắm bắt. Vì vậy khi sự việc xảy ra thì mình đối phó, nhưng không khởi tâm phan duyên, được như vậy thì khi sự việc qua rồi thì tâm mình lại thanh tịnh, không lưu giữ dấu vết gì.

99. The Stream of Liberation

Once having entered this stream and tasted liberation, we will not return, we will have gone beyond wrongdoing and wrong understanding. Our mind will have turned, will have entered the stream, and it will not be able to fall back into suffering again. How could it fall? It has given up unskillful actions because it sees the danger in them and can not again be made to do wrong in body or speech. It has entered the Way fully, knows its duties, knows its work, knows the Path, knows its own nature. It lets go of what needs to be let go of and keep letting go without doubting. But it is best not to speak about these matters too much. better to begin practice without delay. Do not hesitate, just get going. Buddhist cultivators should always remember the reasons why we have demonic obstructions. They occur when our nature is not settled. If our nature were stable, it would be lucid and clear at all times. When we inwardly observe the mind, yet there is no mind; when we externally observe the physical body, yet there is no physical body. At that time, both mind and body are empty. And we have no obstructions when observing external objects (they are existing, yet in our eyes they do not exist). We reach the state where the body, the mind, and external objects, all three have vanished. They are existing but causing no obstructions for us. That is to say we are wholeheartedly following the principle of emptiness, and the middle way is arising from it. In the middle way, there is no joy, no anger, no sorrow, no fear, no love, no disgust, and no desire. When we contemplate on everything, we should always remember that internally there are no idle thoughts, and externally there is no greed. Both the body and mind are all clear and pure. When we contemplate on things, if we are delighted by pleasant states and upset by states of anger, we know that our nature is not settled. If we experience greed or disgust when states appear, we also know that our nature is not settled. Devout Buddhists should always remember that we should be happy whether a good or bad state manifests. Whether it is a joyful situation or an evil one, we will be happy either way. This kind of happiness is true happiness, unlike the happiness brought about by external situations. Our mind experiences boundless joy. We are happy all the time, and never feel any anxiety or affliction. Devout Buddhists should always remember about the three unattainable mind: the mind of the past is unattainable, the mind of the present is unattainable, and the mind of the

future is unattainable. Thus, when a situation arises, deal with it, but do not try to exploit it. When the situation is gone, it leaves no trace, and the mind is as pure as if nothing happens.

100. Quán Phật

Theo Kinh Duy Ma Cật, chương mười hai, phẩm Thấy Phật A Súc, Đức Thế Tôn hỏi Duy Ma Cật rằng: “Ông nói ông muốn đến đây để thấy Như Lai thì lấy chi quán sát?” Duy Ma Cật thưa: “Như con quán thực tướng của thân, thân Phật cũng thế. Con quán Như Lai đời trước không đến, đời sau không đi, hiện tại không ở; không quán sắc, không quán sắc như, không quán sắc tánh; không quán thọ, tướng, hành, thức, không quán thức như, không quán thức tánh; không phải tứ đại sinh, cũng không như hư không; sáu nhập không tích tập, mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, tâm đã vượt qua; không ở ba cõi, đã lìa ba cấu; thuận ba môn giải thoát; có đủ ba minh, cùng ngang vô minh, không một tướng, không khác tướng, không có tự tướng, không có tha tướng, không phải không tướng, không phải chấp tướng; không bờ bên này, không bờ bên kia, không giữa dòng mà hóa độ chúng sanh; quán tịch diệt cũng không diệt hẳn; không đây, không kia, không nương nơi đây, không nương nơi kia; không thể dùng trí mà hiểu được, không thể dùng thức mà biết được; không tối không sáng; không danh không tướng; không mạnh không yếu; không phải sạch không phải nhơ; không ở phương sở, không lìa phương sở; không phải hữu vi, không phải vô vi; không bày không nói; không bố thí, không bôn xển; không giữ giới, không phạm giới; không nhẫn không giận; không tinh tấn không giải đãi; không định không loạn; không trí không ngu; không thực không dối; không đến không đi; không ra không vào; bất đường nói năng; không phải phước điền, không phải không phước điền; không phải xứng cúng dường, không phải không xứng cúng dường; không phải thủ, không phải xả; không phải có tướng, không phải không tướng; đồng với chân tế bình đẳng như pháp tánh; không thể cân, không thể lường, qua các sự cân lường, không lớn không nhỏ; không phải thấy, không phải nghe, không phải giác, không phải tri; lìa các kiết phước, bình đẳng các trí, đồng với chúng sanh; đối các pháp không phân biệt; tất cả không tổn thất, không trước không nào, không tác không khởi, không sanh không diệt, không sợ không lo, không mừng không chán, không đã có, không sẽ có, không hiện có, không thể lấy tất cả lời nói phân biệt chỉ bày được. Bạch Thế Tôn! Thân Như Lai như thế, con quán cũng thế, nếu người nào quán theo đây gọi là chánh quán, quán khác gọi là tà quán.”

Như trên đã nói, quán Phật để thấy thân Phật đồng với chúng sanh. Ba đời chư Phật đều ở trong thân ta, chỉ vì tập khí làm mờ ám, ngoại cảnh làm ngăn trở, khiến chúng ta tự mê đi. Quán Phật để thấy một khi lòng chúng ta được vô tâm thì chúng ta chính là chư Phật trong quá khứ; trong lặng lẽ mà khởi tác dụng là Phật vị lai; tùy cơ mà ứng đối lại với hoàn cảnh là Phật hiện tại; khi ta thanh tịnh không nhiễm trước lục trần là ly cấu Phật; khi ra vào vô ngại là Phật Thân Thông; đi đâu đến đâu cũng được an vui là Phật Tự Tại; tâm luôn trong sáng là Quang Minh Phật; tâm đạo bền chắc là Bất Hoại Phật. Nên nhớ rằng quán Phật để thấy rằng chỉ với một chân tánh mà thôi chúng ta biến hóa thành vô cùng vô tận thân trong cõi Ta Bà này!



100. Contemplate upon the Buddha

According to the Vimalakirti Sutra, chapter twelve, Seeing Aksobhya Buddha, the Buddha asked Vimalakirti: “You spoke of coming here to see the Tathagata, but how do you see Him impartially?” Vimalakirti replied: “Seeing reality in one’s body is how to see the Buddha. I see the Tathagata did not come in the past, will not go in the future, and does not stay in the present. The Tathagata is seen neither in form (rupa, the first aggregate) nor in the extinction of form nor in the underlying nature of form. Neither is He seen in responsiveness (vedana), conception (sanjna), discrimination (samskara) and consciousness (vijnana) (i.e. the four other aggregates), their extinction and their underlying natures. The Tathagata is not created by the four elements (earth, water, fire and air), for He is (immaterial) like space. He does not come from the union of the six entrances (i.e. the six sense organs) for He is beyond eye, ear, nose, tongue, body and intellect. He is beyond the three worlds (of desire, form and formlessness) for He is free from the three defilements (desire, hate and stupidity). He is in line with the three gates to nirvana and has achieved the three states of enlightenment (or three insights) which do not differ from (the underlying nature of) unenlightenment. He is neither unity nor diversity, neither selfness nor otherness, neither form nor formlessness, neither on this shore (of enlightenment) nor in mid-stream when converting living beings. He looks into the nirvanic condition (of stillness and extinction of worldly existence) but does not dwell in its permanent extinction. He is neither this nor that and cannot be revealed by these two extremes. He cannot be known by intellect or perceived by consciousness. He is neither bright nor obscure. He is nameless and formless, being neither strong nor weak, neither clean nor unclean, neither in a given place nor outside of it, and neither mundane nor supramundane. He can neither be pointed out nor spoken of. He is neither charitable nor selfish; he neither keeps nor breaks the precepts; is beyond patience and anger, diligence and remissness, stillness and disturbance. He is neither intelligent nor stupid, and neither honest nor deceitful. He neither comes nor goes and neither enters nor leaves. He is beyond the paths of word and speech. He is neither the field of blessedness nor its opposite, neither worthy nor unworthy of worship and offerings. He can be neither seized nor released and is beyond ‘is’ and ‘is not’. He is equal to reality and to the nature of Dharma (Dharmata) and cannot be designated and estimated, for he is beyond figuring and measuring. He is neither large nor small, is neither visible nor audible, can neither be felt nor known, is free from all ties and bondage, is equal to the All-knowledge and to the (underlying) nature of all living beings, and cannot be differentiated from all things. He is beyond gain and loss, free from defilement and troubles (klesa), beyond creating and giving rise (to anything), beyond birth and death, beyond fear and worry, beyond like and dislike, and beyond existence in the past, future and present. He cannot be revealed by word, speech, discerning and pointing. “World Honoured One, the body of the Tathagata being such, seeing Him as above-mentioned is correct whereas seeing Him otherwise is wrong.”

As mentioned above, contemplation upon the Buddha to see that the Buddha’s body is equal to the (underlying) nature of all living beings. Buddhas of the three times are in our body, covered by external phenomena, and blurred by habits, we are deluded by ourselves. Contemplation upon the Buddha in order to see that once our mind has no thought, we are all the Buddhas of the past; when our action comes from serenity, we are the Buddhas of the

future; when we respond to circumstances naturally, we are all the Buddhas of the present; when we are pure and do not cling to the six fields of the senses, we are Apart From Defilement Buddha; when we come and leave freely, we are the Supernatural Power Buddha; when we are peaceful and happy in any place, we are the Unconstraint Buddha; when our mind is pure and luminous, we are the Shinning Light Buddha; when our mind is firmly trained in dharma, we are the Indestructible Buddha. Remember, we, Zen practitioners, contemplate upon the Buddha in order to see that in this Saha World, with just one true nature, but we are manifesting in countless forms!

101. Sổ Tức Quán

Sổ Tức Quán là phương pháp Thiền Quán căn bản cho những người sơ cơ. Nếu chúng ta không thể thực hành những hình thức thiền cao cấp, chúng ta nên thử quán sổ tức. Thiền Sổ Tức hay tập trung vào hơi thở vào và thở ra qua mũi. Chỉ tập trung tâm vào một việc là hơi thở, chẳng bao lâu sau chúng ta sẽ vượt qua sự lo ra và khổ não của tâm. Theo Kinh Nhập Tức Xuất Tức Niệm, thế nào là tu tập Nhập Tức Xuất Tức Niệm để được công đức lớn? Sổ tức quán là sự chú tâm đối với hơi thở vào và thở ra hay thiền quán hơi thở. Một trong những bài tập quan trọng nhất đưa đến sự định tĩnh. Sổ tức quán là Niệm Tức hay suy niệm về hơi thở. Tỉnh thức về cảm giác xúc chạm của những vùng phụ cận hai lỗ mũi hay môi trên khi không khí ập đến lúc ta thở vào thở ra. Có nhiều phương pháp quán, nhưng quán sổ tức là dễ thực hành nhất. Sổ tức là phép quán đến hơi thở để loại trừ những tạp niệm. Trước khi bắt đầu phải thở ra hít vào khoảng 10 lần cho điều hòa. Khi thở ra nhẹ nhàng và dài, nên tưởng ‘những điều phiền não tham sân si cũng như các chất ô trược đều bị tống khứ ra ngoài hết.’ Khi hít vào cũng nhẹ nhàng và dài như lúc thở ra và tưởng ‘những chất thanh tịnh của vũ trụ đều theo hơi thở thấm vào khắp thân tâm.’ Điều cần nhớ là cần phải chuyên tâm vào hơi thở, không để tạp niệm xen vào; nếu có quên hay lầm lộn con số, đừng nên lo lắng, chỉ cần bắt đầu đếm lại rõ ràng. Tỉnh thức về cảm giác xúc chạm của những vùng phụ cận hai lỗ mũi hay môi trên khi không khí ập đến lúc ta thở vào thở ra. Có bốn cách đếm như sau: Đếm hơi chẵn, hít vào, thở ra đếm 1; hít vào thở ra đếm hai; đếm đến 10 rồi đếm lại trong khoảng thời gian 30 đến 45 phút. Đếm hơi lẻ, thở vào đếm 1, thở ra đếm 2, đếm đến mười rồi tiếp tục trở lại trong khoảng thời gian 30 đến 45 phút. Đếm thuận, đếm theo hai cách trên tuần tự từ 1 đến 10. Đếm nghịch, đếm theo hai cách trên từ 10 đến 1.

Chúng ta nên thở vào và thở ra trong tỉnh thức như thế nào? Đối với người Phật tử, nhất là chúng ta, những người tu tập tỉnh thức, lúc nào hơi thở chúng ta cũng phải thật nhẹ nhàng, đều đặn và trôi trãi như một lạch nước nhỏ chảy trên cát. Hơi thở phải thật im lặng, im lặng đến nỗi người ngồi kế bên cũng không nghe được mình đang thở. Hơi thở nên uyển chuyển như một dòng sông uốn khúc, một con rắn nước đang vượt nước, chứ không thể như một dây núi lởm chởm hay như nhịp phi nước đại của một con ngựa được. Hơi thở im lặng cực kỳ quan trọng cho Thiền giả, vì khi chúng ta có thể kiểm soát được hơi thở của mình là chúng ta có thể kiểm soát được chẳng thân mà còn tâm mình nữa. Đức Phật dạy rằng: “Khi vị ấy thở vào hơi dài, vị ấy hiểu rõ: ‘Tôi thở vào hơi dài.’ Khi vị ấy thở ra hơi dài, vị ấy hiểu rõ: ‘Tôi thở ra hơi dài.’” Khi vị ấy thở vào hơi dài, qua thời gian diễn tiến dài, vị ấy hít vào và thở ra những hơi thở dài qua thời gian diễn tiến dài. Khi vị ấy thở vào hơi dài, qua thời gian diễn

tiến của mọi hơi thở, sự nhiệt tình vốn rất quan trọng trong tu tập thiền quán, khởi lên nơi vị ấy. Với sự nhiệt tình này, vị ấy thở vào một hơi thở dài và thanh tịnh hơn hơi thở trước qua thời gian diễn tiến dài của hơi thở. Và với sự nhiệt tình này, vị ấy thở ra một hơi thở dài và thanh tịnh hơn hơi thở trước qua thời gian diễn tiến dài của hơi thở. Và với sự nhiệt tình này, vị ấy thở vào và thở ra những hơi thở dài và thanh tịnh hơn hơi thở trước qua thời gian diễn tiến dài của hơi thở. Với sự nhiệt tình này, vị ấy thở vào và thở ra những hơi thở dài, hơi thở sau nhẹ nhàng hơn hơi thở trước, sự thích thú sẽ khởi sinh nơi vị ấy. Với tâm hoan hỷ, vị ấy thở vào hơi thở dài và vi tế hơn hơi thở trước qua suốt thời gian diễn tiến của hơi thở. Với tâm hoan hỷ này, vị ấy thở ra hơi thở dài và thanh tịnh hơn hơi thở trước qua suốt thời gian diễn tiến của hơi thở. Với tâm hoan hỷ, vị ấy thở vào và thở ra những hơi thở dài, hơi thở sau vi tế hơn hơi thở trước qua suốt thời gian diễn tiến của hơi thở. Nên nhớ khi niệm hơi thở, chúng ta cũng đang niệm tâm của mình vì chỉ một lúc sau khi niệm hơi thở chúng ta sẽ thấy tâm mình trở thành một với hơi thở.

Hoan hỷ trong khi hành thiền rất quan trọng để được mức định cao hơn. Nếu chúng ta chưa từng có sự hoan hỷ trong khi hành thiền thì mức định của chúng ta không thể cái tiến được. Vậy thì khi nào hỷ mới phát sinh? Hỷ phát sinh khi nào chúng ta có thể loại bỏ được trạo cử và phóng tâm. Để có thể tập trung trên đối tượng hơi thở vi tế suốt thời gian diễn tiến của mỗi hơi thở dài vi tế, định của chúng ta sẽ khá hơn. Khi định từ từ trở nên sâu hơn, hỷ sẽ khởi sinh trong tâm mình. Khi vị ấy thở vào và thở ra những hơi thở dài với hỷ, hơi thở dài sau sẽ vi tế hơn hơi thở dài trước, lúc ấy tâm của vị ấy sẽ tự động rời khỏi hơi thở vào ra dài để an trú trong trạng thái xả. Tiến trình hành thiền cho hơi thở ngắn cũng giống như cho hơi thở dài, bằng cách chỉ thay ‘hơi thở dài’ bằng ‘hơi thở ngắn’. Thở vô ngắn, vị ấy hiểu rõ: “Tôi thở vô ngắn”; hay thở ra ngắn, vị ấy hiểu rõ: “Tôi thở ra ngắn.” Ngoài ra, pháp quán niệm hơi thở có thể giúp cho tâm của chúng ta thanh tịnh một cách dễ dàng. Nó cũng giúp chúng ta tỉnh thứ nhanh hơn. Có nhiều cách niệm hơi thở. Chúng ta có thể đếm hay theo dõi hơi thở. Chúng ta cũng có thể để mắt nửa mở nửa nhắm, không đếm mà cũng không theo dõi hơi thở; chỉ tỉnh táo cảm nhận hơi thở. Hãy quan sát, đừng khởi niệm. Chỉ tỉnh táo cảm nhận hơi thở và quan sát thân mình đang thở. Hãy nhìn vào tâm để thấy niệm đến rồi đi, sanh rồi diệt. Tâm giống hệt như một tấm gương cho chúng ta thấy hình ảnh vạn pháp được phản chiếu. Tất cả các ảnh đến rồi đi, nhưng tánh phản chiếu vẫn ở đó, bất động và bất diệt.

Quán số tức có thể giúp chúng ta tịnh tâm dễ dàng hơn; đây cũng là một phần của thiền tứ niệm xứ hay thiền quán niệm (niệm thân bất tịnh, niệm thọ thị khổ, niệm tâm vô thường, và niệm pháp vô ngã). Thật ra, có nhiều pháp quán niệm về hơi thở. Chúng ta có thể đếm hay theo dõi hơi thở. Cũng có hành giả không đếm, cũng không theo dõi hơi thở, mà chỉ cảm nhận hơi thở. Tỉnh táo cảm nhận hơi thở như một em bé cảm nhận hơi thở, vì em bé không biết theo dõi, không biết suy nghĩ, không biết đếm, mà cũng không biết chú tâm vào hơi thở; nhưng em biết cảm nhận những gì đang xảy đến cho mình. Em bé sẽ khóc khi đói, khi nóng, khi lạnh, vân vân. Như vậy, ngoài pháp theo dõi và đếm hơi thở ra, hành giả tu thiền chúng ta hãy thử phương cách cảm nhận hơi thở, chứ đừng đếm mà cũng đừng theo dõi rồi sẽ thấy kết quả tích cực của nó. Tuy nhiên, hãy nhớ rằng tất cả mọi phương pháp niệm hơi thở đều có lợi ích; vì vậy chúng ta có thể thử tập nhiều pháp niệm hơi thở khác nhau để tìm ra cách nào thích hợp và có kết quả nhất cho mình.

101. Breathing Meditation

This is the basic meditation method for beginners. If we are unable to engage in higher forms of meditation, we should try this basic breathing meditation. Meditation or concentration on normal inhalations and exhalations of breath through our nostrils. Just focus our mind on one thing: breathing, we will soon overcome a lot of distractions and unhappy states of mind. According to the Anapanasatisutta, how is mindfulness of breathing developed and cultivated, so that it is of great fruit and great benefit? This is the basic meditation method for beginners. If we are unable to engage in higher forms of meditation, we should try this basic breathing meditation. Meditation or concentration on normal inhalations and exhalations of breath through our nostrils. Just focus our mind on one thing: breathing, we will soon overcome a lot of distractions and unhappy states of mind. Try to calm the body and mind for contemplation by counting the breathing. Breathing meditation is a wakefulness during inhaling and exhaling, or meditation on the breath. One of the most important preliminary exercises for attainment absorptions. Breathing meditation means mindfulness of the breathing. The attentiveness to the touch sensation of in-breath and out-breath in the vicinity of the nostrils or upper lip, whether the air is felt striking as one breathes in and out. There are many methods of contemplation, but the method of contemplation by counting the breathing is the easiest way to practice. A meditation of counting breathings to eliminate scattering thoughts. First we inhale and exhale the air ten times for normalization. When exhaling deeply, imagine that what is impure in our body such as worry, greed, anger, and ignorance would be rejected in the atmosphere. When inhaling deeply, imagine that what is pure from the cosmos would follow the air to impregnate our body and mind. The most important detail to remember is to pay close attention to the breathing. Do not let the mind wander. If there is some error in the counting, don't worry, just do it again. The attentiveness to the touch sensation of in-breath and out-breath in the vicinity of the nostrils or upper lip, whether the air is felt striking as one breathes in and out. There are four ways of counting: Even counting, counting the cycle of breathing that comprises both inhaling and exhaling. Count 1 for the first cycle, count 2 for the second cycle, and so on until 10 and do it again and again for 30 or 45 minutes. This way of counting is the most commonly applied. Odd counting, counting 1 for the inhaling process; counting 2 for the exhaling process until 10 and repeat the same process for 30 or 45 minutes. Counting from 1 to 10, utilizing either one of the above two methods. Counting from 10 to 1 utilizing either one of the above two methods.

How should we breathe in mindfully? How should we breathe out mindfully? To Buddhists, especially us, the practitioners of mindfulness, our breath should always be light, even, and flowing, like a thin stream of water running through the sand. Our breath should be quiet, so quiet that a person sitting next to us cannot hear it. Our breath should flow gracefully, like a river, like a watersnake crossing the water, and not like a chain of rugged mountains or the gallop of a horse. Quiet breathing is extremely important for any Zen practitioner, because when we are able to master our breath, we are able to control not only our bodies but also our minds. The Buddha instructed that: 'When he breathes in long, he clearly understands: 'I breathe in long.' When he breathes out long, he clearly understands: 'I breathe out long.'" He breathes in a long breath during a long stretch of time, and he breathes out a long breath during a long stretch of time, and he breathes in and out long breaths during

long stretches of time. As he breathes in and out long breaths each during a long stretch of time, zeal (chanda), which is very important for meditation, arises in him. With zeal he breathes in a long breath finer than the last during a long stretch of time. With zeal he breathes out a long breath finer than the last during a long stretch of time. And with zeal he breathes in and out long breaths finer than the last, each during a long stretch of time. As with zeal the bhikkhu breathes in and out long breaths finer than the last, joy (piti) arises in him. With joy he breathes in a long breath finer than the last during a long stretch of time. With joy he breathes out a long breath finer than the last during a long stretch of time. And with joy he breathes in and out long breaths finer than the last, each during a long stretch of time. Remember when we are mindful of our breathing, we are also mindful of our mind because just a moment later we will see our mind becoming one with our breath.

To have joy (piti) in meditation is very important for higher concentration. If we never have joy while meditating, our concentration cannot improve. When will joy appear? If we have removed agitation and wandering thoughts, and are able to concentrate on the whole long subtle breath completely, our concentration will improve. When our concentration deepens, joy will arise in our mind. Then as he breathes in and out with joy long breaths each finer than the last, his mind turns away from the long in-and-out-breathings, but turns to the nimitta and with equanimity (upekkha) stands firm. The same meditation procedures hold for the passage for sometimes the breath will be short and sometimes long. This is natural. 'When he breathes in short, he understands: "I breathe in short." When he breathes out short, he understands: "I breathe out short."' Besides, breathing contemplation can help calm the mind easily. It also helps us be mindful more quickly. There are many ways of breathing contemplation. We can count or follow the breaths. With the eyes half open, we can also feel the breathing mindfully without counting or following the breaths. Just observe and think nothing. Just be alert when feeling the breath and observing the body breathing. Let's look at our mind and see thoughts coming and going, arising and vanishing. The mind is just like a mirror that shows us the images of all things reflected. All images come and go, but the reflectivity of the mirror is still there, unmoving and undying.

Breathing meditation can help us calm our mind easily; it is also a part of the four kinds of mindfulness (body is impure, sensations lead to suffering, impermanence of the mind, and selflessness of all elements) and mindfulness meditation. In fact, there are many ways of breathing meditation. We can count or follow the breaths. There are some practitioners who do not count nor follow the breaths, but they just feel the breaths. They are alert to feel the breaths just like a baby who feels the breathing. A baby cannot follow, cannot think, cannot count; nor can he put his mind on the breaths; but he can feel his breaths and show his feelings. The baby will cry when he is hungry, when he is hot or cold, and so on. Therefore, besides following and counting the breaths, we, zen practitioners, can try the method of feeling the breaths and we will see a positive result. However, remember all methods of breathing contemplation are helpful. So, we can try many different methods to find out for ourselves the most appropriate one that we can practice with a maximum result.



102. Quán Sinh Diệt

Theo Thanh Tịnh Đạo, các đặc tính không thể hiện rõ khi một vật không được chú ý đến, bởi thế, có cái gì khuất lấp chúng. Trước hết, đặc tính vô thường không trở nên rõ rệt bởi vì khi sanh và diệt không được chú ý, thì đặc tính ấy bị che lấp bởi tính tương tục. Đặc tính khổ không hiện rõ vì khi sự bức bách liên tục không được chú ý, thì đặc tính này bị che lấp bởi các dáng điệu uy nghi. Đặc tính vô ngã không hiện rõ, vì khi sự phân tích thành các giới không được tác ý, thì đặc tính này bị che lấp bởi tính nguyên vẹn. Nhưng khi sự tương tục bị gián đoạn do phân biệt sinh diệt, thì đặc tính vô thường trở nên rõ rệt trong thực chất của nó. Khi các dáng điệu được tác ý là bị áp bức liên tục, thì đặc tính khổ hiện rõ trong thực chất của nó. Khi sự phân biệt thành các giới được thực hiện đối với cái vẻ nguyên vẹn, thì đặc tính vô ngã hiện rõ trong thực chất nó. Trong Phân Biệt Xứ nói tóm tắt như sau: “Đặc tính vô thường rõ rệt khi một cái đĩa rớt xuống vỡ toang; đặc tính khổ rõ rệt khi một ung nhọt xuất hiện trên cơ thể. Nhưng đặc tính vô ngã không rõ rệt. Dù chư Phật có xuất hiện hay không, các đặc tính vô thường và khổ vẫn được biết đến, nhưng nếu không có chư Phật ra đời thì không có lý vô ngã được công bố. Trong Luận về Kinh Trung Bộ 22, sau khi hiện hữu nó trở thành không, bởi thế nó là vô thường. Nó vô thường vì bốn lý do: vì sinh diệt, vì biến dị, vì tính chất tạm thời, và vì không có chuyện trường cửu. Theo Thanh Tịnh Đạo, khi sự tương tục bị gián đoạn, nghĩa là khi sự tương tục bị phơi bày ra do quán sát sự đối khác của các pháp, khi chúng nối nhau sanh khởi. Vì không phải qua sự liên kết của các pháp mà đặc tính vô thường trở nên rõ rệt cho một người chánh quán sinh diệt, mà chính là qua sự gián đoạn của chúng. Nó là khổ vì sự bức bách theo bốn ý nghĩa: thiêu đốt, khó chịu nổi, là căn đế của khổ, và ngược với lạc. Khi các uy nghi được phơi bày, có nghĩa là khi nổi khổ nội tại ẩn nấp trong các uy nghi lộ ra. Vì khi cơn đau khởi lên nơi một uy nghi, thì uy nghi khác đã được áp dụng, làm cho hết đau. Và như vậy, dường như khuất lấp sự khổ. Nhưng khi đã biết chân chánh rằng, nổi khổ trong mỗi uy nghi được di chuyển bằng cách thay thế uy nghi khác, thì sự khuất lấp cái khổ tiềm ẩn trong các uy nghi được lộ rõ, vì rõ ràng các hành liên tục bị tràn ngập bởi đau khổ. Nó vô ngã vì không chịu được một năng lực nào tác động lên nó, và vì bốn lý do: trống rỗng, không sở hữu chủ, không sáng tạo chủ, và vì đối lại với ngã. Sự phân tích cái khối nguyên vẹn là phân thành đất, nước, lửa, gió; hoặc xúc, thọ, vân vân. Khi phân tích thành các giới đã được thực hiện là khi cái có vẻ nguyên vẹn như một khối hay như một nhiệm vụ duy nhất, đã được phân tích ra. Vì khi các pháp sắc, vô sắc sinh khởi củng cố cho nhau, như danh và sắc, thì khi ấy ta hiểu lầm có một khối nguyên vẹn do không thể nhận ra các hành bị bức bách. Cũng thế ta nhận lầm có một nhiệm vụ duy nhất trong khi thực sự các pháp có nhiệm vụ khác nhau. Cũng vậy, ta lầm cho rằng có một đối tượng duy nhất, trong khi mỗi tâm pháp đều có đối tượng riêng của nó. Khi phân tích thành các giới như vậy, chúng phân tán như bột dưới bàn tay nén lại. Chúng chỉ là pháp sinh khởi do nhiều duyên, trống rỗng. Với cách ấy, đặc tính vô ngã trở nên rõ rệt.

102. Contemplation of Rise and Fall

According to the Path of Purification, the characteristics fail to become apparent when something is not given attention and so something conceals them. Firstly, the characteristic of impermanence does not become apparent because, when rise and fall are not given attention, it is concealed by continuity. The characteristic of pain does not become apparent because,

when continuous oppression is not given attention, it is concealed by the postures. The characteristic of not self does not become apparent because, when resolution into the various elements is not given attention, it is concealed by compactness. However, when continuity is disrupted by discerning rise and fall, the characteristic of impermanence becomes apparent in its true nature. When the postures are exposed by attention to continuous oppression, the characteristic of pain becomes apparent in its true nature. When the resolution of the compact is effected by resolution into elements, the characteristic of not-self becomes apparent in its true nature. In the commentary to the Ayatana-Vibhanga we find: "Impermanence is obvious, as when a saucer falls and breaks; pain is obvious, as when a boil appears in the body; the characteristic of not-self is not obvious; whether Perfect Ones arise or do not arise the characteristics of impermanence and pain are made known but unless there is the arising of a Buddha, the characteristic of not-self is not made known. Again, in the commentary to Majjima Nikaya Sutta 22, having been, it is not, therefore it is impermanent; it is impermanent for four reasons, that is, in the sense of the state of rise and fall, of change, of temporariness, and of denying permanence. According to the Path of Purification, when continuity is disrupted means when continuity is exposed by observing the perpetual otherness of state as they go on occurring in succession. For it is not through the connectedness of state that the characteristic of impermanence becomes apparent to one who rightly observes rise and fall, but rather the characteristic becomes more thoroughly evident through their disconnectedness, as if they were iron darts. It is painful on account of the mode of oppression; it is painful for four reasons, that is, in the sense of burning, of being hard to bear, of being the basis for pain, and of opposing pleasure. According to the Path of Purification, when the postures are exposed, means when the concealment of the pain that is actually inherent in the postures is exposed. For when pain arises in a posture, the next posture adopted removes the pain, as it were, concealing it. But once it is correctly known how the pain in any posture is shifted by substituting another posture for that one, then the concealment of the pain that is in them is exposed because it has become evident that formations are being incessantly overwhelmed by pain. It is not-self on account of the mode of insusceptibility to the exercise of power; it is not-self for four reasons, that is, in the sense of voidness, of having no owner-master, of having no Overlord, and of opposing self: Resolution of the compact is effected by resolving what appears compact in this way. The earth element is one, the water element is another, etc., distinguishing each one; and in this way, contact is one, feeling is another, etc, distinguishing each one. When the resolution of the compact is effected, means that what is compact as a mass and what is compact as a function or as an object has been analysed. For when material and immaterial states have arisen mutually steadying each other, mentality and materiality, for example, then, owing to misinterpreting that as a unity, compactness of mass is assumed through failure to subject formations to pressure. And likewise compactness of function is assumed when, although definite differences exist in such and such states' functions, they are taken as one. And likewise compactness of object is assumed when, although differences exist in the ways in which states that take objects make them their objects, those objects are taken as one. But when they are seen after resolving them by means of knowledge into these elements, they disintegrate like froth subjected to compression by the hand. They are mere states occurring

due to conditions and void. In this way the characteristic of the not-self becomes more evident.

103. Giác Ngộ

Giác ngộ, tiếng Phạn là Bồ Đề có nghĩa là giác sát hay giác ngộ. Giác có nghĩa là sự biết và cái có thể biết được. Giác ngộ là nhận biết các chướng ngại che lấp trí tuệ hay các hôn ám của vô minh như giấc ngủ (như đang ngủ say chợt tỉnh). Giác ngộ cũng là nhận ra các chướng ngại phiền não gây hại cho thiện nghiệp, hay trực ngộ về bản tánh thật của vạn pháp. Khái niệm về từ Bodhi trong Phạn ngữ không có tương đương trong Việt và Anh ngữ, chỉ có danh từ “Lóa sáng,” “Bình 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. Giác 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 tỏ cho thấy. Người nào thấy được là vừa chỉ thấy ngay, người nào không thấy thì càng nương theo đó để suy nghĩ, lập luận càng sai đẽ. Trong nhà Thiền, giác ngộ 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. Giác ngộ còn có nghĩa là “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 (Đây là một cách khác để diễn tả về kinh nghiệm giác ngộ hay sự tự nhận ra tự tánh, từ đó thấy biết tất cả tự tánh của vạn hữu). 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, dẫu 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.

Giác ngộ theo Phật giáo là chúng ta phải nỗ lực tu tập cho đến khi chúng ta nhận thấy được rằng vấn đề trong cuộc sống không phải ở ngoài chúng ta, chừng đó chúng ta mới thực sự cất bước trên con đường đạo. Chỉ khi nào sự tỉnh thức phát sinh chúng ta mới thấy được sự hài hòa của cuộc sống mà chúng ta chưa bao giờ nhận thấy từ trước. Trong nhà Thiền, giác ngộ không phải là điều mà chúng ta có thể đạt được, nhưng nó là trạng thái thiếu vắng một thứ gì khác. Nên nhớ, trong suốt cuộc đời của chúng ta, chúng ta luôn chạy đông chạy tây để tìm cầu, luôn đeo đuổi mục đích gì đó. Giác ngộ thật sự chính là sự buông bỏ tất cả những thứ đó. Tuy nhiên, nói dễ khó làm. Việc tu tập là việc làm của từng cá nhân chứ không ai

làm dùm cho ai được, không có ngoại lệ! Dầu cho chúng ta có đọc thiên kinh vạn quyển trong cả ngàn năm thì việc làm này cũng không đưa chúng ta đến đâu cả. Chúng ta phải tu tập và phải nỗ lực tu tập cho đến cuối cuộc đời của mình. 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. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, 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. Nói cách khác, chân giác ngộ chính là sự thấu triệt hoàn toàn bản thể của tự ngã. 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.

Trong thuật ngữ Phật giáo Nhật Bản, từ “Satori” dùng để chỉ sự “Giác Ngộ.” Trong tiếng Nhật, nghĩa đen của nó là “biết.” Trong Thiền từ này dùng để chỉ sự hiểu biết bản chất thật sự của vạn hữu một cách trực tiếp chứ không bằng khái niệm, vì nó vượt lên trên ngôn từ và khái niệm. Nó tương đương với từ “Kiến Tánh” của Hoa ngữ, cả hai đều có nghĩa là chứng nghiệm chân lý, nhưng không được xem như là cứu cánh của con đường, mà sự chứng ngộ này phải được đào sâu hơn nữa bằng thiền tập. Trong Thiền trạng thái ngộ là trạng thái của Phật tâm hay tự nó là tịnh thức. Tuy nhiên, ngược đồng thời gian trở về thời Đức Phật, dưới cội cây Bồ Đề, Thái Tử Tất Đạt Đa đã thành Chánh Đẳng Chánh Giác. Ngài đã giác ngộ những gì? Rất đơn giản, Ngài đã giác ngộ Chân Lý, Chân Lý Vĩnh Cửu. Tứ Diệu Đế và Bát Thánh Đạo là những điều mà Đức Phật đã tìm thấy. Phật tử chân thuần muốn đạt đến cảnh giới an vui hạnh phúc như Đức Phật, không có con đường nào khác hơn con đường tu tập theo đúng những sự thật này. Nghĩa là, chúng ta phải học các sự thật này và phải đi theo con đường mà Đức Phật đã chỉ bày. Như Đức Phật đã nói: “Tất cả những gì Ta làm, các người đều có thể làm được; các người có thể chứng đắc Niết Bàn, đi vào cảnh an vui hạnh phúc khi nào các người bỏ được cái ‘ngã’ sai lầm và diệt hết vô minh trong tâm mình.”

Theo Kinh Sa Môn Quả, Đức Phật dạy về kinh nghiệm giác ngộ như sau: “Với cái tâm an định, trong sạch, linh mẫn, điều chế, xả hết ác nghiệp, nhu thuận, tùy ứng, kiên cố, không nao núng, thầy Tỳ Kheo phát tâm diệt trừ phiền não. Thấy biết đúng như thực: ‘đây là khổ’, ‘đây là nguyên nhân của khổ’, ‘đây là sự diệt khổ’, và ‘đây là con đường diệt khổ.’ Thấy biết đúng như thực: ‘đây là phiền não’, ‘đây là nguyên nhân của phiền não’, ‘đây là sự diệt trừ phiền não’, và ‘đây là con đường đưa tới sự diệt trừ phiền não’. Biết như vậy, thấy như vậy, tâm thấy được giải thoát các phiền não lậu hoặc của dục ái, hữu ái, vô minh, và được trí tuệ giải thoát. Thầy Tỳ Kheo biết: ‘nghiệp tái sinh đã xả trừ, phạm hạnh đã tròn, việc gì phải làm nay đã làm xong, sau kiếp này không còn thọ thân nào khác.’ Tuy nhiên, giáo pháp mà Như Lai chứng ngộ, quả thực thâm diệu, khó hiểu, khó nhận, vắng lặng tuyệt đối, không nằm trong phạm vi lý luận, tế nhị, chỉ có bậc Thánh nhân mới hiểu nổi. Chúng sanh còn luyến ái trong nhục dục ngũ trần. Giáo lý tương quan Duyên Khởi là một đề mục rất khó lãnh hội, và Niết Bàn, là sự chấm dứt mọi hiện tượng phát sinh có điều kiện, sự từ bỏ khát vọng, sự đoạn trừ tham ái, sự không tham ái và sự chấm dứt cũng là một vấn đề không dễ

lãnh hội.” Thật rõ rệt rằng ngộ là sự thành tựu chân thực, trạng thái viên mãn của cái tâm bình thường trong đó mình sẽ cảm thấy thỏa mãn hơn, bình thản hơn, đầy niềm vui hơn bất cứ thứ gì mình từng thể nghiệm trước đây. Vì vậy ngộ là một trạng thái trong ấy con người hoàn toàn hòa hợp với thực tại bên ngoài và bên trong, một trạng thái trong ấy hành giả hoàn toàn ý thức được nó và nắm được nó một cách trọn vẹn. Hành giả nhận thức được nó, nghĩa là không phải bằng óc não hay bất cứ thành phần nào của cơ thể của hành giả, mà là con người toàn diện. Hành giả nhận thức được nó; không như một đối tượng đằng kia mà hành giả nắm giữ nó bằng tư tưởng, mà nó, bông hoa, con chó, hay con người trong thực tại trọn vẹn của nó hay của hành giả. Kể thức tỉnh thì cõi mở và mãn cảm đối với thế giới, và hành giả có thể cõi mở và mãn cảm vì anh ta không còn chấp trước vào mình như một vật, do đó đã trở thành trống không và sẵn sàng tiếp nhận. Ngộ có nghĩa là “sự thức tỉnh trọn vẹn của toàn thể cá tính đối với thực tại.”

Giác ngộ là một trạng thái tâm hoàn toàn bình thường mặc dầu mục tiêu tối hậu của thiền là thể nghiệm “ngộ.” Ngộ không phải là một trạng thái tâm bất thường; nó không phải là một cơn ngây ngất trong đó thực tại biến mất. Nó không phải là một tâm trạng ngây ái như chúng ta thấy trong vài biểu hiện tôn giáo. Nếu nó là một cái gì, thì nó là một tâm trạng hoàn toàn bình thường. Như Triệu Châu tuyên bố: “Bình thường tâm là Thiên,” chỉ tùy nơi mình điều chỉnh bản lề sao cho cánh cửa có thể mở ra đóng vào được. Ngộ có một ảnh hưởng đặc biệt đối với người thể nghiệm nó. “Tất cả những hoạt động tinh thần của chúng ta từ bây giờ sẽ hoạt động trên một căn bản khác, mà hẳn sẽ thỏa đáng hơn, thanh bình hơn, đầy niềm vui hơn bất cứ thứ gì mình từng thể nghiệm trước đây. Xu hướng của đời sống sẽ thay đổi. Sở hữu được thiền mình thấy có một cái gì tươi trẻ lại. Hoa xuân trông sẽ đẹp hơn, trong suốt nước chảy sẽ mát hơn và trong hơn. Giác ngộ là sự tỉnh thức trọn vẹn trước thực tại. Thật là quan trọng phải hiểu rằng trạng thái ngộ không phải là một trạng thái phân ly hay một cơn ngây ngất trong đó mình tin là mình tỉnh thức, trong khi thực ra mình đang say ngủ. Dĩ nhiên, nhà tâm lý học Tây Phương hẳn có khuynh hướng tin rằng ngộ chỉ là một trạng thái chủ quan, một thứ mê man tự gây. Sự tỉnh thức trọn vẹn trước thực tại có nghĩa là đạt được một định hướng có ích lợi viên mãn. Có nghĩa là không liên kết mình với thế giới để thụ nhận, bóc lột, vơ vét, hay theo kiểu mua bán, nhưng một cách sáng tạo, hoạt động. Trong tình trạng phong phú viên mãn không có những tấm màn ngăn cách “cái tôi.” Đối tượng không còn là đối tượng nữa; nó không chống lại cái tôi, mà theo tôi. Đóa hồng tôi thấy không phải là đối tượng cho tư tưởng tôi, theo cái lối khi tôi nói “tôi thấy đóa hồng” tôi chỉ phát biểu rằng cái đối tượng đóa hồng, nằm dưới phạm trù “hồng”, nhưng theo cái lối rằng “một đóa hồng là một đóa hồng.” Tình trạng phong phú viên mãn đồng thời cũng là tình trạng khách thể tính cao nhất; tôi thấy đối tượng mà không hề bị mối tham lam hay sợ hãi của mình bóp méo. Tôi thấy nó như chính nó, chứ không phải như tôi muốn nó là hay không là như vậy. Trong lối tri giác này không có những bóp méo thiếu mạch lạc. Có sự sống động hoàn toàn, và sự tổng hợp là của chủ thể tính khách thể tính. Tôi thể nghiệm mãnh liệt, thế nhưng đối tượng được để yên là cái nó là. Tôi làm nó sống động, và nó làm tôi sống động. Ngộ chỉ có vẻ thần bí đối với những ai không ý thức được rằng tri giác của người ấy về thế giới thuần túy có tính cách tinh thần, hay thiếu mạch lạc tới mức độ nào. Nếu người ta nhận thức được điều này, người ta cũng nhận thức được một nhận thức khác, một nhận thức mà chúng ta có thể gọi là một nhận thức hoàn toàn thiết thực. Có thể người ta chỉ mới thoáng thấy nó, nhưng người ta có thể tưởng tượng nó là cái gì. Một ngày nọ sư Huyền Giác đi thăm Lục Tổ Huệ Năng. Lần

đầu tiên gặp Tổ, sư tay cầm tích trượng vai mang bình bát đi nhiễu Tổ ba vòng, đoạn đứng thẳng. Tổ thấy thế bèn nói, “Phàm sa môn có đủ ba ngàn uy nghi tám muôn tế hạnh. Đại Đức người phương nào đến mà sanh đại ngã mạn như vậy?” Huyền Giác thưa, “Sanh tử là việc lớn, vô thường qua nhanh quá.” Tổ bảo, “Sao không ngay nơi đó thể nhận lấy vô sanh, liễu chẳng mau ư?” Huyền Giác thưa: “Thể tức vô sanh, liễu vốn không mau.” Tổ khen, “Đúng thế! Đúng thế!” Lúc đó đại chúng nghe nói đều ngạc nhiên. Sư bèn đẩy đủ oai nghi lễ tạ tổ. Chốc lát sau sư xin cáo từ. Tổ bảo, “Trở về quá nhanh!” Huyền Giác thưa, “Vốn tự không động thì đâu có nhanh.” Tổ bảo, “cái gì biết không động?” Huyền Giác thưa, “Ngài tự phân biệt.” Tổ bảo, “Người được ý vô sanh rất sâu.” Huyền Giác thưa, “Vô sanh mà có ý sao?” Tổ bảo, “Không ý, cái gì biết phân biệt?” Huyền Giác thưa, “Phân biệt cũng không phải ý.” Tổ khen, “Lành thay! Lành thay!” Sư ở lại Tào Khê một đêm để hỏi thêm đạo lý. Sáng hôm sau sư trở về Ôn Giang, nơi mà chúng đệ tử đang chờ ông để học đạo. Thời như từ đó gọi sư là “Nhất Túc Giác” hay một đêm giác ngộ.

103. Enlightenment

Sanskrit word of “Bodhi” from the root “Bodha,” “knowing, understanding,” means enlightenment, illumination. Buddhobdhavya also means knowing and knowable. To enlighten means to awaken in regard to the real in contrast to the seeming, as to awake from a deep sleep. To enlighten also means to realize, to perceive, or to apprehend illusions which are harmful to good deeds, or the intuitive awareness or cognition of the Dharma-Nature, the realization of ultimate reality. The concept of “Bodhi” in sanskrit has no equivalent in Vietnamese nor in English, only the word “Lóe sáng,” “Bừng 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. 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. In Zen, the term “enlightenment” is used 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. Enlightenment also means to see the nature, or awakening, or seeing into your True-nature and at the same time seeing into the ultimate nature of the universe and all things (This is another way of speaking of the experience of enlightenment or self-realization. Awakening to one’s true nature and hence of the nature of all existence). It is the sudden realization that “I have been complete and perfect from the very beginning. How wonderful, hoe 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.

Enlightenment in Buddhism means we must strive to cultivate until we begin to get a glimmer that the problem in life is not outside ourselves, then we have really stepped on the path of cultivation. Only when that awakening starts, we can really see that life can be more open and joyful than we had ever thought possible. In Zen, enlightenment is not something we can achieve, but it is the absence of something. All our life, we have been running east and west to look for something, pursuing some goal. True enlightenment is dropping all that. However, it is easy to say and difficult to do. The practice has to be done by each individual, and no-one can do it for us, no exception! Even though we read thousands of sutras in thousands of years, it will not do anything for us. We all have to practice, and we have to practice with all our efforts for the rest of our life. 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). 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. In other words, true enlightenment means the nature of one's own self-being is fully realized. 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.

"Satori" is a Japanese term for "Awakening." In Japanese, it literally means "to know." In Zen, this refers to non-conceptual, direct apprehension of the nature of reality, because it is said to transcend words and concepts. It is often equated with another term "Chien-Hsing" in Chinese, both of which signify the experience of awakening to truth, but which are not considered to be the end of the path; rather, the experience must be deepened by further meditation training. In Zen, the state of satori means the state of the Buddha-mind or consciousness of pure consciousness itself. However, go back to the time of the Buddha, Prince Siddhartha, beneath the Bodhi Tree, attained Anuttara-Samyak-Sambodhi. What did he attain? Very simple, He attained the Truth, the Eternal Truth. The Four Noble Truths and the Eightfold Noble Path are what the Buddha found. Devout Buddhists who want to attain the same peace and happiness, have no other route but cultivating in accordance with these Truths. That is to say, we must learn about these Truths and walk the Path the Buddha showed. As the Buddha told his disciples: "All I did can be done by every one of you; you can find Nirvana and attain joy and happiness any time you give up the false self and destroy the ignorance in your minds."

According to the Samanaphalasuttanta, the Buddha taught the followings on the experience of enlightenment: "With his heart thus serene, made pure, translucent, cultured,

devoid of evil, supple, ready to act, firm, and imperturbable, he directs and bends down to the knowledge of the destruction of the defilements. He knows as it really is : ‘this is pain’, ‘this is the origin of pain’, this is the cessation of pain’, and ‘this is the Way that leads to the cessation of pain’. He also knows as it really is: ‘this is affliction’, ‘this is the origin of affliction’, this is the cessation of affliction’, and ‘this is the Way that leads to the cessation of affliction’. To him, thus knowing, thus seeing, the heart is set free from the defilement of lusts, of existence, of ignorance... In him, thus set free, there arises the knowledge of his emancipation, and he knows: ‘Rebirth has been destroyed. The higher life has been fulfilled. What had to be done has been accomplished. After this present life there will be no more life beyond!’ However, the dharma which I have realized is indeed profound, difficult to perceive, difficult to comprehend, tranquil, exalted, not within the sphere of logic, subtle, and is to be understood by the wise. Sentient beings are attached to material pleasures. This causally connected ‘Dependent Arising’ is a subject which is difficult to comprehend. And Nirvana, the cessation of the conditioned, the abandoning of all passions, the destruction of craving, the non-attachment, and the cessation is also a matter not easily comprehensible.” It is quite clear that “Satori” is the true fulfillment of the state of a perfect normal state of mind in which you will be more satisfied, more peaceful, more full of joy than anything you ever experienced before. So, “Satori” is a state in which the person is completely tuned to the reality outside and inside of him, a state in which he is fully aware of it and fully grasped it. He is aware of it, that is, not in his brain nor any part of his organism, but as the whole man. He is aware of it; not as of an object over there which he grasps with his thought, but it, the flower, the dog, or the man in its or his full reality. He who awakes is open and responsive to the world, and he can be open and responsive because he has given up holding on to himself as a thing, and thus has become empty and ready to receive. To be enlightened means “the full awakening of the total personality to reality.”

Enlightenment is the perfect normal state of mind even the final aim of Zen is the experience of enlightenment, called “Satori.” Satori is not an abnormal state of mind; it is not a trance in which reality disappears. It is not a narcissistic state of mind, as it can be seen in some religious manifestations. If anything, it is a perfect normal state of mind. As Joshu declared, “Zen is your everyday thought,” it all depends on the adjustment of the hinge, whether the door opens in or opens out. Satori has a peculiar effect on the person who experiences it. All your mental activities will now be working in a different key, which will be more satisfying, more peaceful, more full of joy than anything you ever experienced before. The tone of life will be altered. There is something rejuvenating in the possession of Zen. The spring flowers will look prettier, and the mountain stream runs cooler and more transparent. Enlightenment is the full awakening to reality. It is very important to understand that the state of enlightenment is not a state of dissociation or of a trance in which one believes oneself to be awakened, when one is actually deeply asleep. The Western psychologist, of course, will be prone to believe that “satori” is just a subjective state, an auto-induced sort of trance. A satori is the acquisition of a new viewpoint. The full awakening to reality means to have attained fully “productive orientation.” That means not to relate oneself to the world receptively, exploitatively, hoardingly, or in a marketing fashion, but creatively and actively. In the state of full productiveness, there are no veils which separate me from “not me.” The object is not an object anymore; it does not stand against me, but is

with me. The rose I see is not an object for my thought, in the manner that when I say “I see a rose” I only state that the object, a rose, falls under the category “rose,” but in the manner that “a rose is a rose.” The state of productiveness is at the same time the state of highest activity; I see the object without distortions by my greed and fear. I see it as it or he is, not as I wish it or him to be or not to be. In this mode of perception there are no parataxic distortions. There is complete aliveness, and the synthesis is of subjectivity-objectivity. I experience intensely yet the object is left to be what it is. I bring it to life, and it brings me to life. Satori appears mysterious only to the person who is not aware to what degree his perception of the world is purely mental, or parataxical. If one is aware of this, one is also aware of a different awareness, that which one can also call a fully realistic one. One may have only experienced glimpses of it, yet one can imagine what it is. One day Hsuan-Chieh went to Cao-Xi to visit the Sixth Patriarch. Upon his first meeting with Hui Neng, Hsuan-Chieh struck his staff on the ground and circled the Sixth Patriarch three times, then stood there upright. The Sixth Patriarch said, “This monk possesses the three thousand noble characteristics and the eighty thousand fine attributes. Oh monk! Where have you come from? How have you attained such self-possession?” Hsuan-Chieh replied, “The great matter of birth and death does not tarry.” The Sixth Patriarch said, “Then why not embody what is not born and attain what is not hurried?” Hsuan-Chieh said, “What is embodied is not subject to birth. What is attained is fundamentally unmoving.” The Sixth Patriarch said, “Just so! Just so!” Upon hearing these words, everyone among the congregation of monks was astounded. Hsuan-Chieh then formally paid his respect to the Sixth Patriarch. He then advised that he was immediately departing. The Sixth Patriarch said, “Don’t go so quickly!” Hsuan-Chieh said, “Fundamentally there is nothing moving. So how can something be too quick?” The Sixth Patriarch said, “How can one know there’s no movement?” Hsuan-Chieh said, “The distinction is completely of the master’s own making.” The Sixth Patriarch said, “You have fully attained the meaning of what is unborn.” Hsuan-Chieh said, “So, does what is unborn have a meaning?” The Sixth Patriarch said, “Who makes a distinction about whether there is a meaning or not?” Hsuan-Chieh said, “Distinctions are meaningless.” The Sixth Patriarch shouted, “Excellent! Excellent! Now, just stay here a single night!” Thus people referred to Hsuan-Chieh as the “Overnight Guest.” The next day Hsuan-Chieh descended the mountain and returned to Wen-Chou, where Zen students gathered to study with him.

104. Công Đức

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. Theo Kinh Tạp A Hàm, Đức Phật đã đề cập về mười một phẩm hạnh đem lại tình trạng an lành cho người nữ trong thế giới này và trong cảnh giới kế tiếp. Công đức là phẩm chất tốt trong chúng ta bảo đảm những ơn phước sắp đến, cả vật chất lẫn tinh thần. Không cần khó khăn lắm người ta cũng nhìn thấy ngay rằng ước ao công đức, tạo công đức, tàng chứa công đức, hay thu thập công đức, dù xứng đáng thế nào chẳng nữa vẫn ẩn tàng một mức độ ích kỷ đáng kể. Công đức luôn luôn là những những chiến thuật mà các Phật tử, những thành phần yếu kém về phương diện tâm linh trong giáo hội, dùng để làm yếu đi những bản năng chấp thủ, bằng

cách tách rời mình với của cải và gia đình, bằng cách ngược lại hướng dẫn họ về một mục đích duy nhất, nghĩa là sự thủ đắc công đức từ lâu vẫn nằm trong chiến thuật của Phật giáo. Nhưng, dĩ nhiên việc này chỉ có giá trị ở mức độ tinh thần thấp kém. Ở những giai đoạn cao hơn người ta phải quay lưng lại với cả hình thức thủ đắc này, người ta phải sẵn sàng buông bỏ kho tàng công đức của mình vì hạnh phúc của người khác. Đại Thừa đã rút ra kết luận này, và mong mỗi tín đồ cấp cho chúng sanh khác công đức của riêng mình, như kinh điển đã dạy: “Hồi hướng hay trao tặng công đức của họ cho sự giác ngộ của mọi chúng sanh.” “Qua công đức của mọi thiện pháp của chúng ta, chúng ta mong ước xoa dịu nỗi khổ đau của hết thảy chúng sanh, chúng ta ao ước là thầy thuốc và kẻ nuôi bệnh chùng nào còn có bệnh tật. Qua những cơn mưa thực phẩm và đồ uống, chúng ta ao ước dập tắt ngọn lửa của đói và khát. Chúng ta ao ước là một kho báu vô tận cho kẻ bần cùng, một tô tử cung cấp tất cả những gì họ thiếu. Cuộc sống của chúng ta, và tất cả mọi cuộc tái sanh, tất cả mọi của cải, tất cả mọi công đức mà chúng ta thủ đắc hay sẽ thủ đắc, tất cả những điều đó chúng ta xin từ bỏ không chút hy vọng lợi lộc cho riêng chúng ta, hầu sự giải thoát của tất cả chúng sanh có thể thực hiện.” Theo đạo Phật, “Đức” là gốc còn tiền tài vật chất là ngọn. Đức hạnh là gốc của con người, còn tiền tài vật chất chỉ là ngọn ngành mà thôi. Đức hạnh tu tập mà thành là từ những nơi rất nhỏ nhặt. Phật tử chân thuần không nên xem thường những chuyện thiện nhỏ mà không làm, rồi chỉ ngồi chờ những chuyện thiện lớn. Kỳ thật trên đời này không có việc thiện nào lớn hay việc thiện nào nhỏ cả. Núi lớn là do từng hạt bụi nhỏ kết tập lại mà thành, bụi tuy nhỏ nhưng kết tập nhiều thì thành khối núi lớn. Cũng như vậy, đức hạnh tuy nhỏ, nhưng nếu mình tích lũy nhiều thì cũng có thể thành một khối lớn công đức. Hơn nữa, công đức còn là sức mạnh giúp chúng ta vượt qua bờ sanh tử và đạt đến quả vị Phật.

Trong Kinh Pháp Hoa, phẩm 19, Đức Phật dạy về công đức về mắt như sau: “Thiện nam tử hay thiện nữ nhân ấy, bằng đôi mắt thanh tịnh tự nhiên có được từ khi cha mẹ sanh ra (có nghĩa là những người đã có công đức về mắt mang theo từ đời trước), sẽ được bất cứ những gì bên trong hay bên ngoài tam thiên đại thiên thế giới, núi, rừng, sông, biển, xuống tận A Tỳ địa ngục và lên tới Trời Hữu Đỉnh, và cũng thấy được mọi chúng sanh trong đó, cũng như thấy và biết rõ các nghiệp duyên và các cõi tái sanh theo quả báo của họ. Ngay cả khi các chúng sanh chưa có được thiên nhãn như chư Thiên để có thể hiểu rõ thật tướng của vạn hữu, các chúng sanh ấy vẫn có được cái năng lực như thế trong khi sống trong cõi Ta Bà vì họ đã có những con mắt thanh tịnh được vén sạch ảo tưởng tâm thức. Nói rõ hơn họ có thể được như thế là do tâm họ trở nên thanh tịnh đến nỗi họ hoàn toàn chẳng chút vị ngã cho nên khi nhìn thấy các sự vật mà không bị ảnh hưởng của thành kiến hay chủ quan. Họ có thể nhìn thấy các sự vật một cách đúng thực như chính các sự vật vì họ luôn giữ tâm mình yên tĩnh và không bị kích động. Nên nhớ một vật không phản chiếu mặt thật của nó qua nước sôi trên lửa. Một vật không phản chiếu mặt của nó qua mặt nước bị cỏ cây che kín. Một vật không phản chiếu mặt thật của nó trên mặt nước đang cuộn chảy vì gió quấy động.” Đức Phật đã dạy một cách rõ ràng chúng ta không thể nhìn thấy thực tướng của các sự vật nếu chúng ta chưa thoát khỏi ảo tưởng tâm thức do vị kỷ và mê đắm gây nên.

Về Nhĩ quan Công đức, Đức Phật dạy rằng thiện nam tử hay thiện nữ nhân nào cải thiện về năm sự thực hành của một pháp sư thì có thể nghe hết mọi lời mọi tiếng bằng đôi tai tự nhiên của mình. Một người đạt được cái tâm tĩnh lặng nhờ tu tập y theo lời Phật dạy có thể biết được sự chuyển dời vi tế của các sự vật. Bằng một cái tai tĩnh lặng, người ta có thể biết rõ những chuyển động của thiên nhiên bằng cách nghe những âm thanh của lửa lách tách,

của nước rì rầm và vi vu của gió. Khi nghe được âm thanh của thiên nhiên, người ấy có thể thưởng thức những âm thanh ấy thích thú như đang nghe nhạc. Tuy nhiên, chuyện quan trọng nhất trong khi tu tập công đức về tai là khi nghe hành giả nên nghe mà không lệ thuộc và nghe không hoại nhĩ căn. Nghĩa là dù nghe tiếng nhạc hay, hành giả cũng không bị ràng buộc vào đó. Người ấy có thể ưa thích âm nhạc trong một thời gian ngắn nhưng không thường xuyên bị ràng buộc vào đó, cũng không bị rơi vào sự quên lãng những vấn đề quan trọng khác. Một người bình thường khi nghe những âm thanh của lo lắng, khổ đau, phiền não, tranh cãi, la mắng... người ấy sẽ bị rơi vào tâm trạng lẫn lộn. Tuy nhiên một người tu chân chánh và tinh chuyên sẽ không bị áp đảo, người ấy sẽ an trú giữa tiếng ồn và có thể trầm tĩnh nghe các âm thanh này.

Theo Kinh Tu Tập Thân Hành Niệm trong Trung Bộ, tu tập thân hành niệm là khi đi biết rằng mình đang đi; khi đứng biết rằng mình đang đứng; khi nằm biết rằng mình đang nằm; khi ngồi biết rằng mình đang ngồi. Thân thể được xử dụng thế nào thì mình biết thân thể như thế ấy. Sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, các niệm và các tư duy về thế tục được đoạn trừ. Nhờ đoạn trừ các pháp ấy mà nội tâm được an trú, an tọa, chuyên nhất và định tĩnh. Như vậy là tu tập thân hành niệm. Lạc bất lạc được nhiếp phục, và bất lạc không nhiếp phục vị ấy, và vị ấy sống luôn luôn nhiếp phục bất lạc được khởi lên; khiếp đảm sợ hãi được nhiếp phục, và khiếp đảm sợ hãi không nhiếp phục được vị ấy, và vị ấy luôn luôn nhiếp phục khiếp đảm sợ hãi được khởi lên. Vị ấy kham nhẫn được lạnh, nóng, đói, khát, sự xúc chạm của ruồi, muỗi, gió, mặt trời, các loài rắn rết, các cách nói khó chịu, khó chấp nhận. Vị ấy có khả năng chịu đựng được những cảm thọ về thân khởi lên, khổ đau, nhói đau, thô bạo, chói đau, bất khả ý, bất khả ái, đưa đến chết điếng. Tùy theo ý muốn, không có khó khăn, không có mệt nhọc, không có phí sức, vị ấy chứng được Tứ Thiên, thuần túy tâm tư, hiện tại lạc trú. Vị ấy chứng được các loại thân thông, một thân hiện ra nhiều thân, nhiều thân hiện ra một thân; hiện hình biến đi ngang qua vách, qua tường, qua núi như đi ngang hư không; độn thổ trôi lên ngang qua đất liền như ở trong nước; đi trên nước không chìm như đi trên đất liền; ngồi kiết già đi trên hư không như con chim; với bàn tay chạm và rờ mặt trăng và mặt trời, những vật có đại oai lực, đại oai thần như vậy; có thể thân có thân thông bay cho đến Phạm Thiên; với thiên nhĩ thanh tịnh siêu nhân, có thể nghe hai loại tiếng, chư Thiên và loài người, ở xa hay ở gần. Với tâm của vị ấy, vị ấy biết tâm của các chúng sanh, các loại người; tâm có tham, biết tâm có tham; tâm không tham, biết tâm không tham; tâm có sân, biết tâm có sân; tâm không sân, biết tâm không sân; tâm có si, biết tâm có si; tâm không si, biết tâm không si; tâm chuyên chú, biết tâm chuyên chú; tâm tán loạn, biết tâm tán loạn; tâm đại hành, biết tâm đại hành; tâm không đại hành, biết tâm không đại hành; tâm chưa vô thượng, biết tâm chưa vô thượng; tâm vô thượng, biết tâm vô thượng; tâm thiền định, biết tâm thiền định; tâm không thiền định, biết tâm không thiền định; tâm giải thoát, biết tâm giải thoát; tâm không giải thoát, biết tâm không giải thoát. Vị ấy nhớ đến các đời sống quá khứ như một đời, hai đời, vãn vãn, vị ấy nhớ đến các đời sống quá khứ với các nét đại cương và các chi tiết. Với thiên nhãn thuần tịnh, siêu nhân, vị ấy thấy sự sống và sự chết của chúng sanh. Vị ấy biết rõ rằng chúng sanh người hạ liệt, kẻ cao sang, người đẹp đẽ kẻ thô xấu, người may mắn, kẻ bất hạnh đều do hạnh nghiệp của họ. Với sự diệt trừ các lậu hoặc, sau khi tự mình chứng tri với thượng trí, vị ấy chứng đạt và an trú ngay trong hiện tại, tâm giải thoát, tuệ giải thoát không có lậu hoặc.

Vua Lương Võ Đế hỏi Bồ Đề Đạt Ma rằng: “Trăm một đời cất chùa độ Tăng, bố thí thiết trai có những công đức gì?” Tổ Đạt Ma bảo: “Thật không có công đức.” Đệ tử chưa thấu được lẽ này, cúi mong Hòa Thượng từ bi giảng giải. 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 lội 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 đựng 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.

Trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ nhấn mạnh những việc làm của vua Lương Võ Đế thật không có công đức chi cả. 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.

Hành giả tu thiền phải nên luôn nhớ rằng 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. 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 bôn 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 thiền 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.’ Bất cứ người Phật tử nào cũng muốn tích lũy công đức, nhưng khi làm được công đức không nên chấp trước những công đức đã thực hiện. Người Phật tử chơn thuần làm công đức mà xem như chưa từng làm gì cả. Người Phật tử phải quét sạch hết mọi pháp, phải xa lìa hết thấy mọi tướng, chớ dừng nên nói rằng ‘Tôi làm công đức này, tôi tu hành như thế kia,’ hoặc nói ‘Tôi đã đạt đến cảnh giới này’, hay ‘Tôi có pháp thần thông kia.’ Những thứ đó, theo Đức Phật đều là hư dối, không nên tin, lại càng không thể bị dính mắc vào. Nếu tin vào những thứ ấy, người tu theo Phật không thể nào vào được chánh định. Nên nhớ rằng chánh định không phải từ bên ngoài mà có được, nó phải từ trong tự tánh mà sanh ra. Đó là do công phu hồi quang phản chiếu, quay lại nơi chính mình để thành tựu chánh định. Theo Đức Phật thì việc hành trì bố thí, trì giới, nhẫn nhục, và tinh tấn sẽ dẫn đến việc tích lũy công đức, được biểu tượng trong cõi sắc giới; trong khi hành trì tinh tấn, thiền định và trí huệ sẽ dẫn đến việc tích lũy kiến thức, được biểu tượng trong cảnh giới chân lý (vô sắc).

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Mùi hương của các thứ hoa, dù là hoa chiên đàn, hoa đa già la, hay hoa mặt ly đều không thể bay ngược gió, chỉ có mùi hương đức hạnh của người chân chính, tuy ngược gió vẫn bay khắp cả muôn phương (54). Hương chiên đàn, hương đa già la, hương bạt tất kỳ, hương thanh liên, trong tất cả thứ hương, chỉ thứ hương đức hạnh là hơn cả (55). Hương chiên đàn, hương đa già la đều là thứ hương vi diệu, nhưng không sánh bằng hương người đức hạnh, xông ngát tận chư thiên (56). Người nào thành tựu các giới hạnh, hằng ngày chẳng buông lung, an trụ trong chính trí và giải thoát, thì ác ma không thể dòm ngó được (57).”

104. *Virtues*

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. In the Samyutta Nikaya Sutta, the Buddha mentioned about eleven virtues that would conduce towards the well-being of women both in this world and in the next. Merit is the good quality in us which ensures future benefits to us, material of spiritual. It is not difficult to perceive that to desire merit, to hoard, store, and accumulate merit, does, however meritorious it may be, imply a considerable degree of self-seeking. It has always been the tactics of the Buddhists to weaken the possessive instincts of the spiritually less-endowed members of the community by withdrawing them from such objects as wealth and family, and directing them instead towards one aim and object, i.e. the acquisition of merit. But that, of course, is good enough only on a fairly low spiritual level. At higher stages one will have to turn also against this form of possessiveness, one will have to be willing to give up one’s store of merit for the sake of the happiness of others. The Mahayana drew this conclusion and expected its followers to endow other beings with their own merit, or, as the Scriptures put it, ‘to turn over, or dedicate, their merit to the enlightenment of all beings.’ “Through the merit derived from

all our good deeds We wish to appease the suffering of all creatures, to be the medicine, the physician, and the nurse of the sick as long as there is sickness. Through rains of food and drink We wish to extinguish the fire of hunger and thirst. We wish to be an exhaustible treasure to the poor, a servant who furnishes them with all they lack. Our life, and all our re-birth, all our possessions, all the merit that We have acquired or will acquire, all that We abandon without hope of any gain for ourselves in order that the salvation of all beings might be promoted.” According to Buddhism, “Virtue” is fundamental (the root), while “Wealth” is incidental. Virtuous conduct is the foundation of a person, while wealth is only an insignificant thing. Virtuous conduct begins in small places. Sincere Buddhists should not think a good deed is too small and fail to do it, then idly sit still waiting around for a big good deed. As a matter of fact, there is no such small or big good deed. A mountain is an accumulation of specks of dust. Although each speck is tiny, many specks piled up can form a big mountain. Similarly, virtuous deeds may be small, yet when many are accumulated, they will form a mountain of virtue. In addition, virtue will help transcend birth and death and lead to Buddhahood.

In the Lotus Sutra, chapter 19, the Buddha taught about the merit of the eye as follows: “That a good son or good daughter, with the natural pure eyes received at birth from his or her parents (it means that they already brought with them from previous lives the merit of the eyes), will see whatever exists within and without the three thousand-great-thousandfold world, mountains, forests, rivers, and seas, down to the Avici hell and up to the Summit of Existence, and also see all the living beings in it, as well as see and know in detail all their karma-cause and rebirth states of retribution. Even though they have not yet attained divine vision of heavenly beings, they are still capable of discerning the real state of all things, they can receive the power to do so while living in the Saha world because they have pure eyes unclouded with mental illusion. To put it more plainly, they can do so because their minds become so pure that they are devoid of selfishness, so that they view things unswayed by prejudice or subjectivity. They can see things correctly as they truly are, because they always maintain calm minds and are not swayed by impulse. Remember a thing is not reflected as it is in water boiling over a fire. A thing is not mirrored as it is on the surface of water hidden by plants. A thing is not reflected as it is on the surface of water running in waves stirred up the wind.” The Buddha teaches us very clearly that we cannot view the real state of things until we are free from the mental illusion caused by selfishness and passion.

Regarding the Merit of the Ear, the Buddha teaches that any good son or good daughter who has improved in the five practices of the preacher will be able to hear all words and sounds with his natural ears. A person who has attained a serene mind through cultivation in accordance with the Buddha’s teachings can grasp the subtle shifting of things through their sounds. With a serene ear, one can grasp distinctly the movements of nature just by hearing the sounds of crackling fire, of murmuring water, and of whistling wind. When such a person hears the sounds of nature, he can enjoy them as much as if he were listening to beautiful music. However, the most important thing for you to remember in cultivation for the merit of the ear is that a person can listen without being under their control and he will hear without harm to his organ of hearing. It is to say even if he hears the sounds of beautiful music he is not attached to them. He may be fond of music for a short time, but he has no permanent attachment to it, nor is lulled into forgetting other important matters. An ordinary person hears

the sounds of worry, of suffering, and of grief on one side and the sounds of dispute and quarrels on the other, he will be thrown into confusion, but a sincere and devout practitioner of the Buddha's teachings will not be overwhelmed; he will dwell calmly amid the noise and will be able to hear these sounds with serenity.

According to the Kayagatasati-Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, cultivation of mindfulness of the body means when walking, a person understands that he is walking; when standing, he understands that he is standing; when sitting, he understands that he is sitting; when lying, he understands that he is lying. He understands accordingly however his body is disposed. As he abides thus diligent, ardent, and resolute, his memories and intentions based on the household life are abandoned. That is how a person develops mindfulness of the body. One becomes a conqueror of discontent and delight, and discontent does not conquer oneself; one abides overcoming discontent whenever it arises. One becomes a conqueror of fear and dread, and fear and dread do not conquer oneself; one abides overcoming fear and dread whenever they arise. One bears cold and heat, hunger and thirst, and contact with gadflies, mosquitoes, wind, the sun, and creeping things; one endures ill-spoken, unwelcome words and arisen bodily feelings that are painful, racking, sharp, piercing, disagreeable, distressing, and menacing to life. One obtains at will, without trouble or difficulty, the four jhanas that constitute the higher mind and provide a pleasant abiding here and now. One wields the various kinds of supernormal power: having been one, he becomes many; having been many, he becomes one; he appears and vanishes; he goes unhindered through a wall, through an enclosure, through a mountain as though through space; he dives in and out of the earth as though it were water; he walks on water without sinking as though it were earth; seated cross-legged, he travels in space like a bird; with his hand he touches and strokes the moon and sun so powerful and mighty; he wields bodily mastery even as far as the Brahma-world. One understands the minds of other beings, of other persons, having encompassed them with one's own mind. He understands the mind of other beings, of other persons, having encompassed them with his own mind. He understands a mind affected by lust as affected by lust and a mind unaffected by lust; he understands a mind affected by hate as affected by hate and a mind unaffected by hate as unaffected by hate; he understands a mind affected by delusion as affected by delusion and a mind unaffected by delusion as unaffected by delusion; he understands a contracted mind as contracted and a distracted mind as distracted mind; he understands an exalted mind as exalted and an unexalted mind as unexalted; he understands a surpassed mind as surpassed and an unsurpassed as unsurpassed; he understands a concentrated mind as concentrated and an unconcentrated mind as unconcentrated; he understands a liberated mind as liberated and an unliberated mind as unliberated. One recollects one's manifold past lives, that is, one birth, two births..., a hundred births, a thousand births, a hundred thousand births, many aeons of world-contraction, many aeons of world-expansion, many aeons of world-contraction and expansion. "There I was so named, of such a clan, with such an appearance, such was my nutriment, such my experience of pleasure and pain, such my life-term; and passing away from there, I reappeared elsewhere; and there too I was so named, of such an appearance, such was my nutriment, such my experience of pleasure and pain, such my life-term; and passing away from there, I reappeared here. Thus with their aspects and particulars one recollects one's manifold past lives. With the divine eye, which is purified and surpasses the

human. One sees beings passing away and reappearing, inferior and superior, fair and ugly, fortunate and unfortunate, and one understands how beings pass on according to their actions. By realizing for oneself with direct knowledge, one here and now enters upon and abides in the deliverance of mind and deliverance by wisdom that are taintless with the destruction of the taints.

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.” 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.

In the Dharma Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch emphasized that all acts from king Liang-Wu-Ti actually had no merit and virtue. 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.”

Zen practitioners should always remember that 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. 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.' Any Buddhist would want to amass merit and virtue, but not be attached to the process. People who cultivate the Way should act as if nothing is being done. We should sweep away all dharmas, should go beyond all attachment to views. A sincere Buddhist should not say, "I have this particular spiritual skill," or "I have some cultivation." It is wrong to say "I have such and such a state," or "I have such and such psychic power." Even if we have such attainment, it is still unreal and not to be believed. Do not be taken in. Faith in strange and miraculous abilities and psychic powers will keep us from realizing genuine proper concentration. We should realize that proper concentration does not come from outside, but is born instead from within our own nature. We achieve proper concentration by introspection and reflection, by seeking within ourselves. According to the Buddha, the practice of generosity, morality, patience, and energy will result in the accumulation of merit, manifested in the form dimension; while the practice of energy, meditation and wisdom will result in the accumulation of knowledge, manifested in the truth dimension (formless).

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: "The scent of flowers does not blow against the wind, nor does the fragrance of sandalwood and jasmine, but the fragrance of the virtuous blows against the wind; the virtuous man pervades every direction (Dharmapada 54). Of little account is the fragrance of sandal-wood, lotus, jasmine; above all these kinds of fragrance, the fragrance of virtue is by far the best (Dharmapada 55). Of little account is the fragrance of sandal; the fragrance of the virtuous rises up to the gods as the highest (Dharmapada 56). Mara never finds the path of those who are virtuous, careful in living and freed by right knowledge (Dharmapada 57)."



105. Ấn Chứng Giác Ngộ

Trong đạo Phật, đây là ấn chứng của sự giác ngộ đầy đủ để được phép dạy đệ tử. Đây là sự xác nhận chính thức về phần của một vị thầy rằng một đệ tử của ông đã hoàn tất đầy đủ việc tu luyện với sự hướng dẫn của chính ông, nói cách khác là đã tốt nghiệp, hay đã đạt đạo trong Phật giáo. Với các thiền sư dùng hệ thống công án, thì nó ám chỉ rằng người học trò đã xong mọi công án do ông thầy chỉ định. Các thiền sư không dùng công án thì ban ấn chứng bằng sự thỏa mãn của các vị này về mức độ giác ngộ hay thấu triệt giáo pháp của người học trò. Một đệ tử khi đã được ấn chứng, có thể hoặc không có thể được phép bắt đầu dạy người khác, điều này tùy thuộc vào mức độ giác ngộ nông sâu, sức mạnh cá tính và sự trưởng thành của người đệ tử. Dĩ nhiên điều này cũng tùy thuộc rất nhiều vào phẩm cách cá nhân của vị thầy. Nếu vị thầy tài ba đức độ và tiêu chuẩn cao, ông sẽ không dễ dàng khinh suất mà để cho đệ tử bắt đầu dạy cho người khác một cách hời hợt. Nhưng nếu là một vị thầy tầm thường, thì rất có thể môn đệ của ông, ấn chứng hay không ấn chứng, cũng sẽ là “một cái dấu vụng về của một con dấu vụng về.” Trong nhà thiền người ta thường hay nói: “Cây đấng không sanh trái ngọt.” Sự chứng nhận giác ngộ được vị Thiền Sư trao cho đệ tử, nhằm chỉ rằng vị Thiền Sư hài lòng với sự tiến bộ của người học trò. Sự chứng nhận giác ngộ này cũng ban cho vị đệ tử quyền được dạy đệ tử, nhưng không cho biết rằng vị Thiền Sư đã đạt đến mức thông pháp cao nhất. Hệ thống này quan trọng trong nhà Thiền, trong đó nhằm tuyên bố sự nhận biết trực tiếp qua lối tâm truyền tâm chứ không bằng khái niệm tư tưởng, có từ thời Đức Phật Thích Ca Mâu Ni truyền pháp cho đệ tử là ngài Ca Diếp. Ấn thực chứng được dùng như là phương cách kiểm soát phẩm chất mà các Thiền Sư có thể đoán chắc rằng giáo pháp và phương pháp tu tập đặc biệt của một người theo đúng với những gì đã được truyền thống chấp nhận. Phải có một sự phân biệt rõ ràng giữa giải ngộ (một sự tỉnh thức lớn—great awakening) và chứng ngộ hay đạt được đại giác tối thượng. Giải ngộ là đạt được tuệ giác tương đương với tuệ giác Phật qua Thiền định hay trì niệm. Giải ngộ có nghĩa là thấy “Tánh,” là hiểu được bản mặt thật của chư pháp, hay chơn lý. Tuy nhiên, chỉ sau khi thành Phật thì người ta mới nói là thật sự đạt được đại giác tối thượng.

105. Seal of Authentication

In Buddhism, this is a stamp of approval of sufficient enlightenment to be allowed to teach. This is considered as a formal acknowledgment on the part of the master that his disciple has fully completed his training under him, in other words, graduated, or attained enlightenment in Buddhism. With masters who use the koan system it implies that the disciple has passed all the koans prescribed by that master. The bestowal of the seal of approval by masters who do not use koans signifies their satisfaction with their disciple's level of understanding. One who receives the seal of approval may or may not be given permission by his master to begin teaching, for much depends on the depth of the student's enlightenment, the strength of his character, and the maturity of his personality. Obviously, much also depends on the personal qualities of the master himself. If he is wise, virtuous, and accomplished, with high standards, his permission to teach will not be lightly given. But if he is a mediocre, very likely his disciple, sealed or not-yet-sealed, will be “a poor stamp of a poor stamp.” In zen it is often said, “The fruit can be no better than the tree that produced it.” The certification of awakening (Kensho or Satori) given by a Zen Master to a student, which

indicates that the master is satisfied with the student's progress. It also confers authority to teach, but does not indicate that the student has reached the highest level of understanding. This system is important in Zen, which claims to be a mind-to-mind transmission of non-conceptual direct understanding, which began when Sakyamuni Buddha passed the dharma to his student Kasyapa. The seal of authentication serves as a quality-control device by which Zen masters can ensure that a particular person's teachings and practices accord with those accepted in the tradition. A clear distinction should be made between Awakening to the Way and attaining the way or attaining Supreme Enlightenment. To experience the Awakening is to achieve a level of insight and understanding equal to that of the Buddha through Zen meditation or Buddha recitation. Awakening is to see one's nature, to comprehend the true nature of things, or the Truth. However, only after becoming a Buddha can one be said to have attained Supreme Enlightenment or attained the Way.

106. Năm Loại Bảo Vệ

Theo Thiền sư Sayadaw U. Pandita trong quyển “Ngay Trong Kiếp Sống Này,” giống như người làm vườn, hành giả phải xây dựng một hàng rào quanh miếng đất nhỏ của mình để ngăn chặn những loài thú như nai hay thỏ có thể phá hại những cây non khi chúng vừa mới đâm chồi. Loại bảo vệ thứ nhất là “giới luật” nhằm giúp chúng ta chống lại cách hành xử buông thả làm tâm giao động và ngăn trở Định và Tuệ phát sinh. Loại bảo vệ thứ hai là phải nghe giảng kinh pháp, cũng giống như trồng cây phải tưới nước bốn phân vậy. Nghĩa là nghe pháp và đọc kinh sách, rồi sau đó đem áp dụng những hiểu biết của mình vào cuộc sống hằng ngày. Tuy nhiên, cố gắng đừng tưới quá lố vì làm như vậy sẽ làm hư mầm cây, mục đích của chúng ta là hiểu rõ ràng phương pháp tu tập. Đừng để mình lúng túng và lạc hướng trong những khái niệm là được. Loại bảo vệ thứ ba là tham vấn với thầy. Nghĩa là hành giả phải trình pháp với thiền sư cho vị ấy biết được kinh nghiệm kinh qua của mình để chỉ dạy thêm, cũng giống như trồng cây cần phải có đất xốp quanh gốc, nhưng không nên quá xốp làm cho cây không bắt rễ vào đất được. Lá cành phải được chăm sóc cắt tỉa cẩn thận. Những cây làm che khuất cây mình trồng phải được cắt xuống. Cũng như vậy, vị thiền sư sẽ tùy theo kinh nghiệm của từng người mà có những điều chỉ dẫn thích hợp để giúp cho hành giả vững tiến trên đường tu tập. Loại bảo vệ thứ tư là “tập trung vào đề mục để có định lực” hầu gạt bỏ những tâm niệm bất thiện. Trong lúc tu tập thiền chúng ta phải cố gắng tập trung tâm ý vào đề mục và tỉnh thức nhận diện những gì đang xảy ra ở sáu căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý. Khi tâm có định lực sắc bén với sự hỗ trợ của tỉnh tấn thì tham, sân, si sẽ không có cơ hội dấy động lên. Chính vì vậy mà sự tập trung có thể được ví với việc làm cỏ dại quanh cây trồng, bằng cách áp dụng thuốc trừ cỏ một cách tự nhiên và thiện lành. Loại bảo vệ thứ năm là trí tuệ. Nếu có được bốn loại bảo vệ kể trên thì tâm chúng ta sẽ kết trái trí tuệ. Tuy nhiên, hành giả thường có khuynh hướng dính mắc vào những kinh nghiệm đặc biệt hoặc kỳ diệu do tâm đưa tới. Sự dính mắc này là một trở ngại khiến hành giả không thể tiến xa hơn được. Hành giả phải tiếp tục hành thiền một cách liên tục để tiến xa hơn, chứ không dừng lại để trụ vào sự vui thích của tâm cũng không vui thích trước những sự tập trung khác. Sự luyện chấp vào những lạc thú tạm bợ đó là một trở ngại lớn cho bước đường tu tập. Loại lạc thú này có tên là “Ái dục vi tế.” Nó vi tế, linh hoạt và nhẹ nhàng như một mạng nhện mong manh,

nhưng nó có tác dụng làm trở ngại sự lớn mạnh của cây trí tuệ. Ngay cả khi hành giả vướng mắc vào những trở ngại này, một vị thầy giỏi có thể tìm ra trong buổi tham vấn và có thể dẫn dắt thiền sinh trở về đường chánh. Đây là lý do tại sao việc bàn luận kinh nghiệm với một vị thầy là một loại bảo vệ quan trọng trong tu tập thiền định.

106. Five Protections

According to Zen master Sayadaw U. Pandita in “In This Very Life,” as gardeners do, Zen practitioners must build a fence around our little plot to protect against large animals, deer and rabbits who might devour our tender plant as soon as it tries to sprout. There are five protections. The first protection is “sila nuggahita,” morality’s protection against gross and wild behavior which agitates the mind and prevents concentration and wisdom from ever appearing. The second protection is “Sutta nuggahita.” We must water the seed. This means listening to discourses on the Dharma and reading texts, then carefully applying the understanding we have gained in our daily life. However, try not to over-watering for this will rot our seed, our goal is only clarification. It is definitely not to bewilder ourselves, getting lost in a maze of concepts. The third protection is “Sakaccha nuggahita.” This is the one every practitioner should dwell on. “Sakaccha nuggahita” means to discuss with a teacher, and it is likened to the many processes involved in cultivating a plant. Plants need different things at different times. Soil may need to be loosened around the roots, but not too much, or the roots will lose their grip in the soil. Leaves must be trimmed again with care. Overshadowing plants must be cut down. In just this way, when we discuss our practice with a teacher, the teacher will give different instructions depending on what is needed to keep us on the right path. The fourth protection is “Samatha nuggahita,” the protection of concentration, which keeps off the caterpillars and weeds of unwholesome states of mind. As we practice we make a strong effort to be aware of whatever is actually arising at the six sense doors: eye, ear, nose, tongue, body and mind, in the present moment. When the mind is sharply focused and energetic in this way, greed, hatred, and delusion have no opportunity to creep in. Thus, concentration can be compared to weeding the area around the plant, or to applying a very wholesome and natural type of pesticide. The fifth protection is “Vipassana nuggahita.” If the first four protections are present, insights have the opportunity to blossom. However, practitioners tend to become attached to early insight and unusual experiences related to strong concentration. Unfortunately, this will hinder their practice from ripening into deeper levels of insights. Practitioners must continue to meditate forcefully at a high level, not stopping to dwell in the enjoyment of mind nor other pleasures of concentration. Craving for these pleasures is called “Nikanti tanha.” It is subtle, like cobwebs, aphids, mildew, tiny spiders, sticky little things that can eventually choke off the growth of the plant of wisdom. Even if a practitioner gets caught in such booby traps, however, a good teacher can find out about this in the interview and nudge him or her back onto the straight path. This is why discussing one’s experiences with a teacher is such an important protection for meditation practice.



107. Đại Tín, Đại Dũng và Đại Nghi

Đại tín là gì? Đại tín có nghĩa là luôn luôn giữ cái quyết tâm tu hành, không còn vướng mắc vấn đề gì khác. Nó giống như một con gà mái đang ấp trứng. Con gà cứ ấp mãi liên tục, chăm nom và giữ cho những quả trứng luôn ấm áp, thì trứng sẽ nở. Nếu gà mái lơ đãng hoặc bất cẩn, thì những quả trứng sẽ không nở thành gà con. Vì vậy tâm thiền định là mọi lúc, mọi nơi luôn tin tưởng nơi chính mình. Chúng ta đã nguyện sẽ thành Phật và cứu độ chúng sanh. Đại dũng là gì? Đại dũng là nghị lực chúng ta tập trung vào một điểm. Nó giống như trường hợp một con mèo đang bắt chuột. Con chuột chạy vào hang trốn, còn mèo thì đợi bên ngoài hang hàng nhiều giờ mà không lay chuyển. Con mèo hoàn toàn tập trung vào hang chuột. Đây là tâm thiền, dẹp bỏ mọi vọng tưởng, và trực chỉ vào một điểm với tất cả năng lực. Đại nghi là gì? Đại nghi giống như tình trạng một người đang chết khát chờ nước, chỉ nghĩ đến một thứ là nước. Cái này gọi là nhất tâm trong nhà thiền. Nếu bạn nghi tình với trực tâm, thì chỉ có cái tâm ‘không biết’ mà thôi.

107. Great Faith, Great Courage, and Great Questioning

What is great faith? Great faith means that at all times, we keep our mind which decided to practice, no matter what. It is like a hen sitting on her eggs. She sits on them constantly, caring for them and giving them warmth, so that they will hatch. If she becomes careless or negligent, the eggs will not hatch and become chicks. So Zen mind means always and everywhere believing in ourselves. We vow to become Buddha and save all people. What is great courage? This means brining all our energy to one point. It is like a cat hunting a mouse. The mouse has retreated into its hole, but the cat waits outside the hole for hours on end without the slightest movement. It is totally concentrated on the mouse-hole. This is Zen mind, cutting off all thinking and directing all our energy to one point. What is great questioning? This is like a man dying of thirst who thinks only of water. It is call One Mind. If you question with great sincerity, there will only be ‘don’t know’ mind.

108. Đốn Ngộ

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. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, sự phân hóa dưới thời Ngũ Tổ Hoàng Nhãn 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 Thiền Đốn Ngộ ứng hợp một cách tuyệt hảo nhất với nếp tâm lý và cảm nghĩ của người Trung Hoa. 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.

Tiệm ngộ chỉ khái niệm về “ngộ” đạt được qua một chương trình thực tập từ từ. Có người cho rằng tiệm giáo quan hệ với “Bắc Tông” Thiền và ngược lại với “Nam Tông” Thiền hay “Đốn giáo”, vì đốn giáo cho rằng giác ngộ phải được thực chứng tức thì, trong một ánh chớp chứng ngộ. Vài người khác lại cho rằng đây là phương pháp tiến tu từ từ, đi từ Tiểu Thừa lên Đại Thừa, đối lại với phương pháp đi thẳng vào giáo thuyết Đại Thừa của đốn giáo. Phương pháp tiến tu từ từ, đi từ Tiểu Thừa lên Đại Thừa, đối lại với phương pháp đi thẳng vào giáo thuyết Đại Thừa của đốn giáo. Tông Hoa Nghiêm cho rằng kinh Hoa Nghiêm là giáo điển đốn ngộ và kinh Pháp Hoa vừa tiệm vừa đốn; trong khi tông Thiên Thai lại cho rằng kinh Pháp Hoa là vừa là đốn giáo mà cũng là viên giáo. Đây là một trong tám loại giáo pháp mà Đức Phật dùng “Tiệm Giáo” dẫn dụ mọi người đi lần vào sự tư duy sâu thẳm, dùng tất cả mọi phương tiện, đây là thời Lộc Uyển, Phương Đẳng và Bát Nhã. Phương pháp “Tiệm Giáo” này được đại đa số áp dụng vì nó đi từ thấp đến cao, từ căn bản đến phức tạp như Pháp Môn Tịnh Độ. Phương pháp này bao hàm các thời kỳ A Hàm, Phương Quảng và Bát Nhã.

Lục Tổ dạy chúng rằng: “Nầy thiện tri thức! Xưa nay chánh giáo không có đốn tiệm, tánh người tự có lợi độn, người mê thì lần lần khế hợp, người ngộ thời chóng tu, tự biết bốn tâm, tự thấy bốn tánh, tức là không có sai biệt, do đó nên lập ra giả danh đốn tiệm. Nầy thiện tri thức! Pháp môn của ta đây từ trước đến nay, trước lập vô niệm làm tông, vô tướng làm thể, vô trụ làm bổn. Vô tướng là đối với tướng mà lia tướng; vô niệm là đối với niệm mà không niệm; vô trụ là bản tánh của người. Ở thế gian nào là thiện ác, tốt xấu, cho đến những việc oán cùng với thân, ngôn ngữ xúc chạm, hư dối tranh đua, vân vân, thủy đều đem về không; không nghĩ trả thù hại lại, trong mỗi niệm không nghĩ cảnh trước, nếu niệm trước, niệm hiện tại, niệm sau, trong mỗi niệm tương tục không dứt gọi là hệ phược. Đối trên các pháp mỗi niệm không trụ, tức là không phược, đây là lấy vô trụ làm gốc. Nầy thiện tri thức! Ngoài lia tất cả tướng gọi là vô tướng, hay lia nơi tướng, tức là pháp thể thanh tịnh, đây là lấy vô tướng làm thể. Nầy thiện tri thức! Đối trên các cảnh, tâm không nhiễm, gọi là vô niệm. Đối trên niệm thường lia cảnh, chẳng ở trên cảnh mà sanh tâm. Nếu chỉ trảm vật chẳng nghĩ, niệm phải trừ hết, một niệm dứt tức là chết, rồi sẽ sanh nơi khác, ấy là lầm to. Người học đạo suy nghĩ đó, nếu không biết cái ý của pháp thì tự tâm lầm còn có thể, lại dạy người khác, tự mê không thấy lại còn chê bai kinh Phật, vì thế nên lập vô niệm làm tông. Nầy thiện tri thức! Thế nào là lập vô niệm làm tông? Chỉ vì miệng nói thấy tánh, người mê ở trên cảnh có niệm, trên niệm lại khởi tà kiến, tất cả trần lao vọng tưởng từ đây mà sanh. Tự tánh vốn không một pháp có thể được, nếu có sở đắc, vọng nói họa phược tức là trần lao tà kiến, nên pháp môn này lập vô niệm làm tông. Nầy thiện tri thức! Vô là vô việc gì? Niệm là niệm vật nào? Vô đó là không có hai tướng, không có các tâm trần lao; niệm là niệm chân như bản tánh. Chân tức là thể của niệm, niệm tức là dụng của chân như, chân như tự tánh khởi niệm, không phải mất tai mũi lưỡi hay khởi niệm, chân như có tánh cho nên khởi niệm, chân như nếu không có tánh thì mất tai sắc thanh chính khi ấy liền hoại. Nầy thiện tri thức! Chân như tự tánh khởi niệm, sáu căn tuy có thấy nghe hiểu biết mà không nhiễm muôn cảnh, mà chơn tánh thường tự tại nên kinh nói: “Hay khéo phân biệt các pháp tướng mà đối với nghĩa đệ nhất không có động.” “Nầy 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. Nầy thiện tri thức, đời sau người được pháp của ta, đem pháp môn đốn giáo này, đối với hàng người đồng kiến đồng hành phát nguyện thọ trì như là thờ Phật, cố gắng tu thân không dám lui sụt thì quyết định vào quả vị Thánh, nhưng phải truyền trao, từ trước đến giờ, thầm truyền trao phó chứ không được dấu kín chánh pháp. Nếu không phải là hàng đồng kiến đồng hành, ở trong pháp môn khác thì không được truyền trao, e tổn tiền như kia, cứu cánh vô ích, sợ người ngu không hiểu, chê bai pháp môn này rồi trăm kiếp ngàn đời đoạn chủng tánh Phật.

108. Sudden and Gradual Enlightenments

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. 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. 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.

Gradual enlightenment refers to the notion that awakening is attained through a program of gradual training. Some people say it is associated with the “Northern School” or “Pei Tsung” of Chinese Ch’an and is contrasted with the “Southern School” or “Nan Tsung” or “sudden teachings”, which hold that awakening must be attained all at once, in a sudden flash of realization. Some other people say the gradual method of teaching by beginning with the Hinayana and proceeding to the Mahayana, in contrast with the immediate teaching of the Mahayana doctrine. The gradual method of teaching by beginning with the Hinayana and proceeding to the Mahayana, in contrast with the immediate teaching of the Mahayana doctrine, or of any truth directly, e.g. Hua-Yen school considers the Hua-Yen sutra as the immediate or direct teaching, and the Lotus sutra as both gradual and direct; T’ien-T’ai considers the Lotus sutra direct and complete. This is one of the eight methods of teachings which The Buddha utilized the “Gradual Doctrine” to induce people gradually into deeper

thinking, using all sorts of measures, this is the time of the Deer Park, of Development and of Wisdom. The Gradual Doctrine teaches cultivators to gain enlightenment gradually from lower to higher levels such as the Pureland Dharma Door. This gradual method or the method of Agama, Vaipulya and Parinirvana-sutras. This method is utilized by the majority of people because it progresses from the elementary to more complex teachings.

The Six Patriarch instructed the assembly: “Good Knowing Advisors, the right teaching is basically without a division into ‘sudden’ and ‘gradual.’ People’s natures themselves are sharp or dull. When the confused person who gradually cultivates and the enlightened person who suddenly connects each recognize the original mind and see the original nature, they are no different. Therefore, the terms sudden and gradual are shown to be false names. Good Knowing Advisors, this Dharma-door of mine, from the past onwards, has been established the first with no-thought as its doctrine, no-mark as its substance, and no-dwelling as its basis. No-mark means to be apart from marks while in the midst of marks. No-thought means to be without thought while in the midst of thought. No-dwelling is the basic nature of human beings. In the world of good and evil, attractiveness and ugliness, friendliness and hostility, when faced with language which is offensive, critical, or argumentative, you should treat it all as empty and have no thought of revenge. In every thought, do not think of former states. If past, present, and future thoughts succeed one another without interruption, it is bondage. Not to dwell in dharmas from thought to thought is to be free from bondage. That is to take no-dwelling as the basis. Good Knowing Advisors, to be separate from all outward marks is called ‘no-mark.’ The ability to be separate from marks is the purity of the Dharma’s substance. It is to take no-mark as the substance. Good Knowing Advisors, the non-defilement of the mind in all states is called ‘no-thought.’ In your thoughts you should always be separate from states; do not give rise to thought about them. If you merely do not think of hundred things, and so completely rid yourself of thought, then as the last thought ceases, you die and undergo rebirth in another place. That is a great mistake, of which students of the Way should take heed. To misinterpret the Dharma and make a mistake yourself might be acceptable but to exhort others to do the same is unacceptable. In your own confusion you do not see, and, moreover, you slander the Buddha's Sutras. Therefore, no-thought is to be established as the doctrine. Good Knowing Advisors, why is no-thought established as the doctrine? Because there are confused people who speak of seeing their own nature, and yet they produce thought with regard to states. Their thoughts cause deviant views to arise, and from that, all defilement and false thinking are created. Originally, not one single dharma can be obtained in the self-nature. If there is something to attain, or false talk of misfortune and blessing, that is just defilement and deviant views. Therefore, this Dharma-door establishes no-thought as its doctrine. Good Knowing Advisors, ‘No’ means no what? ‘Thought’ means thought of what? ‘No’ means two marks, no thought of defilement. ‘Thought’ means thought of the original nature of True Suchness. True Suchness is the substance of thought and thought is the function of True Suchness. The True Suchness self-nature gives rise to thought. It is not the eye, ear, nose, or tongue which can think. The True Suchness possesses a nature and therefore gives rise to thought. Without True Suchness, the eye, ear, forms, and sounds immediately go bad. Good Knowing Advisors, the True Suchness self-nature gives rise to thought, and the six faculties, although they see, hear, feel, and know, are not defiled by the ten thousand states. Your true nature is eternally independent. Therefore, the Vimalakirti

Sutra says, 'If one is well able to discriminate all dharma marks, then, in the primary meaning, one does not move.'" "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.

109. Cảm Giác Siêu Thoát

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập II, cảm giác siêu thoát kèm theo sự chứng ngộ, là vì nó bẻ gãy giới hạn phân biệt cá thể; và đây không phải chỉ là một biến cố tiêu cực mà hoàn toàn tích cực, chứa đầy ý nghĩa, bởi vì nó chính là một sự triển khai cá thể đến vô cùng. Mặc dù chúng ta không luôn luôn để ý, nhưng cảm giác thông thường nói lên tất cả những nhiệm vụ ý thức của chúng ta là cảm giác hữu hạn và lệ thuộc, bởi vì chính ý thức là hậu quả của hai thế lực tương duyên hay giới hạn lẫn nhau. Trái lại, chứng ngộ chính là xóa bỏ sự đối lập của hai đầu mối, trong bất cứ chiều hướng nào, và sự đối lập này là nguyên lý của ý thức, trong khi đó, chứng ngộ là thể hiện cái vô thức vượt ngoài đối đãi. Vì vậy, để giải phóng khỏi tình trạng đối lập ấy, người ta phải tạo ra một cảm giác vượt lên trên tất cả. Một tay lang bạt, sống ngoài vòng pháp luật, đến đâu cũng bị bạc đãi, không phải chỉ bởi những kẻ khác mà còn bởi chính mình, nó thấy rằng mình là sở hữu chủ của tất cả tài sản, và uy quyền mà một sinh vật có thể đạt được trong cõi đời này, sao lại có thể thế, nếu không cảm giác được kỳ cùng về tự tôn tự đại của mình? Một Thiền sư nói: "Lúc chứng ngộ là lúc thấy ra một lâu đài tráng lệ xây bằng pha lê trên một tơ hào độc nhất; nhưng khi không chứng ngộ, lâu đài tráng lệ ấy khuất lấp sau một tơ hào mà thôi." Một Thiền sư khác đã dẫn dụ Kinh Hoa Nghiêm: "Này các thầy hãy xem kìa! Ánh sáng rực rỡ đang tỏa khắp cả đại

thiên thế giới, cùng lúc hiển hiện tất cả những núi Tu Di, những mặt trời, những mặt trăng, những bầu trời và cõi đất, nhiều đến hàng trăm nghìn ức số. Nay các Thầy, các Thầy có thấy ánh sáng ấy chăng?” Thế nhưng, cảm giác siêu thoát của Thiền đúng ra là một cảm giác trầm lặng của cõi lòng tri túc; nó chẳng có chút gì lộ lộ, khi giây phút sáng lạn đầu tiên đã đi qua. Cái vô thức ấy không bộc lộ ồn ào ở Thiền.

109. Feeling of Exaltation

The feeling of exaltation inevitably accompanies enlightenment is due to the fact that it is the breaking-up of the restriction imposed on one as an individual being, and this breaking-up is not a mere negative incident but quite a positive one fraught with signification because it means an infinite expansion of the individual. The general feeling, though we are not always conscious of it, which characterizes all our functions of consciousness, is that of restriction and dependence, because consciousness itself is the outcome of two forces conditioning or restricting each other. Enlightenment, on the contrary, essentially consists in doing away with the opposition of two terms in whatsoever sense, and this opposition is the principle of consciousness, while enlightenment is to realize the Unconscious which goes beyond the opposition. To be released of this, must make one feel above all things intensely exalted. A wandering outcast maltreated everywhere not only by others but by himself finds that he is the possessor of all the wealth and power that is ever attainable in this world by a mortal being, if it does not give him a high feeling of self-glorification, what could? Says a Zen Master, “When you have enlightenment you are able to reveal a palatial mansion made of precious stones on a single blade of grass; but when you have no enlightenment, a palatial mansion itself is concealed behind a simple blade of grass.” Another Zen master alluding to the Avatamsaka, declares: “O monks, look and behold! A most auspicious light is shining with the utmost brilliancy all over the great chiliocosm, simultaneously revealing all the countries, all the oceans, all the Sumerus, all the suns and moons, all the heavens, all the lands, each of which number as many as hundreds of thousands of kotis. O monks, do you not see the light? But the Zen feeling of exaltation is rather a quiet feeling of self-contentment; it is not at all demonstrative, when the first glow of it passes away. The Unconscious does not proclaim itself so boisterously in the Zen consciousness.

110. Sự Giải Thoát Cuối Cùng

Sự giải thoát cuối cùng hay cứu cánh tối hậu của đạo Phật, không thể đạt đến ngay lập tức được. Đó là một tiến trình tuần tự, một sự đào luyện từng bước. Trước tiên, hành giả phải tu tập giải thoát khỏi những khổ đau phiền não do hiểu được nguyên nhân của chúng, xuyên qua thực hành Tứ diệu đế mà xóa bỏ hay làm biến mất những như bản ấy. Kế đó hành giả phải sự loại bỏ những ảo ảnh và đam mê, vượt thoát sinh tử và đạt tới cứu cánh Niết bàn. Như kinh điển thường nói: sự thanh tịnh tâm chỉ đạt được sau khi đã thành tựu giới hạnh. Thanh tịnh tâm và trí tuệ là điều không thể có nếu không thanh tịnh giới. Đức Phật thúc dục các đệ tử của Ngài trước tiên hãy tự đặt mình vào nếp sống giới hạnh, sau đó mới bước vào con đường thiền định và trí tuệ. Chính vì vậy cần phải khởi sự ngay từ bước đầu. Điểm khởi

đầu trong giáo pháp là Giới. Sau khi đã đứng vững trên vùng đất giới, hành giả sẽ nỗ lực làm chủ cái tâm dao động của mình.

110. Final Emancipation

The final emancipation, the highest goal, in Buddhism, is not attained at once. It is a gradual process, a gradual training. First of all, practitioners should try to cultivate to liberate or release from suffering through knowledge of the cause of suffering and the cessation of suffering, through realization of the four noble truths to eliminate defilements. Then, try to extinct all illusions and passions. It is liberation from the karmic cycle of life and death and the realization of nirvana. As the discourses often point out mental purity is gained after a thorough training in virtuous behavior. Mental purity and attainments are not possible without moral purity. The Buddha exhorts his disciples first to establish themselves in virtue or moral habits before entering on the path of meditation and wisdom. Hence the need to start from the very beginning. The starting point in the Dispensation of the Buddha is sila, virtuous behavior. Standing on the firm ground of sila one should endeavor to master the fickle mind.

111. Thiên và Chánh Nghiệp

Về Chánh Nghiệp, người tu Thiền nên chọn cách sống chân chánh cho chính mình. Chánh nghiệp là chọn cách sống chân chánh cho chính mình, không sát sanh hại vật, không làm cho người khác khổ đau phiền não, không trộm cắp, không lấy những gì không phải là của mình, không tà dâm, cũng không vì những ham muốn của mình mà làm khổ đau người khác. Chánh nghiệp là hành động chân chánh, đúng với lẽ phải, có ích lợi chung. Luôn luôn hành động trong sự tôn trọng hạnh phúc chung; tôn trọng lương tâm nghề nghiệp của mình; không làm tổn hại đến quyền lợi, nghề nghiệp, địa vị, danh dự, và tính mạng của người khác; giữ gìn thân khẩu ý bằng cách luôn tu tập mười nghiệp lành và nhổ dứt mười nghiệp dữ. Không ai trong chúng ta tránh được nghiệp quả; tuy nhiên, chúng ta có quyền lựa chọn cách phản ứng, vì nó hoàn toàn tùy thuộc vào chúng ta. Nói cách khác, lựa chọn cách sống chân chánh hay không chân chánh cho chính mình là tùy ở mình. Nói như vậy để thấy rằng những gì chúng ta đã gieo trong quá khứ thì nay chúng ta phải gặt, không có ngoại lệ; tuy nhiên, chúng ta có quyền cố gắng tu tập trong đời này để ít nhất cuộc sống của mình trong hiện tại được an lạc hơn. Chánh Nghiệp là một trong ba pháp tu học cao thượng về Giới Học (hai pháp khác là Chánh Ngữ và Chánh Mạng). Như vậy chánh nghiệp bao hàm tôn trọng đời sống, tôn trọng tài sản và tôn trọng quan hệ cá nhân. Tôn trọng đời sống là không giết hại và không bảo người khác giết hại, tôn trọng tài sản là không trộm cắp và không bảo người khác trộm cắp, tôn trọng những quan hệ cá nhân là tránh tà dâm. Chánh Nghiệp là hành động chân chánh khiến cho chúng ta có thể tránh được ba việc làm tổn hại về thân (sát sanh, trộm cắp và tà dâm). Chánh Nghiệp dạy cho chúng ta ý thức được những tai hại mà chúng ta gây ra cho người khác. Thay vì làm những điều mà trước mắt chúng ta cảm thấy ưa thích thì chúng ta lại quan tâm đến tha nhân. Một khi có Chánh Nghiệp thì dĩ nhiên tự động các mối quan hệ của chúng ta với mọi người sẽ được tốt đẹp hơn và mọi người sẽ cảm thấy hạnh phúc hơn khi cùng sống với chúng ta. Chánh Nghiệp cũng bao gồm việc ra tay giúp đỡ người

khác như phụ giúp người già cả, cứu trợ thiên tai bão lụt, hay cứu giúp người đang lâm nạn, vân vân.

111. Zen and the Right Action

Regarding the right action, Zen practitioners should choose a right way to do things for ourselves. Right action means to choose a right way to do things for ourselves, not killing, not inflicting pain and afflictions on others, not stealing, not taking what is not ours, not committing sexual misconduct, and not causing suffering to others out of greed or desire for pleasant sensations. Right action involves action beneficial to both others and ourselves. We must always act for the happiness of the community, conforming to our sense of duty, without any ulterior motive for damaging others' interests, occupations, positions, honors, or lives. We must also keep strict control of our "action, speech, and mind," carrying out ten meritorious actions and avoiding ten evil ones. Right action also means to abstain from injuring living beings, from stealing and from unlawful sexual intercourse. No one among us can avoid our past karma; however, we have the right to choose the right way to do things for ourselves. To say this so we can understand that we have to reap what we sowed in the past; however, we have the right to try to cultivate to have a more peaceful life in the present time. Right action is one of the three higher trainings in Ethics (two other trainings are Right Speech and Right Livelihood). Right action implies respect for life, respect for property, and respect for personal relationships. Respect for life means not to kill or tell others to kill living beings, respect for property means not to steal or tell others to steal, respect for personal relationships means to avoid sexual misconduct (avoid adultery). Right action means acting properly. Right action can help us avoid creating the three destructive actions of the body (killing, stealing and unwise sexual behavior). Right action teaches us to be aware of the effects of our actions on others. Once we possess Right Action, instead of doing whatever pleases us at the moment, we'll be considerate of others, and of course, automatically our relationships will improve and others will be happier in our company. Right Action also includes giving old people a hand in their house work, helping storm and flood victims, and rescuing people from danger, and so on.

112. Giải Thoát Tâm

Tâm giải thoát, được diễn dịch là “Thiện Tư Duy”. Thuật ngữ “Atimukti” nghĩa là nhiệt tình, hay khát ngưỡng mạnh mẽ. Trong Bách Khoa Toàn Thư Phật Học, từ này xuất phát từ ‘adhi’ và có gốc ‘muc’ (muncati), nghĩa là giải thoát, là từ bỏ vị trí hiện tại để tiến đến một khuynh hướng mới. Vì vậy, thắng giải có một lực hướng thiện đưa đến giải thoát, với sự kết hợp của nguyện Ba La Mật. Theo Kinh Thập Địa, Bồ Tát tương lai phải chuẩn bị một chặng đường dài tu tập để đạt Bồ Tát quả. Trước khi bắt đầu tiến trình này, Bồ Tát phải phát khởi tâm Bồ Đề để làm động lực hướng thiện và chuyển thành nguyện Bồ Đề mạnh mẽ. Các vị A La Hán chỉ đắc được tuệ chứng giải thoát, chỉ thích giác ngộ đạo lý, chứ không thích tác dụng công đức của sự việc, nên chỉ đoạn được kiến tư phiền não hay chướng ngại của trí tuệ vô lậu, chứ không lìa bỏ được chướng ngại của thiền định, ví như người thích truy cầu tìm hiểu chứ không thích hành trì. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Thiện Tài Đồng Tử hỏi Diệu Nguyệt

Trưởng Giả: “Làm sao để hiện tiền chứng đắc môn giải thoát Ba La Mật?” Trưởng Giả Diệu Nguyệt đáp: “Một người hiện tiền thân chứng môn giải thoát này khi nào người ấy phát khởi tâm Bát Nhã Ba La Mật và cực kỳ tương thuận; rồi thì người ấy chứng nhập trong tất cả những gì mà mình thấy và hiểu.” Thiện Tài Đồng Tử lại thưa: “Có phải do nghe những ngôn thuyết và chương cú về Bát Nhã Ba La Mật mà được hiện chứng hay không?” Diệu Nguyệt đáp: “Không phải. Bởi vì Bát Nhã Ba La Mật thấy suốt thể tánh chân thật của các pháp mà hiện chứng vậy.” Thiện Tài lại thưa: “Há không phải do nghe mà có tư duy và do tư duy và biện luận mà được thấy Chân Như là gì? Và há đây không phải là tự chứng ngộ hay sao?” Diệu Nguyệt đáp: “Không phải vậy. Không hề do nghe và tư duy mà được tự chứng ngộ. Đây thiện nam tử, đối với nghĩa này ta phải lấy một thí dụ, người hãy lắng nghe! Thí dụ như trong một sa mạc mênh mông không có suối và giếng, vào mùa xuân hay mùa hạ khi trời nóng, có một người khách từ tây hướng về đông mà đi, gặp một người đàn ông từ phương đông đến, liền hỏi gã rằng ‘tôi nay nóng và khát ghê gớm lắm; xin chỉ cho tôi nơi nào có suối trong và bóng cây mát mẻ để tôi có thể uống nước, tắm mát, nghỉ ngơi và tưới tỉnh lại?’ Người đàn ông bèn chỉ dẫn cận kề rằng ‘cứ tiếp tục đi về hướng đông, rồi sẽ có con đường chia làm hai nẻo, nẻo phải và nẻo trái. Bạn nên hãy theo nẻo bên phải và gắng sức mà đi tới chắc chắn bạn sẽ đến một nơi có suối trong và bóng mát.’ Đây thiện nam tử, bây giờ người có nghĩ rằng người khách bị nóng và khát từ hướng tây đến kia, khi nghe nói đến suối mát và những bóng cây, liền tư duy về việc đi tới đó càng nhanh càng tốt, người ấy có thể trừ được cơn khát và được mát mẻ chẳng?” Thiện Tài đáp: “Dạ không; người ấy không thể làm thế được; bởi vì người ấy chỉ trừ được cơn nóng khát và được mát mẻ khi nào theo lời chỉ dẫn của kẻ kia mà đi ngay đến dòng suối rồi uống nước và tắm ở đó.” Diệu Nguyệt nói thêm: “Đây thiện nam tử, đối với Bồ Tát cũng vậy, không phải chỉ do nghe, tư duy và huệ giải mà có thể chứng nhập hết thấy pháp môn. Đây thiện nam tử, sa mạc là chỉ cho sanh tử; người khách đi từ tây sang đông là chỉ cho các loài hữu tình; nóng bức là tất cả những sự tướng mê hoặc; khát tức là tham và ái ngã; người đàn ông từ hướng đông đến và biết rõ đường lối là Phật hay Bồ Tát, an trụ trong Nhất Thiết Trí, các ngài đã thâm nhập chân tánh của các pháp và thật nghĩa bình đẳng; giải trừ khát cháy và thoát khỏi nóng bức nhờ uống dòng suối mát là chỉ cho sự chứng ngộ chân lý bởi chính mình.” Diệu Nguyệt tiếp: “Đây thiện nam tử, cảnh giới tự chứng của các Thánh giả ấy không có sắc tướng, không có cấu tịnh, không có thủ xả, không có trước loạn; thanh tịnh tối thắng; tánh thường bất hoại; dù chư Phật xuất thế hay không xuất thế, ở nơi pháp giới tánh, thể thường nhất. Đây thiện nam tử, Bồ Tát vì pháp này mà hành vô số cái khó hành và khi chứng được pháp thể này thì có thể làm lợi ích cho hết thấy chúng sanh, khiến cho các loài chúng sanh rất ráo an trụ trong pháp này. Đây thiện nam tử, đó là pháp chân thật, không có tướng dị biệt, thực tế, thể của Nhất thiết trí, cảnh giới bất tư nghì, pháp giới bất nhị đó là môn giải thoát viên mãn.” Như vậy môn giải thoát Ba La Mật phải được chứng ngộ bằng kinh nghiệm cá biệt của mình; còn như chỉ nghe và học hỏi thôi thì chúng ta không cách gì thâm nhập vào giữa lòng chân tánh của thực tại được.

112. Deliverance of Mind

Entire freedom of mind, confidence, interpreted as “pious thoughtfulness,” good propensity. The word Adhimukti or Atimukti occurs in the sense of inclination, zeal or fondness. In Encyclopedia of Buddhism, the term derived from the intensifying directive ‘adhi’

and the root 'muc' (muncati), means to release, abandoning of the present position with a going forth in a new position. Such resolve, therefore, has in it a liberating force, which leads to emancipation, although with this specific connotation, it would rather be considered as a perfection of determination. According to the Dasa-bhumika Sutra, the future Bodhisattva prepares himself to undertake a long and strenuous journey for the realization of Bodhisattvahood. He concentrates on his spiritual edification. On the eve of his departure, the thought of Enlightenment is awakened in his mind due to his immaculate dispositions and transparency of his inward resolution. The escape by or into wisdom, i.e. of the arhat who overcomes the hindrances to wisdom or insight, but not the practical side of abstraction, better able to understand than to do. According to the Avatamsaka Sutra, Sudhana asked Sucandra: "How does one come to the Prajna-paramita emancipation face to face? How does one get this realization?" Sucandra answered: "A man comes to this emancipation face to face when his mind is awakened to Prajnaparamita and stands in a most intimate relationship to it; for then he attains self-realization in all that he perceives and understands." Sudhana asked: "Does one attain self-realization by listening to the talks and discourses on Prajnaparamita?" Sucandra replied: "That is not so. Because Prajnaparamita sees intimately into the truth and reality of all things." Sudhana asked: Is it not that thinking comes from hearing and that by thinking and reasoning one comes to perceive what Suchness is? And is this not self-realization?" Sucandra said: "That is not so. Self-realization never comes from mere listening and thinking. O son of a good family, I will illustrate the matter by analogy. Listen! In a great desert there are no springs or wells; in the spring time or summer time when it is warm, a traveller comes from the west going eastward; he meets a man coming from the east and asks him: 'I am terribly thirsty, please tell me where I can find a spring and a cool refreshing shade where I may drink, bathe, rest, and get revived.' The man from the east gives the traveller, as desired, all the information in detail, saying: 'When you go further east the road divides itself into two, right and left. You take the right one, and going steadily further on you will surely come to a fine spring and a refreshing shade. Now, son of a good family, do you think that the thirsty traveller from the west, listening to the talk about the spring and the shady trees, and thinking of going to that place as quickly as possible, can be relieved of thirst and heat and get refreshed? Sudhana replied: "No, he cannot; because he is relieved of thirst and heat and gets refreshed only when, as directed by the other, he actually reaches the fountain and drinks of it and bathes in it." Sucandra added: "Son of a good family, even so with the Bodhisattva. By merely listening to it, thinking of it, and intellectually understanding it, you will never come to the realization of any truth. Son of a good family, the desert means birth and death; the man from the west means all sentient beings; the heat means all forms of confusion; thirst is greed and lust; the man from the east who knows the way is the Buddha or the Bodhisattva who, abiding in all-knowledge has penetrated into the true nature of all things and the reality of sameness; to quench the thirst and to be relieved of the heat by drinking of the refreshing fountain means the realization of the truth by oneself. Sucandra added: "O son of a good family, the realm of self-realization where all the wise ones are living is free from materiality, free from purities as well as from defilements, free from grasped and grasping, free from murky confusion; it is most excellently pure and in its nature indestructible; whether the Buddha appears on earth or not, it retains its eternal oneness in the Dharmadhatu. O son of a good family, the Bodhisattva because of this truth has disciplined

himself in innumerable forms of austerities, and realizing this Reality within himself has been able to benefit all beings so that they find herein the ultimate abode of safety. O son of a good family, truth of self-realization is validity itself, something unique, reality-limit, the substance of all-knowledge, the inconceivable, non-dualistic Dharmadhatu, and the perfection of emancipation.” Thus, to Prajnaparamita emancipation must be personally experienced by us, and that mere hearing about it, mere learning of it, does not help us to penetrate into the inner nature of Reality itself.

113. Điều Phục Vọng Tâm

Điều phục vọng tâm còn được gọi là Tu Tâm, nghĩa là gìn giữ tâm, không cho nó phóng túng kiêu ngạo. Trong giai đoạn đầu của thiền tập, đa số chúng ta sẽ luôn bận rộn với cái tâm vọng tưởng và dao động của mình. Tuy nhiên, chúng ta phải kiên trì trong tu tập cho đến khi nào tâm mình trở nên trong sáng, bình thản và không còn phan duyên, đó là lúc khởi đầu cho một biển chuyển lớn trên bước đường tu tập. Chừng đó may ra chúng ta mới có thể nhận chân được mình là ai. Người không biết tự điều chỉnh tâm mình cho hòa hợp với từng hoàn cảnh cũng giống như một tử thi trong quan tài. Hãy quay trở lại hướng vào tâm mình, cố tìm niềm vui trong chính bản tâm, bạn sẽ luôn tìm thấy trong đó suối nguồn bất tận của sự an vui đang sẵn sàng chờ đón bạn thưởng thức. Chỉ khi nào tâm bạn được điều phục và đi trên con đường chân chính thì tâm ấy mới hữu dụng cho chính bạn và cho xã hội. Một cái tâm bất thiện chẳng những nguy hiểm cho chính bạn, mà còn nguy hiểm cho cả xã hội nữa. Nên nhớ rằng tất cả những tai ương gây nên bởi con người đều bắt nguồn từ từ những người không kiểm soát được tâm mình hay những người không biết cách điều phục tâm mình. Theo dòng thiền Phật giáo, để điều phục vọng tâm, chúng ta phải không bỏ gì vào trong đó (vô tâm). Trong đạo Phật, tu chỉ là chuyển hóa tâm, nghĩa là dùng một thứ kỷ luật nội tại để chuyển đổi tâm. Theo dòng thiền Phật giáo, để điều phục vọng tâm, chúng ta phải không bỏ gì vào trong đó (vô tâm). Trong cuộc sống hằng ngày, thường thì con người chúng ta luôn kinh qua hai trạng thái đối nghịch nhau (có ảnh hưởng trực tiếp đến tâm con người): hạnh phúc và khổ đau. Dù chúng ta không muốn bàn luận xa để phân biệt về một cái thức trong tiểu đề này, ai trong chúng ta cũng phải thừa nhận rằng ngoài cái cơ thể hiển hiện chúng ta còn một phần khác thống trị cả phần cơ thể ấy. Ai trong chúng ta cũng phải đồng ý rằng kinh nghiệm về khổ đau và hạnh phúc không đơn thuần xảy ra nơi thân thể chúng ta, mà nó bắt nguồn từ một chỗ trừu tượng bên trong mà đạo Phật gọi nó là “tâm”. Theo đạo Phật, những sinh hoạt tinh thần mạnh mẽ dưới hình thức tình cảm và tư tưởng, mạnh mẽ đến nỗi chúng ta có khả năng thống trị luôn cả kinh nghiệm về thể xác. Đây là điểm then chốt trong đạo Phật, vì từ quan điểm này chúng ta mới thừa nhận rằng tu chính là chuyển hóa tâm, và chuyển hóa tâm chính là tu. Và từ chính quan điểm này chúng ta thừa nhận rằng chính trạng thái tâm, bao gồm thái độ, tư tưởng và tình cảm, đóng vai trò quyết định cho những kinh nghiệm về hạnh phúc và đau khổ của chúng ta. Trong vấn đề chuyển hóa tâm, người Phật tử nên nhớ rằng không có một thứ kỷ luật nào có thể được dùng để ép buộc tâm mình phải theo. Nó phải được hành xử trên căn bản tự nguyện chấp nhận chuyển hóa. Tuy nhiên, sự tự nguyện chấp nhận này chỉ xảy ra sau khi chúng ta đã nhận diện và thấy rõ thái độ, tư tưởng hoặc tình cảm hay lối sống nào là có lợi ích cho mình và cho người. Và chỉ có con đường tâm linh mà mình quyết định

theo đuổi mới có thể giúp cho chúng ta chuyển hóa tâm mình mà thôi. Tuy nhiên, để có khả năng chuyển hóa tâm mình, chúng ta phải hiểu thái độ, tư tưởng và tình cảm chúng ta làm việc như thế nào. Chúng ta phải hiểu rõ sự khác biệt giữa thiện và bất thiện. Trong đạo Phật, nói không phải là tu, mà thực hành bằng tất cả năng lực và sự thành khẩn của chính mình mới là tu. Nếu chúng ta nói để giảm thiểu những năng lực bất thiện như tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng, chúng ta phải có tấm lòng từ, bi, hỷ, xả, vân vân, thì đó chỉ là lời nói trống rỗng. Chỉ nói rằng đây là thứ cần cho một cái tâm thiện là chưa đủ, hay chỉ mong ước mình từ bi hơn, thương yêu hơn hay hỷ xả hơn thôi cũng chưa đủ. Ngược lại, người Phật tử phải cố gắng liên tục để tu tập những tánh thiện bên trong mình. Chìa khóa của việc chuyển hóa tâm là sự cố gắng và thành khẩn liên tục. Để có thể bước lên con đường chuyển hóa tâm mình, người Phật tử không có sự lựa chọn nào khác hơn là phải tu tập giới luật và tự quán sát lấy mình xem coi những thái độ, tư tưởng và tình cảm phát khởi ra sao trong tâm mình. Những tu tập này sẽ cho chúng ta trí tuệ chân thật có thể giúp chúng ta biết rõ ràng phải làm cái gì thiện và không làm cái gì bất thiện. Đó là cách chuyển hóa tâm chân chính nhất của người Phật tử.

Một trong những mục đích chính của việc hành thiền là điều phục vọng tưởng. Khi chúng ta có khả năng trụ trong trạng thái hoàn toàn sáng suốt bằng cách đoạn trừ mọi vọng tưởng và không rơi vào trạng thái hôn trầm, đó là tịnh tọa. Khi trong ngoài như nhứt, và không có bất cứ hoàn cảnh nào có thể gây trở ngại cho mình, đó là Thiền. Khi chúng ta hiểu được chân thật nghĩa của tọa thiền, chúng ta sẽ hiểu được chính mình. Trong tâm chúng ta có một thanh kiếm kim cương. Nếu chúng ta muốn hiểu chính mình thì hãy lấy thanh kiếm kim cương ấy ra mà đoạn trừ tất cả mọi thứ tốt xấu, dài ngắn, đến đi, cao thấp, Phật ma, vân vân. Hãy cắt đứt hết thảy mọi thứ. Nếu chúng ta không suy nghĩ thì chúng ta và hành động là một. Chúng ta là trà mà chúng ta đang uống. Chúng ta cái cọ mà chúng ta đang sơn. Không suy nghĩ có nghĩa là trước khi suy nghĩ. Khi mà chuyện “không suy nghĩ” hiện hữu, chúng ta là toàn bộ vũ trụ; toàn bộ vũ trụ là chúng ta. Đây mới đích thực là tâm thiện, cái tâm tuyệt đối. Nó vượt trên cả không gian và thời gian; vượt lên cả sự đối đãi nhị nguyên ta và người, tốt và xấu, sống và chết. Chân lý chỉ là như thị. Chân lý chỉ hiện hữu trên đầu cọ của anh thợ sơn mà thôi. Mà thật vậy, sự giải thoát thật sự là sự giải thoát từ suy nghĩ, giải thoát từ tất cả mọi chấp trước, ham muốn và vọng tưởng, ngay cả chuyện sống và chết.

Theo Kinh Tứ Niệm Xứ trong Kinh Trung Bộ, Đức Phật dạy: “Này các Tỳ Kheo, như thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm tâm thức nơi tâm thức? Này các Tỳ Kheo, mọi khi nơi tâm thức có tham dục, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có tham dục. Mỗi khi tâm thức không có tham dục, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình không có tham dục. Mỗi khi trong tâm thức mình có sân hận, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có sân hận. Mỗi khi tâm thức của mình không có sân hận, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có sân hận. Mỗi khi tâm thức mình có si mê, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang si mê. Mỗi khi tâm thức của mình không có si mê, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có si mê. Mỗi khi tâm thức mình có thu nhiếp, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có thu nhiếp. Mỗi khi tâm thức mình tán loạn, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang tán loạn. Mỗi khi tâm thức mình trở thành khoáng đạt, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang trở thành khoáng đạt. Mỗi khi tâm thức mình trở nên hạn hẹp, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang trở nên hạn hẹp. Mỗi khi tâm thức mình đạt đến trạng thái cao nhất, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang đạt đến trạng thái cao nhất. Mỗi khi tâm thức mình không đạt

đến trạng thái cao nhất, vị ấy ý thức rằng tâm thức mình không đạt đến trạng thái cao nhất. Mỗi khi tâm thức mình có định, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có định. Mỗi khi tâm thức mình không có định, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có định. Mỗi khi tâm thức mình giải thoát, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang giải thoát. Mỗi khi tâm thức mình không có giải thoát, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có giải thoát. Như vậy vị ấy sống quán niệm tâm thức trên nội tâm; hay sống quán niệm tâm thức trên cả nội tâm lẫn ngoại tâm. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên tâm thức; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên tâm thức. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên tâm thức. “Có tâm đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nầy các Tỷ Kheo, như vậy là Tỷ Kheo sống quán niệm tâm thức trên các tâm thức.”

Theo Kinh Duy Ma Cát, lúc cư sĩ Duy Ma Cát lâm bệnh; vâng mệnh Phật, Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát đến thăm cư sĩ. Văn Thù hỏi: “Cư sĩ! Bồ Tát có bệnh phải điều phục tâm mình như thế nào?” Duy Ma Cát đáp: “Bồ Tát có bệnh phải nghĩ thế này: ‘Ta nay bệnh đây đều từ các món phiền não, điên đảo, vọng tưởng đời trước sanh ra, là pháp không thật có, lấy ai chịu bệnh đó. Vì sao? Vì tứ đại hòa hợp giả gọi là thân, mà tứ đại không chủ, thân cũng không ngã. Lại nữa, bệnh này khởi ra đều do chấp ngã, vì thế ở nơi ngã không nên sanh lòng chấp đắm.’ 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 văn tự nên không. Như thế, hai pháp không có tánh quyết định. Nếu định 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. 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.’ 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 sái 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.

113. Tame The Deluded Mind

To tame the mind also called to cultivate the mind, or to maintain and watch over the mind, not letting it get out of control, become egotistical, self-centered, etc. In the beginning of Zen practice, most of us find that the primary thing we must work with is our busy and chaotic mind. However, we must be firm in our practice until our mind becomes clear and balanced, and is no longer caught by external objects, that is the time of a big change in our cultivation. At that time, we may be able to realize who we really are. A man who does not know how to adjust his mind according to circumstances would be like a corpse in a coffin. Turn your mind to yourself, and try to find pleasure within yourself, and you will always find

therein an infinite source of pleasure ready for your enjoyment. Only when your mind is under control and put in the right path, it will be useful for yourself and for society. An unwholesome mind is not only danger to yourself, but also to the whole society. Remember all man-made calamities in the world is created by men who have not learned the way of mind control or men who don't know how to tame their minds. 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). In Buddhism, cultivating is simply transforming the mind, it is to say that we use some kind of inner discipline to transform the heart. 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). In our daily life, we usually experience two contrary states of mind (that have direct bearing on human mind): happiness and suffering. Even though we don't want to further discuss about the consciousness in this subtitle, we all recognize that besides our concrete body we still have another part that dominates the body. We all agree that the experiences of suffering and happiness do not originate or stem from the body itself, they originate from an inner abstract place which Buddhism calls "mind". According to Buddhism, powerful mental experiences under the forms of thoughts and emotions are so strong that they have the capability to dominate all physical levels of experience. This is the key point in Buddhism, for from this point of view, we recognize that cultivating is transforming the mind, and transforming the mind means cultivating. And from this very viewpoint, we agree that our state of mind, including our attitudes, thoughts and emotions, plays a crucial role in our experiences of happiness and suffering. In transforming the mind, Buddhists should remember that there's no discipline can be used to force our mind. It must be done on the basis of voluntary acceptance. However, this voluntary acceptance or voluntary follow a spiritual discipline happens only after we ourselves have recognized that certain attitudes, thoughts, emotions and ways of life are beneficial to us and to others. And the spiritual path is the only way that will help us transform our minds. However, to be able to transform our minds we must understand the way our attitudes, thoughts and emotion work. We must understand the differences between "wholesome" and "unwholesome". In Buddhism, speaking is in no way cultivating, cultivating means practicing with our own energy and sincerity. If we say in order to reduce greed, hatred, ignorance, pride, doubt, wrong views, killing, stealing, lying, etc., we must have the mind of loving-kindness, compassion, joy, and renunciation. This is only an empty word. It is not enough to recognize that this is what is required to obtain a wholesome mind. It is not enough simply to wish that we should have more loving-kindness, more compassion, more joy or more renunciation. On the contrary, Buddhists must make an on going effort, again and again, to cultivate the positive aspects within us. The key for transforming the mind is a sustained effort and sincerity. To be able to step on the way of transforming the mind, Buddhists have no other choice but observing the rules and contemplating the way to examine how attitudes, thoughts and emotions arise in us through introspection. These will give us the real wisdom that can help us understand clearly what we should do and what we should not do with the wholesome and the unwholesome. This is the real way of transforming of the mind of a Buddhist.

One of the main purposes of meditation is to tame the deluded thoughts. When we are able to stay perfectly clear by cutting off all thinking and yet not falling into a trance-like sleep, this is called 'quiet sitting'. When inside and outside become one, and no

circumstances can hinder us, this is Zen. When we understand the real meaning of sitting Zen, we understand ourselves. In our mind there is a diamond sword. If we want to understand ourselves, take it and cut off good and bad, long and short, coming and going, high and low, Buddha and demons, etc. Let's cut off all things. If we are not thinking, we are one with our action. We are the tea that we are drinking. We are the brush that we are painting with. Not-thinking is before thinking. When there exists "not-thinking", we are the whole universe; the universe is us. This is exactly the Zen mind, absolute mind. It is beyond space and time, beyond the dualities of self and other, good and bad, life and death. The truth is just what it is. The truth is just verse is present in the tip of his brush. In fact, true freedom is freedom from thinking, freedom from all attachments, desires, and deluded thoughts, freedom from even from life and death.

According to the Satipatthana Sutta in the Majjhima Nikaya, the Buddha taught: "Bhikkhus, does a Bhikku abide contemplating mind as mind? Here a Bhikku understands mind affected by lust as mind affected by lust, and mind unaffected by lust as mind unaffected by lust. He understands mind affected by hate as mind affected by hate, and mind unaffected by hate as mind unaffected by hate. He understands mind affected by delusion as mind affected by delusion, and mind unaffected by delusion as mind unaffected by delusion. He understands contracted mind as contracted mind, and distracted mind as distracted mind. He understands exalted mind as exalted mind, and unexalted mind as unexalted mind. He understands surpassed mind as surpassed mind, and unsurpassed mind as unsurpassed mind. He understands concentrated mind as concentrated mind, and unconcentrated mind as unconcentrated mind. He understands liberated mind as liberated mind, and unliberated mind as unliberated mind. In this way he abides contemplating mind as mind internally, or he abides contemplating mind as mind externally, or he abides contemplating mind as mind both internally and externally. Or else, he abides contemplating in mind its arising factors, or he abides contemplating in mind its vanishing factors, or he abides contemplating in mind both its arising and vanishing factors. Or else mindfulness that 'there is mind' is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and mindfulness. And he abides independent, not clinging to anything in the world. That is how a Bhikkhu abides contemplating mind as mind."

According to the Vimalakirti Sutra, 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.' 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. 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. Manjusri, a sick Bodhisattva should thus control his mind while dwelling in neither the (state of) controlled mind nor its opposite, that of uncontrolled mind. For if he dwells in (the state of) uncontrolled mind, this is stupidity and if he dwells in (that of) controlled mind, this is the sravaka stage. Hence a Bodhisattva should not dwell in either and so keep from both; this is the practice of the Bodhisattva stage. When staying in the realm of birth and death he keeps from its impurity, and when dwelling in nirvana he keeps from (its condition of) extinction of reincarnation and escape from suffering; this is the

practice of the Bodhisattva stage. That which is neither worldly nor saintly is Bodhisattva development (into Buddhahood). That which is neither impure nor pure is Bodhisattva practice. Although he is beyond the demonic state he appears (in the world) to overcome demons; this is Bodhisattva conduct. In his quest of all knowledge (sarvajna) he does not seek it at an inappropriate moment; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into the uncreated he does not achieve Buddhahood; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into nidana (or the twelve links in the chain of existence) he enters all states of perverse views (to save living beings); this is Bodhisattva conduct. Although he helps all living beings he does not give rise to clinging; this is Bodhisattva conduct. Although he keeps from the phenomenal he does not lean on the voidness of body and mind; this is Bodhisattva conduct. Although he passes through the three worlds (of desire, form and beyond form) he does not injure the Dharmata; this is the Bodhisattva conduct. Although he realizes the voidness (of thing) he sows the seeds of all merits; this is Bodhisattva conduct. Although he dwells in formlessness he continues delivering living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he refrains from (creative) activities he appears in his physical body; this is Bodhisattva conduct. Although he keeps (all thoughts) from rising he performs all good deeds; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the six perfections (paramitas) he knows all the mental states of living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he possesses the six supernatural powers he refrains from putting an end to all worldly streams; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four infinite states of mind, he does not wish to be reborn in the Brahma heavens, this Bodhisattva conduct. Although he practices meditation, serenity (dhyana), liberation and samadhi, he does not avail himself of these to be reborn in dhyana heavens; this is Bodhisattva conduct. Although he practice the four states of mindfulness he does not keep for ever from the karma of body and mind; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four right efforts he persists in physical and mental zeal and devotion; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four Hinayana steps to supernatural powers he will continue doing so until he achieves all Mahayana supernatural powers; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the five spiritual faculties of the sravaka stage he discerns the sharp and dull potentialities of living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the five powers of the sravaka stage he strives to achieve the ten powers of the Buddha; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the seven Hinayana degrees of enlightenment he discerns the Buddha's all-wisdom (sarvajna); this is Bodhisattva conduct. Although he practices the eightfold noble truth (of Hinayana) he delights in treading the Buddha's boundless path; this is Bodhisattva conduct. Although he practices samathavipasyana which contributes to the realization of bodhi (enlightenment) he keeps from slipping into nirvana; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the doctrine of not creating and not annihilating things (dharma) he still embellishes his body with the excellent physical marks of the Buddha; this is Bodhisattva conduct. Although he appears as a sravaka or a pratyeka-buddha, he does not stray from the Buddha Dharma; this is Bodhisattva conduct. Although he has realized ultimate purity he appears in bodily form to do his work of salvation; this is Bodhisattva conduct. Although he sees into all Buddha lands which are permanently still like space, he causes them to appear in their purity and cleanness; this is Bodhisattva conduct. Although he has reached the Buddha stage which

enables him to turn the wheel of the Law (to preach the Dharma) and to enter the state of nirvana, he does not forsake the Bodhisattva path; this is Bodhisattva conduct.”

114. Thiền Tập Trong Phiền Nã

Phiền nã là những lo âu thế gian, dẫn đến luân hồi sanh tử, là những trở ngại như ham muốn, thù ghét, cao ngạo, nghi ngờ, tà kiến, vân vân, dẫn đến những hậu quả khổ đau trong tương lai tái sanh, vì chúng là những sứ giả bị nghiệp lực sai khiến. Phiền nã còn có nghĩa là “những yếu tố làm ô nhiễm tâm,” khiến cho chúng sanh làm những việc vô đạo đức, tạo nên nghiệp quả. Phiền nã chỉ tất cả những nhớ bấn làm rối loạn tinh thần, cơ sở của bất thiện, cũng như gắn liền con người vào chu kỳ sanh tử. Người ta còn gọi chúng là khát vọng của Ma vương. Muốn giác ngộ trước tiên con người phải cố gắng thanh lọc tất cả những nhớ bấn này bằng cách thường xuyên tu tập thiền định. Nhớ bấn có nhiều thứ khác nhau. Người tu tập tỉnh thức hàng phục phiền nã bằng bốn cách: Hàng phục phiền nã bằng tâm, bằng cách đi sâu vào thiền quán hay niệm Phật. Hàng phục phiền nã bằng quán chiếu nguyên lý của vạn hữu. Khi vọng tâm khởi lên mà tâm không thể điều phục được bằng thiền quán hay niệm Phật thì chúng ta nên tiến tới bước kế tiếp bằng cách quán sát nguyên lý của vạn hữu. Khi nào phiền nã của những ham muốn phát triển thì chúng ta nên quán pháp bất tịnh, khổ, không và vô ngã. Khi nào sân hận khởi lên thì chúng ta nên quán từ bi, vị tha và tánh không của vạn pháp. Hàng phục phiền nã bằng cách quán sát hiện tượng. Khi thiền quán, niệm Phật và quán sát không có hiệu quả cho một số người nặng nghiệp, hành giả có thể dùng phương cách rời bỏ hiện tượng, nghĩa là rời bỏ hiện trường. Khi chúng ta biết rằng cơn giận hay cơn gâu gổ sắp sửa bùng nổ thì chúng ta nên rời hiện trường và từ từ nhấp nước lạnh vào miệng (uống thật chậm) để làm dịu chính mình. Hàng phục phiền nã bằng cách sám hối nghiệp chướng qua tụng kinh niệm chú.

Phiền nã là con đường của cảm dỗ và dục vọng sanh ra ác nghiệp (đây chính là khổ đau và ảo tưởng của cuộc sống), là nhân cho chúng sanh lăn trôi trong luân hồi sanh tử, cũng như ngăn trở giác ngộ. Tuy nhiên, theo Phật giáo Đại thừa, đặc biệt là tông Thiên Thai, phiền nã và bồ đề là hai mặt của đồng tiền, không thể tách rời cái này ra khỏi cái kia. Khi chúng ta nhận biết rằng phiền nã không có tự tánh, chúng ta sẽ không vướng mắc vào bất cứ thứ gì và ngay tức khắc, phiền nã đã biến thành Bồ đề (khi biết vô minh trần lao tức là bồ đề, thì không còn có tập để mà đoạn; sinh tử tức niết bàn, như thế không có diệt để mà chứng). Đồng ý lực căn giúp chúng ta sinh hoạt trong cuộc sống hằng ngày, nhưng chúng lại là tác nhân chính rước khổ đau phiền nã vào thân tâm của chúng ta. Chúng ta đừng cho rằng mắt là vật tốt, giúp mình nhìn thấy, bởi vì chính do sự giúp đỡ của mắt mà sanh ra đủ thứ phiền nã, như khi mắt nhìn thấy sắc đẹp thì mình sanh lòng tham sắc đẹp, tham tới mức dầu đạt hay không đạt được cái sắc ấy mình vẫn bị phiền nã chế ngự. Ngay cả tai, mũi, lưỡi, thân, và ý cũng đều như vậy. Chúng khiến mình phát sanh đủ thứ phiền nã.

Từ “Klesa” nghĩa đen là sự đau đớn, bị bậm bên ngoài, nổi khổ đau, hay một cái gì gây đau đớn, và được dịch là phiền nã. Vì không có gì gây đau đớn tâm linh bằng những ham muốn và đam mê xấu xa ích kỷ, nên “Agantuklesa còn được dịch là phiền nã. “Klesa” theo Phạn ngữ còn có nghĩa là “Sử”, là tên khác của phiền nã hay những lo âu thế gian, dẫn đến luân hồi sanh tử. Chúng là những trở ngại như ham muốn, thù ghét, cao ngạo, nghi ngờ, tà

kiến, vân vân, dẫn đến những hậu quả khổ đau trong tương lai tái sanh, vì chúng là những sứ giả bị nghiệp lực sai khiến. Klesa còn có nghĩa là “những yếu tố làm ô nhiễm tâm,” khiến cho chúng sanh làm những việc vô đạo đức, tạo nên nghiệp quả. Klesa còn có nghĩa là ô nhiễm hay tai họa, chỉ tất cả những nhớ bần làm rối loạn tinh thần, cơ sở của bất thiện, cũng như gắn liền con người vào chu kỳ sanh tử. Người ta còn gọi chúng là khát vọng của Ma vương. Muốn giác ngộ trước tiên con người phải cố gắng thanh lọc tất cả những nhớ bần này bằng cách thường xuyên tu tập thiền định. Nhớ bần có nhiều thứ khác nhau.

Phiền não còn là những trạo cử hay hối quá, một bất lợi khác gây khó khăn cho tiến bộ tâm linh. Khi tâm trở nên bất an, giống như bầy ong đang xông xáo trong tổ lắc lự, không thể nào tập trung được. Sự bức rức này của tâm làm cản trở sự an tịnh và làm tắc nghẽn con đường hưởng thụ. Tâm lo âu chỉ là sự tai hại. Khi một người lo âu về chuyện này hay chuyện nọ, lo âu về những chuyện đã làm hay chưa làm, lo âu về những điều bất hạnh hay may mắn, tâm người ấy không thể nào an lạc được. Tất cả mọi trạng thái bức bối, lo lắng, cũng như bồn chồn hay dao động này của tâm đều ngăn cản sự định tĩnh của tâm. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, tham, sân, si và tất cả phiền não là khí giới của Bồ Tát, vì dùng môn phiền não để độ chúng sanh. Chư Bồ Tát an trụ nơi pháp này thời có thể diệt trừ những phiền não, kiết sử đã chứa nhóm từ lâu của tất cả chúng sanh. Chư Bồ Tát dùng “Bố thí” để diệt trừ tất cả xan lãn; dùng “Trì giới” để vứt bỏ tất cả sự hủy phạm; dùng Bình đẳng để dứt trừ tất cả phân biệt; dùng Trí huệ để tiêu diệt tất cả vô minh phiền não; dùng Chánh mạng để xa rời tất cả tà mạng; Thiệt xảo phương tiện để thị hiện tất cả xứ; dùng Tham, sân, si và tất cả phiền não làm pháp môn phiền não để độ chúng sanh; dùng Sanh tử để chẳng dứt hạnh Bồ Tát và luôn giáo hóa chúng sanh; dùng Nói pháp như thật để phá tất cả chấp trước; dùng Nhứt thiết trí để chẳng bỏ hạnh môn của Bồ Tát.

Những dục vọng và ảo ảnh tiếp sức cho tái sanh và làm chướng ngại Niết bàn. Phiền não chướng còn có nghĩa là những trở ngại của phiền não. Phiền não được chia làm hai nhóm, phiền não chính và phụ. Phiền não chính gồm những thúc đẩy xấu vốn nằm trong nền tảng của mọi tư tưởng và ước muốn gây đau khổ. Những rào cản của dục vọng và uế trước làm trở ngại sự thành đạt Niết bàn. Do phiền não tham sân si mà tạo ra nghiệp thiện ác. Vì đã có các nghiệp thiện ác mà phải cảm nhận các quả khổ vui của ba cõi, rồi thân phải chịu cái khổ quả đó tiếp tục tạo ra nghiệp phiền não. Các phiền não như tham, sân, si thì gọi là hoặc; những việc làm thiện ác y vào cái hoặc này gọi là nghiệp; lấy nghiệp này làm nhân sinh tử niết bàn gọi là khổ. Phiền não tác động xảy ra khi người ta không chịu giữ giới mà còn lại hành động sát sanh, trộm cắp, tà dâm, vọng ngữ và uống những chất cay độc. Phiền não tư tưởng tế nhị hơn. Một người không làm hay nói điều bất thiện ra ngoài, nhưng trong tâm vẫn bị ám ảnh với những mong muốn giết và hủy hoại, muốn làm tổn hại chúng sanh khác, muốn lấy, muốn lừa dối người khác. Nếu bạn bị loại phiền não này ám ảnh, và nổi đau đớn do phiền não gây ra. Một người không kiểm soát được phiền não tư tưởng chắc chắn người ấy sẽ làm tổn hại chúng sanh bằng cách này hay cách khác. Phiền não ngũ ngầm thường không xuất hiện ra ngoài. Nó nằm ẩn bên trong, chờ thời cơ nhảy ra tấn công hành giả. Phiền não ngũ ngầm chẳng khác nào một người đang nằm ngủ say. Khi thức giấc tâm người ấy bắt đầu lay động. Đó là phiền não tư tưởng khởi sinh. Khi người ấy ngồi dậy và bắt đầu làm việc là lúc đang từ phiền não tư tưởng chuyển sang phiền não tác động.

Ngoài ra, còn có những loại phiền não khác, như phiền não gây ra bởi tham ái hay muốn có (nhiễm trước thành tính rồi sinh ra khổ nghiệp); phiền não gây ra bởi sân hận (do căm

ghét mà thành tính, dựa vào bất an và ác hành mà tạo thành nghiệp); phiền não gây ra bởi si mê (mê muội mờ ám về sự lý mà thành tính, dựa vào những nghi hoặc mà tác thành nghiệp); phiền não gây ra bởi kiêu ngạo (do thói cậy mình tài hơn người mà thành tính và sanh ra khổ nghiệp); phiền não gây ra bởi nghi hoặc (do ngờ vực về chân lý mà thành tính, từ đó ngăn cản tín tâm rồi hành động tà vạy mà thành nghiệp); phiền não gây ra bởi ác kiến hay tà kiến (do ác kiến suy nghĩ đảo điên mà thành tính, ngăn cản thiện kiến rồi hành động tà vạy gây ra ác nghiệp). Phiền não còn được coi như sáu tên giặc cướp. Sáu căn được ví với sáu tên mối lái cho giặc cướp, cướp đoạt hết công năng pháp tài hay thiện pháp. Sáu tên giặc kia mà đến thì lục căn sung sướng vui mừng. Cách đề phòng duy nhất là đừng a tòng với chúng. Mắt đừng nhìn sắc đẹp; tai đừng nghe tiếng du dương; mũi đừng ngửi mùi thơm; lưỡi đừng nếm vị ngon; thân đừng xúc chạm êm ái; ý nên kèm giữ tư tưởng.

Theo Phật giáo Đại thừa, đặc biệt là tông Thiên Thai, phiền não và bồ đề là hai mặt của đồng tiền, không thể tách rời cái này ra khỏi cái kia. Khi chúng ta nhận biết rằng phiền não không có tự tánh, chúng ta sẽ không vướng mắc vào bất cứ thứ gì và ngay tức khắc, phiền não đã biến thành Bồ đề (khi biết vô minh trần lao tức là bồ đề, thì không còn có tập để mà đoạn; sinh tử tức niết bàn, như thế không có diệt để mà chứng). Khi liễu ngộ được nghĩa lý của “phiền não tức bồ đề” tức là chúng ta đã hàng phục được phiền não rồi vậy. Đức Phật vì thấy chúng sanh phải chịu đựng vô vàn khổ đau phiền não nên Ngài phát tâm xuất gia tu hành, tìm cách độ thoát chúng sanh thoát khổ. Phiền não xuất hiện qua sự vô minh của chúng ta, khi thì qua sắc tướng, khi thì tiềm tàng trong tâm trí, vân vân. Trong đời sống hằng ngày, chúng ta không có cách chi để không bị khổ đau phiền não chi phối. Tuy nhiên, nếu chúng ta biết tu thì lúc nào cũng xem phiền não tức bồ đề. Nếu chúng ta biết vận dụng thì phiền não chính là Bồ Đề; ví bằng nếu không biết vận dụng thì Bồ Đề biến thành phiền não. Theo Cổ Hòa Thượng Tuyên Hóa trong Pháp Thoại, Quyển 7, Bồ Đề ví như nước và phiền não được ví như băng vậy; mà trên thực tế thì nước chính là băng và băng chính là nước. Nước và băng vốn cùng một thể chứ chẳng phải là hai thứ khác nhau. Khi giá lạnh thì nước đông đặc lại thành băng, và lúc nóng thì băng tan thành nước. Vậy, nói cách khác, khi có phiền não tức là nước đóng thành băng, và khi không có phiền não thì băng tan thành nước. Nghĩa là có phiền não thì có băng phiền não vô minh; và không có phiền não thì có nước Bồ Đề trí tuệ.

Người tu tập tĩnh thức có thể hàng phục phiền não bằng tâm: Hàng phục phiền não bằng tâm bằng cách đi sâu vào thiền quán hay niệm Phật; hoặc hàng phục phiền não bằng quán chiếu nguyên lý của vạn hữu. Khi vọng tâm khởi lên mà tâm không thể điều phục được bằng thiền quán hay niệm Phật thì chúng ta nên tiến tới bước kế tiếp bằng cách quán sát nguyên lý của vạn hữu. Khi nào phiền não của những ham muốn phát triển thì chúng ta nên quán pháp bất tịnh, khổ, không và vô ngã. Khi nào sân hận khởi lên thì chúng ta nên quán từ bi, vị tha và tánh không của vạn pháp. Người tu tập tĩnh thức cũng có thể hàng phục phiền não bằng cách quán sát hiện tượng. Khi thiền quán, niệm Phật và quán sát không có hiệu quả cho một số người nặng nghiệp, hành giả có thể dùng phương cách rời bỏ hiện tượng, nghĩa là rời bỏ hiện trường. Khi chúng ta biết rằng cơn giận hay cơn gây gổ sắp sửa bùng nổ thì chúng ta nên rời hiện trường và từ từ nhấp nước lạnh vào miệng (uống thật chậm) để làm dịu chính mình. Người tu tập tĩnh thức cũng có thể hàng phục phiền não bằng cách sám hối nghiệp chướng qua tụng kinh niệm chú.

114. Meditation in the Affliction

Afflictions are distress, worldly cares, vexations, and as consequent reincarnation. They are such troubles as desire, hate, stupor, pride, doubt, erroneous views, etc., leading to painful results in future rebirths, for they are karma-messengers executing its purpose. Klesa also means “negative mental factors,” that lead beings to engage in non-virtuous actions, which produce karmic results. Afflictions are all defilements that dull the mind, the basis for all unwholesome actions that bind people to the cycle of rebirths. Afflictions also mean all defilements that dull the mind, the basis for all unwholesome actions as well as kinks that bind people to the cycle of rebirths. People also call Afflictions the thirst of Mara. In order to attain enlightenment, the number one priority is to eliminate these defilements by practicing meditation on a regular basis. Practitioners of mindfulness subdue afflictions in four basic ways: Subduing afflictions with the mind by going deep into meditation or Buddha recitation. Subduing afflictions with noumenon. When deluded thoughts arise which cannot be subdued with mind through meditation or Buddha recitation, we should move to the next step by visualizing principles. Whenever afflictions of greed develops, we should visualize the principles of impurity, suffering, impermanence and no-self. When anger arises, we should visualize the principles of compassion, forgiveness and emptiness of all dharmas. Subduing afflictions with phenomena. When meditation, Buddha recitation and Noumenon don’t work for someone with heavy karma, leaving phenomena (external form/leaving the scene) can be used. That is to say to leave the scene. When we know that anger or quarrel is about to burst out, we can leave the scene and slowly sip a glass of water to cool ourselves down. Subduing afflictions with repentance and recitation sutras, mantras, or reciting the noble name of Amitabha Buddha.

Affliction is the way of temptation or passion which produces bad karma (life’s stress and delusion), causes one to wander in the samsara and hinder one from reaching enlightenment. However, according to the Mahayana teaching, especially the T’ien-T’ai sect, afflictions are inseparable from Buddhahood. Affliction and Buddhahood are considered to be two sides of the same coin. When we realize that afflictions in themselves can have no real and independent existence, therefore, we don’t want to cling to anything, at that very moment, afflictions are bodhi without any difference. It is agreeable that the six faculties that help us maintain our daily activities, but they are also the main factors that bring sufferings and afflictions to our body and mind. Do not think that the eyes are that great, just because they help us see things. It is exactly because of their help that we give rise to all kinds of sufferings and afflictions. For instance, when we see an attractive person of the opposite sex, we become greedy for sex. If we do not get what we want, we will be afflicted; and if we get what we want, we will also be afflicted. The other faculties, ear, nose, tongue, body and mind are the same way. They make one give rise to many sufferings and afflictions.

The term “Klesa” literally means “pain,” “external dust,” “affliction,” or “ something tormenting” and is translated as “affliction.” As there is nothing so tormenting spiritually as selfish, evil desires and passions, klesa has come to be understood chiefly in its derivative sense and external dust for agantuklesa. Klesa is a Sanskrit term for affliction, distress, worldly cares, vexations, and as consequent reincarnation. They are such troubles as desire,

hate, stupor, pride, doubt, erroneous views, etc., leading to painful results in future rebirths, for they are karma-messengers executing its purpose. Klesa also means “negative mental factors,” that lead beings to engage in non-virtuous actions, which produce karmic results. Klesa also means all defilements that dull the mind, the basis for all unwholesome actions as well as kinks that bind people to the cycle of rebirths. People also call Klesa the thirst of Mara. In order to attain enlightenment, the number one priority is to eliminate these defilements by practicing meditation on a regular basis.

Afflictions are also restlessness and worry, another disadvantage that makes progress difficult. When the mind becomes restless like flustered bees in a shaken hive, it can not concentrate. This mental agitation prevents calmness and blocks the upward path. mental worry is just as harmful. When a man worries over one thing and another, over things done or left undone, and over fortune and misfortune, he can never have peace of mind. All this bother and worry, this fidgeting and unsteadiness of mind prevents concentration. According to the Adornment Sutra, Chapter 38, all afflictions, wrath, and folly are weapons of enlightening beings because they liberate sentient beings through afflictions. Enlightening Beings who abide by these can annihilate the afflictions, bondage, and compulsion accumulated by all sentient beings in the long night of ignorance. Bodhisattvas utilize “Giving” to destroy all stinginess; “Self-control” to get rid of all crime; Impartiality to remove all discrimination; Wisdom to dissolve all ignorance and afflictions; Right livelihood to lead away from all wrong livelihood; Skill in means to manifest in all places; All afflictions, wrath, and folly to liberate sentient beings through afflictions; Birth-and-death to continue enlightening practices and teach sentient beings; Teaching the truth to be able to break up all clinging; All knowledge to not give up the avenues of practice of enlightening beings.

The barrier of temptation, passion or defilement, which obstructs the attainment of the nirvana. Klesa is also means hindrance of the afflictions. Klesa is generally divided into two groups, primary and secondary. The primary comprises of such evil impulses that lie at the foundation of every tormenting thought and desire. The passions and delusion which aid rebirth and hinder entrance into nirvana. The suffering arising out of the working of the passions, which produce good or evil karma, which in turns results in a happy or suffering lot in one of the three realms, and again from the lot of suffering (or mortality) arises the karma of the passions. The pains arising from a life of illusion, such as greed, hatred, ignorance. Defilements of transgression occur when people cannot keep the basic precepts, and perform actions of killing, stealing, sexual misconduct, lying and intoxication. Defilements of obsession is a little bit more subtle. One may not outwardly commit any immoral action, but one’s mind is obsessed with desires to kill and destroy, hurt and harm other beings physically or otherwise. Obsessive wishes may fill the mind: to steal, manipulate people, deceive others, etc. If you have experienced this kind of obsession, you know it is a very painful state. If a person fails to control his obsessive afflictions, he or she is likely to hurt other beings in one way or another. Dormant or latent afflictions are ordinarily not apparent. They lie hidden, waiting for the right conditions to assault the helpless mind. Dormant afflictions may be likened to a person deeply asleep. As such a person awakes, when his or her mind begins to churn, it is as if the obsessive afflictions have arisen. When the person stands up from bed and

becomes involved in the day's activities, this is like moving from the obsessive afflictions to the afflictions of transgression.

Besides, there are other kinds of afflictions, such as afflictions caused by desire or desire to have; afflictions caused by resentment or anger; afflictions caused by stupidity or ignorance; afflictions caused by pride or self-conceit; afflictions caused by doubt; afflictions caused by False views. Afflictions are considered six cauras or robbers, such as the six senses, the six sense organs are the match-makers, or medial agents of the six robbers. The six robbers are also likened to the six pleasures of the six sense organs. The only way to prevent them is by not acting with them: the eye avoiding beauty; the ear avoiding melodious sound; the nose avoiding fragrant scent; the tongue avoiding tasty flavour; the body avoiding seductions; and the mind should always control thoughts.

The passion or moral afflictions are bodhi. The one is included in the other. According to the Mahayana teaching, especially the T'ien-T'ai sect, afflictions are inseparable from Buddhahood. Affliction and Buddhahood are considered to be two sides of the same coin. When we realize that afflictions in themselves can have no real and independent existence, therefore, we don't want to cling to anything, at that very moment, afflictions are bodhi without any difference. Once we thoroughly understand the real meaning of "Afflictions are bodhi", we've already subdued our own afflictions. The Buddha witnessed that all sentient beings undergo great sufferings, so He resolved to leave the home-life, to cultivate and find the way to help sentient beings escape these sufferings. Afflictions manifest themselves through our ignorance. Sometimes they show in our appearance; sometimes they are hidden in our minds, etc. In our daily life, we cannot do without sufferings and afflictions. However, if we know how to cultivate, we always consider "afflictions is Bodhi". If we know how to use it, affliction is Bodhi; on the contrary, if we do not know how to use it, then Bodhi becomes affliction. According to Late Most Venerable Hsuan-Hua in Talks on Dharma, volume 7, Bodhi is analogous to water, and affliction to ice. Ice and water are of the same substance; there is no difference. In freezing weather, water will freeze into ice, and in hot weather, ice will melt into water. When there are afflictions, water freezes into ice; and when the afflictions are gone, ice melts into water. It is to say, having afflictions is having the affliction-ice of ignorance; having no afflictions is having the Bodhi-water of wisdom.

Practitioners of mindfulness can subdue afflictions with the mind by going deep into meditation or Buddha recitation; or subduing afflictions with noumenon. When deluded thoughts arise which cannot be subdued with mind through meditation or Buddha recitation, we should move to the next step by visualizing principles. Whenever afflictions of greed develops, we should visualize the principles of impurity, suffering, impermanence and no-self. When anger arises, we should visualize the principles of compassion, forgiveness and emptiness of all dharmas. Practitioners of mindfulness can also subdue afflictions with phenomena. When meditation, Buddha recitation and Noumenon don't work for someone with heavy karma, leaving phenomena (external form/leaving the scene) can be used. That is to say to leave the scene. When we know that anger or quarrel is about to burst out, we can leave the scene and slowly sip a glass of water to cool ourselves down. Practitioners of mindfulness can also subdue afflictions with repentance and recitation sutras, mantras, or reciting the noble name of Amitabha Buddha.

115. Thiền và Nhẫn Nhục

Nhẫn nhục là một trong những phẩm chất quan trọng nhất trong xã hội hôm nay. Theo Phật giáo, nếu không có khả năng nhẫn nhục và chịu đựng thì không thể nào tu đạo được. Đức Thích Ca Mâu Ni Phật có tất cả những đức hạnh và thành Phật do sự kiên trì tu tập của Ngài. Tiểu sử của Ngài mà ta đọc được bất cứ ở đâu hay trong kinh điển, chưa có chỗ nào ghi rằng Đức Phật đã từng giận dữ. Dù Ngài bị ngược đãi nặng nề hay dù các đệ tử Ngài nhẫn tâm chống Ngài và bỏ đi, Ngài vẫn luôn luôn có thái độ cảm thông và từ bi. Là đệ tử của Ngài, chúng ta phải nên luôn nhớ rằng: “Không có hành động nào làm cho Đức Phật thất vọng hơn là khi chúng ta trở nên giận dữ về điều gì và trách mắng hay đổ thừa cho người khác vì sự sai lầm của chính chúng ta.” Nếu chúng ta muốn tu các pháp môn Thiền Định, Niệm Phật hay Niệm Hồng Danh Đức Quán Thế Âm, vân vân, chỉ cần có lòng nhẫn nhục là mình sẽ thành tựu. Nếu không có lòng nhẫn nhục thì pháp môn nào chúng ta cũng chẳng thể tu tập được. Nếu thiếu lòng nhẫn nại thì luôn luôn cảm thấy thế này là không đúng, thế kia là không phải, việc gì cũng không vừa ý; như vậy thì còn tu hành gì được nữa. Tóm lại, một khi chúng ta kiên nhẫn theo sự tu tập của Bồ Tát, chúng ta không còn trở nên giận dữ hay trách mắng kẻ khác hay đối với mọi sự mọi vật trong vũ trụ. Chúng ta có thể than phiền về thời tiết khi trời mưa trời nắng và cần nhẫn về bụi bặm khi chúng ta gặp buổi đẹp trời. Tuy nhiên, nhờ nhẫn nhục, chúng ta sẽ có được một tâm trí bình lặng thanh thản, lúc đó chúng ta sẽ biết ơn cả mưa lẫn nắng. Rồi thì lòng chúng ta sẽ trở nên tự tại với mọi thay đổi trong mọi hoàn cảnh của chúng ta.

“Ksanti” là thuật ngữ Bắc Phạn chỉ “thái độ nhẫn nhục,” hay “an nhẫn,” một trong lục ba La Mật. Trong Phật giáo Đại Thừa, nhẫn là ba la mật thứ ba mà một vị Bồ Tát phải tu tập trên đường đi đến Phật quả. “Ksanti” có nghĩa là nhẫn nại chịu đựng. Kshanti thường được dịch là “sự kiên nhẫn,” hay “sự cam chịu,” hay “sự khiêm tốn,” khi nó là một trong lục độ ba la mật. Nhưng khi nó xuất hiện trong sự nối kết với pháp bất sinh thì nên dịch là “sự chấp nhận,” hay “sự nhận chịu,” hay “sự quy phục.” Theo A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, “Kshanti” có nghĩa ngược với Jnana. Kshanti không phải là cái biết chắc chắn như Jnana, vì trong Kshanti sự nghi ngờ chưa được hoàn toàn nhổ bật gốc rễ. Nhẫn là một đức tánh quan trọng đặc biệt trong Phật giáo. Nhẫn nhục là một trong những đức tánh của người tu Phật. Kiên nhẫn là một trạng thái tĩnh lặng cùng với nghị lực nội tại giúp chúng ta có những hành động trong sáng khi lâm vào bất cứ hoàn cảnh khó khăn nào. Đức Phật thường dạy tứ chúng rằng: “Nếu các ông chà xát hai mảnh cây vào nhau để lấy lửa, nhưng trước khi có lửa, các ông đã ngừng để làm việc khác, sau đó dù có cọ tiếp rồi lại ngừng giữa chừng thì cũng hoài công phí sức. Người tu cũng vậy, nếu chỉ tu vào những ngày an cư kiết hạ hay những ngày cuối tuần, còn những ngày khác thì không tu, chẳng bao giờ có thể đạt được kết quả lâu dài. Nhẫn nhục có thể là kham nhẫn sự lăng nhục. Nhẫn nhục có thể là thân nhẫn hay pháp nhẫn, hay nhẫn nhục hoàn cảnh ngang trái. Nhẫn nại là pháp tối yếu. Chúng ta phải nhẫn được những việc khó nhẫn. Thí dụ như chúng ta không thích bị chửi rủa, nhưng có ai đó mắng chửi chúng ta, chúng ta hãy vui vẻ nhẫn nhịn. Tuy chúng ta không thích bị đánh đập, nhưng hễ có ai đó đánh đập chúng ta, chúng ta hãy vui vẻ chịu đựng. Không ai trong chúng ta muốn chết vì mạng sống quý báu vô cùng. Tuy nhiên, có ai muốn giết chúng ta, chúng ta hãy xem như người ấy giải thoát nghiệp chướng đời này cho chúng ta. Người ấy đích thực là thiện tri thức

của mình. Có khi người ta nhẫn vì muốn kiên trì đạo lý. Người tu thiền phải ngồi cho tới khi đại định. Người tu niệm Phật phải nhớ lúc nào cũng chỉ niệm một câu “Nam Mô A Di Đà Phật”, không được ngừng nghỉ. Dù nắng hay dù mưa cũng niệm một câu này mà thôi.

Nhẫn có nhiều loại: nhẫn bất tùy ác thú, hay nhẫn nhục bảo đảm không bị rơi vào những đường dữ; hoặc nhẫn điều, thí dụ như lấy cái tâm nhẫn (kiên nhẫn, kiên trì, nhẫn nhục) để điều khiển hay chế ngự sự tức giận; hoặc nhẫn độ, nơi mà chúng sanh có thể kham nhẫn hay thế giới Ta Bà; hoặc nhẫn gia hạnh, hay sự nhẫn nhục trong việc trì giới, một trong tứ gia hạnh của Tiểu và Đại Thừa; hoặc sinh Nhẫn, hay sự chịu đựng mọi lăng nhục như tức giận, chửi bới, đánh đập của loài hữu tình; hay pháp nhẫn, hay sự chịu đựng những họa hại không do loài hữu tình gây ra cho mình, như chịu đựng sự nóng lạnh, mưa gió, đói khát, già bệnh, vân vân. Nhẫn bao gồm thân nhẫn, hay nhẫn nhục nơi thân; khẩu nhẫn: Nhẫn nhục nơi miệng; ý nhẫn, hay nhẫn nhục nơi ý. Chúng ta chỉ có thể đo lường đạo lực và sự nhẫn nhục thân tâm khi chúng ta bị khinh hủy, chưởi mắng, vu oan giá họa, cũng như mọi chướng ngại khác. Theo Tiểu Thừa Hữu Bộ thì “nhẫn” là nhân, còn “trí” là quả. Theo Đại Thừa thì “nhẫn” và “trí” không khác nhau, dù nhẫn có trước trí (tuệ tâm an trụ ở pháp gọi là nhẫn, đối cảnh quyết đoán gọi là trí; hay nhẫn là không chướng ngại, còn trí là giải thoát).

Người tu tập tỉnh thức nên tu tập tất cả những loại nhẫn, từ âm hưởng nhẫn, tức là nhẫn vào những âm thanh tiếng vọng vì nhận thức rằng chúng không thực; bất khởi pháp nhẫn, hay vô sinh khởi pháp nhẫn, tức là nhẫn đạt được qua hiểu biết rằng tất cả mọi hiện tượng đều không sanh. Sự hiểu biết về tánh không và vô sanh của chư Bồ Tát, những vị đã đạt được Bát Địa hay Bất Thối Địa. Giai đoạn thiền định kham nhẫn, trong giai đoạn này sự trở dậy về ảo tưởng hiện tượng đều chấm dứt nhờ bước được vào thực chứng tánh không của vạn pháp. Đây là nhận ra rằng không có cái gì đã được sinh ra hay được tạo ra trong thế giới này, rằng khi các sự vật được thấy đúng như thực từ quan điểm của cái trí tuyệt đối, thì chúng chính là Niết Bàn, là không bị ảnh hưởng bởi sinh diệt chút nào cả. Khi người ta đạt đến “Bất Khởi Pháp Nhẫn” thì người ta thể chứng cái chân lý tối hậu của Phật giáo; chánh tín nhẫn, hay là khả năng nhẫn nhục và dùng chánh tín để triệt tiêu si mê và đi đến chứng ngộ Trung Đạo (những bậc trong mười địa hay những đức tính của một vị Phật hay Bồ Tát); chúng sanh nhẫn, hay nhẫn nại các sự náo hại của chúng sanh, như căm thù hay lợi dụng; diệt pháp trí nhẫn, hay diệt pháp nhẫn hay nhẫn nhục đạt được nhờ có Diệt Pháp Trí (nhờ Diệt Pháp Trí mà sanh ra loại nhẫn nhục có thể đoạn trừ dục vọng và luân hồi sanh tử); nại oán hại nhẫn, hay sự nhẫn nhục trước những oán hận và gây tổn hại cho chính mình; thọ khổ nhẫn, hay an thọ khổ nhẫn hay nhẫn nhục trước khổ đau. Hành giả tu tập tỉnh thức phải nhẫn nhục cả thân lẫn tâm. Chúng ta chỉ có thể đo lường đạo lực và sự nhẫn nhục thân tâm khi chúng ta bị khinh hủy, chưởi mắng, vu oan giá họa, cũng như mọi chướng ngại khác. Nếu muốn thành tựu quả vị Bồ Tát, chúng ta phải thực hành thân nhẫn ý nhẫn và ngay cả nhẫn nhục trong thiền định.

Chúng ta, những người tu tập tỉnh thức, không bao giờ bực tức đối với người làm tổn hại mình. Loại kiên nhẫn này giúp chúng ta giữ được tâm trong sáng và điềm tĩnh dù cho người khác có đối xử với ta như thế nào đi nữa. Thường thì chúng ta hay trách móc khi chúng ta bị người khác làm hại. Trạng thái khó chịu ấy có khi là cảm giác tự tử thân hay bị buồn khổ, chúng ta hay trách cứ người khác tại sao đối xử với mình tệ như vậy. Có khi trạng thái khó chịu ấy biến thành giận dữ khiến chúng ta sanh tâm muốn trả thù để làm hại người khác. Chúng ta phải luôn nhớ rằng nếu chúng ta muốn người khác khoan dung độ lượng cho những khuyết điểm của mình thì người ấy cũng muốn chúng ta hỷ xả và khoan dung, đừng để lòng

những lời nói hay hành động mà người ấy đã nói lỡ hay làm lỡ khi mất tự chủ. Chúng ta, những người tu tập tỉnh thức, luôn cố gắng chuyển hóa những rắc rối và khổ đau bằng một thái độ tích cực. Tâm kiên nhẫn trước những rắc rối và khổ đau giúp chúng ta chuyển hóa những tình thế khổ sở như bệnh hoạn và nghèo túng thành những pháp hỗ trợ cho việc tu tập của ta. Thay vì chán nản hay tức giận khi rơi vào khổ nạn thì chúng ta lại học hỏi được nhiều điều và đối mặt với cảnh khổ ấy một cách can đảm. Chúng ta, những người tu tập tỉnh thức, luôn cố gắng chịu đựng những khó khăn khi tu tập Chánh pháp. Chịu đựng những khó khăn khiến cho chúng ta phát triển lòng bi mẫn đối với những người lâm vào tình cảnh tương tự. Tâm kiên mạn giảm xuống thì chúng ta sẽ hiểu rõ hơn về luật nhân quả và sẽ không còn trây lười trong việc giúp đỡ người khác đồng cảnh ngộ. Kiên nhẫn là một phẩm chất cần thiết cho việc tu tập. Đôi khi chúng ta cảm thấy khó khăn trong việc thông hiểu lời Phật dạy trong việc chế ngự tâm thức hay trong việc kỷ luật bản thân. Chính tâm kiên nhẫn giúp ta vượt qua những khó khăn trên và chiến đấu với những tâm thái xấu ác của chính mình. Thay vì mong đợi kết quả tức thì từ sự tu tập ngăn ngừa kiên nhẫn giúp chúng ta giữ tâm tu tập liên tục trong một thời gian dài. Ngoài ra, người tu tập tỉnh thức nên tu tính nhẫn hay kiên trì an trụ trong niềm tin tu tập thiền định; tin nơi chân lý và đạt được tín nhẫn; phải luôn có pháp nhẫn, tức là chấp nhận và 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. Sự nhẫn nại này đạt được qua tu tập tỉnh thức có khả năng giúp ta vượt thoát ảo vọng. Cũng là khả năng kham nhẫn những khó khăn bên ngoài.

Người tu tập tỉnh thức dùng pháp tu nhẫn để đoạn trừ kiến hoặc trong tam giới và đạt đến trí huệ Bát Nhã trên đường tu tập giải thoát. Pháp tu nhẫn thứ nhất là khổ pháp nhẫn. Đây là một trong tám loại nhẫn nhục hay sức nhẫn nhục trong dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Bát nhẫn được dùng để đoạn trừ kiến hoặc trong tam giới và đạt đến tám loại trí huệ Bát Nhã. Pháp tu nhẫn thứ nhì là tập pháp nhẫn. Đây là một trong tám loại nhẫn nhục hay sức nhẫn nhục trong dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Bát nhẫn được dùng để đoạn trừ kiến hoặc trong tam giới và đạt đến tám loại trí huệ Bát Nhã. Pháp tu nhẫn thứ ba là diệt pháp nhẫn. Đây là một trong tám loại nhẫn nhục hay sức nhẫn nhục trong dục giới, sắc giới và vô sắc giới. Bát nhẫn được dùng để đoạn trừ kiến hoặc trong tam giới và đạt đến tám loại trí huệ Bát Nhã. Pháp tu nhẫn thứ tư là đạo pháp nhẫn, tức là pháp tu diệt khổ.

Bên cạnh đó, người tu tập tỉnh thức phải luôn tu tập Nhẫn nhục Ba La Mật. Nhẫn nhục Ba la mật là Ba La Mật thứ ba trong Lục Ba La Mật. Nhẫn nhục Ba La Mật là nhẫn nhục những gì khó nhẫn, nhẫn sự mạ lỵ mà không hề oán hận. Nhẫn nhục Ba la mật còn là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta có thể xa rời được sân hận, ngã mạn cống cao, nịnh hót, và ngu xuẩn, và cũng nhờ nhẫn nhục Ba la mật mà chúng ta có thể dạy dỗ và hướng chúng sanh với những tật xấu kể trên. Có những vị Bồ Tát xuất gia, sống đời không nhà, trở thành Tỳ Kheo, sống trong rừng núi cô tịch... Dầu bị kẻ xấu ác đánh đập hay trách mắng họ cũng chịu đựng một cách nhẫn nhục. Dù bị thú dữ cắn hại họ cũng nhẫn nhịn chứ không sợ hãi và tâm của họ lúc nào cũng bình thản và không bị xao động. Trong khi tu tập nhẫn nhục, Bồ Tát nhẫn chịu không giận dữ trước các lời phê bình, chỉ trích và hăm dọa của các Tỳ Kheo kiêu mạn như trong Kinh Kim Cang, Đức Phật đã bảo ông Tu Bồ Đề: “Này Tu Bồ Đề! Như Lai nói nhẫn nhục ba la mật không phải là nhẫn nhục ba la mật. Vì cớ sao? Này Tu Bồ Đề như thuở xưa, Ta bị vua Ca Lợi cắt đứt thân thể, khi ấy Ta không có tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả. Vì cớ sao? Ta thuở xưa, thân thể bị cắt

ra từng phần, nếu còn tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả thì Ta sẽ sanh tâm sân hận. Nay Tu Bồ Đề! Lại nhớ thuở quá khứ năm trăm đời, Ta làm tiên nhân nhần nhục, vào lúc ấy Ta cũng không có tướng ngã, tướng nhân, tướng chúng sanh, tướng thọ giả. Thế nên, Tu Bồ Đề! Bồ Tát nên lìa tất cả tướng mà phát tâm vô thượng chánh đẳng chánh giác, chẳng nên trụ sắc sanh tâm, chẳng nên trụ thanh hương vị xúc pháp sanh tâm, nên sanh tâm không chỗ trụ. Nếu tâm có trụ ắt là không phải trụ. Thế nên Như Lai nói tâm Bồ Tát nên không trụ sắc mà bố thí. Nay Tu Bồ Đề! Bồ Tát vì lợi ích của tất cả chúng sanh nên như thế mà bố thí. Như Lai nói tất cả các tướng tức không phải tướng. Lại nói tất cả chúng sanh tức không phải chúng sanh.”

Người tu tập tỉnh thức nên luôn nhớ rằng kham nhẫn và điều hòa là hai điều căn bản trong sự tu tập của chúng ta. Bắt đầu việc thực hành, muốn huấn luyện tâm chúng ta phải tự kèm chế chính mình. Người tu Phật phải tiết chế thức ăn, y phục, chỗ ở, vân vân, chỉ giữ những nhu cầu căn bản để cắt đứt tham ái. Người tu Phật phải luôn duy trì chánh niệm trong mọi tư thế, mọi hoạt động sẽ làm cho tâm an tịnh và trong sáng. Nhưng sự an tịnh này không phải là mục tiêu cuối cùng của hành giả. Vắng lặng và an tịnh chỉ giúp cho tâm an nghỉ tạm thời, cũng như ăn uống chỉ tạm thời giải quyết cơn đói, chứ đời sống chúng ta không phải chỉ có chuyện ăn với uống. Chúng ta phải dùng tâm tỉnh lặng của mình để nhìn sự vật dưới một ánh sáng mới, ánh sáng của trí tuệ. Khi tâm đã vững chắc trong trí tuệ, chúng ta không còn bị dính mắc vào những tiêu chuẩn tốt xấu của thế tục, và không còn bị chi phối bởi những điều kiện bên ngoài nữa. Với trí tuệ thì chất thừa thải như phân sẽ trở thành chất phân bón, tất cả kinh nghiệm của chúng ta trở thành nguồn trí tuệ sáng suốt. Bình thường, chúng ta muốn được người khen ngợi và ghét khi bị chỉ trích, nhưng khi nhìn với một cái tâm sáng suốt, chúng ta sẽ thấy khen tặng và chỉ trích đều trống rỗng như nhau. Vậy chúng ta hãy để mọi sự trôi qua một cách tự nhiên để tìm thấy sự an bình tĩnh lặng trong tâm. Suốt thời gian hành thiền chúng ta phải tỉnh giác, chánh niệm vào hơi thở. Nếu chúng ta có cảm giác khó chịu ở ngực, hãy để ra vài phút thở thật sâu. Nếu bị phóng tâm chỉ cần theo dõi hơi thở và để cho tâm muốn đi đâu thì đi, nó sẽ không đi đâu hết. Chúng ta có thể thay đổi tư thế sau một thời gian tọa thiền, nhưng đừng để sự bất an hay khó chịu chi phối tâm mình. Nhiều lúc sự kiên trì chịu đựng đem lại kết quả tốt. Chẳng hạn như khi cảm thấy nóng, chân đau, không thể định tâm được, hãy quán vạn hữu và chính thân này dưới ánh sáng vô thường, khổ và vô ngã, hãy ngồi yên đừng nhúc nhích. Cảm giác đau đớn sẽ lên đến tột điểm, sau đó là sự tỉnh lặng và mát mẻ. Đừng bận tâm vào chuyện giải thoát. Khi trồng cây, chúng ta chỉ cần trồng cây xuống, tưới nước, bón phân. Nếu mọi chuyện được thực hiện đầy đủ thì đương nhiên cây sẽ lớn lên tự nhiên. Bao lâu cây sẽ lớn, điều đó vượt khỏi tầm kiểm soát của chúng ta. Lúc đầu thì kham nhẫn và kiên trì là hai yếu tố cần thiết, nhưng sau đó niềm tin và quyết tâm sẽ khởi sinh. Lúc bấy giờ chúng ta sẽ thấy giá trị của việc thực hành. Chúng ta sẽ không còn thích quần tụ với bạn bè nữa, mà chỉ thích ở nơi vắng vẻ yên tĩnh một mình để thiền tập. Hãy tỉnh giác trong mọi việc mà chúng ta đang làm, thì tự nhiên bình an và tĩnh lặng sẽ theo sau.

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Voi xuất trận nhần chịu cung tên như thế nào, ta đây thường nhần chịu mọi điều phỉ báng như thế ấy. Thật vậy, đời rất lắm người phá giới (thường ghét kẻ tu hành) (320). Luyện được voi để đem dự hội, luyện được voi để cho vua cỡi là giỏi, nhưng nếu luyện được lòng ẩn nhẫn trước sự chê bai, mới là người có tài điều luyện hơn cả mọi người (321). Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 15, có một vị sa Môn hỏi Phật, “Điều gì là thiện? Điều gì là lớn nhất?” Đức Phật dạy: “Thực hành Chánh

Đạo, giữ sự chân thật là thiện. Chí nguyện hợp với Đạo là lớn nhất.” “Điều gì là mạnh nhất? Điều gì là sáng nhất?” Đức Phật dạy: “Nhẫn nhục là mạnh nhất vì không chứa ác tâm nên tăng sự an ổn. Nhẫn nhục là không ác, tất được mọi người tôn kính. Tâm ô nhiễm đã được đoạn tận không còn dấu vết gọi là sáng nhất, nghĩa là tất cả sự vật trong mười phương, từ vô thủy vẫn đến hôm nay, không vật gì là không thấy, không vật gì là không biết, không vật gì là không nghe, đạt được nhất thiết trí, như vậy được gọi là sáng nhất.”

115. Zen and Endurance

Endurance is one of the most important qualities in nowadays society. If we do not have the ability to endure, we cannot cultivate the Way. Sakyamuni Buddha was endowed with all the virtues and became the Buddha through his constant practice. No matter what biography of Sakyamuni Buddha we read or which of the sutras, we find that nowhere is it recorded that the Buddha ever became angry. However severely he was persecuted and however coldly his disciples turned against him and departed from him, he was always sympathetic and compassionate. As Buddhists, we should always remember that: “No action that makes Sakyamuni Buddha more disappointed than when we become angry about something and we reproach others or when we blame others for our own wrongs.” It does not really matter whether you sit in meditation or recite the Buddha’s name or recite the name of Bodhisattva Kuan-Shi-Yin, we need to have patience before we can succeed. If we lack patience, then we will never be able to cultivate any Dharma-door successfully. If we do not have patience we always feel that everything is wrong and bad. Nothing ever suit us. In short, if we are able to practice the “endurance” of the Bodhisattvas, we cease to become angry or reproachful toward others, or toward anything in the universe. We are apt to complain about the weather when it rains or when it shines, and to grumble about the dust when we have a day with fine weather. However, when through “endurance” we attain a calm and untroubled mind, we become thankful for both the rain and the sun. Then our minds become free from changes in our circumstances.

“Ksanti” is a Sanskrit term for an “attitude of forbearance,” one of the six paramitas. In Mahayana it is the third of the “perfection” that a Bodhisattva cultivates on the path to Buddhahood. Kshanti generally translated “patience,” or “resignation,” or “humility,” when it is one of the six Paramitas. But when it occurs in connection with the dharma that is unborn, it would be rather translated “acceptance,” or “recognition,” or “submission.” In the Abhidharmakosa, Kshanti is used in a way contrasted to Jnana. Kshanti is not knowledge of certainty which Jnana is, for in Kshanti doubt has not yet been entirely uprooted. Endurance is an especially important quality in Buddhism. Patience is one of the most attributes of a Buddhist practitioner. Patience is inner calm and strength that enables us to act clearly in any difficult situation. The Buddha always teaches his disciples: “If you try to rub two pieces of wood together to get fire, but before fire is produced, you stop to do something else, only to resume later, you would never obtain fire. Likewise, a person who cultivates sporadically, e.g., during retreats or on weekends, but neglects daily practice, can never achieve lasting results. Endurance can be digesting or suffering an insult. Endurance can be endurance of human assaults and insults, or endurance of the assaults of nature, heat, cold, etc., or endurance in adverse circumstances. Patience is of utmost importance. We must endure the

things that we ordinarily find unendurable. For instance, maybe we do not want to put up with a scolding, but if someone scold us, we should be happy about it. Perhaps we do not want to be beaten, but if someone beats us, we should be even happier. Perhaps we do not wish to die, because life is very precious. However, if someone wants to kill us, we should think thus: “This death can deliver us from the karmic obstacles of this life. He is truly our wise teacher.” Sometimes, people endure in the religious state. Zen practitioner should sit in meditation until obtaining great samadhi. A person who cultivates the Dharma-door of reciting the Buddha’s name, he should be constantly mindful of the phrase “Namo Amitabha Buddha,” and never stop reciting it. Rain or shine, he should always recite the same phrase.

There are many different kinds of endurance: the stage of patience ensures that there will be no falling into the lower paths of transmigration; or patiently to harmonize, i.e. the patient heart tempers and subdues anger and hatred; or endurance this Saha World; or insult originating from men such as abuse or hatred; or distress arising from natural causes such as heat, cold, age, sickness, etc. Endurance includes patience or forbearance of the body; patience or forbearance of the mouth. Uttering no rebuke under insult or persecution; and patience or forbearance of the mind. We can only measure our level of attainment and patience of the body and mind when we are contempt, slandered, under calamities, under injustice and all other obstacles. In the Hinayana, patience is cause, wisdom effect. In Mahayana, the two are merged, though patience precedes wisdom.

Practitioners of mindfulness should cultivate all kinds of endurance, from the ksanti in sound, or sound and echo perseverance, the patience which realizes that all is as unreal as sound and echo; anutpattikadharmakshanti, or realization of the Dharma of non-appearance. Calm rest, as a Bodhisattva, in the assurance of no rebirth. The stage of endurance, or patient meditation, that has reached the state where phenomenal illusion ceases to arise, through entry into the realization of the Void, or noumenal of all things. This is the recognition that nothing has been born or created in this world, that when things are seen from the point of view of absolute knowledge, they are Nirvana themselves, are not at all subject to birth and death. When one gains “Anutpattikadharmakshanti”, one has realized the ultimate truth of Buddhism; right patience, or the ability to bear patience and to use right faith to eliminate all illusion in order to realize the Middle Path (those who are in the ten stages or characteristics of a Buddha, i.e. Bodhisattvas); patience towards all living beings under all circumstances. Patience of human assaults and insults, i.e., hatred, or abuse; patience associated with wisdom, one of the eight kinds of endurance, the endurance and patience associated with the knowledge or wisdom of the dogma of extinction of passion and reincarnation; patience which endures enmity and injury; patience under suffering. Practitioners of mindfulness should have patience of both the body and mind, or forbearance in both the body and the mind. We can only measure our level of attainment and patience of the body and mind when we are contempt, slandered, under calamities, under injustice and all other obstacles. If we want to accomplish the Bodhisattvahood, we should always be forbearing in both the body and the mind; and even the patience and perseverance in meditation.

We, practitioners of mindfulness never get upset with those who harm us. This type of patience enables us to be clear-minded and calm no matter how others treat us. We usually blame the other person and become agitated when we receive harm. Sometimes our agitation takes the form of self-pity and depression, and we usually complain about how badly others

treat us. Other times, it becomes anger and we retaliate by harming the other person. We should always remember that if we want other people to forgive our shortcomings, other people do wish us to be tolerant too, and not to take what they say and do to heart when their emotions get out of control. We, practitioners of mindfulness always try to transcend problems and pain with a positive attitude. The patience to transcend problems enables us to transform painful situations, such as sickness and poverty, into supports for our Dharma practice. Rather than becoming depressed or angry when we're plagued with difficulties, we'll learn from these experiences and face them with courage. We, practitioners of mindfulness always try to endure difficulties encountered in Dharma practice. Enduring difficulties makes us more compassionate toward those in similar situations. Our pride is deflated, our understanding of cause and effect increases, and we won't be lazy to help someone in need. Patience is a necessary quality when practicing Dharma. Sometimes it's difficult to understand the teachings of the Buddha, to control our minds, or to discipline ourselves. Patience helps us overcome this and to wrestle with our unruly minds. Rather than expecting instant results from practicing briefly, we'll have the patience to cultivate our minds continuously in a long period of time. Furthermore, practitioners of mindfulness should cultivate patience in the faith meditation practice; believe in the Truth and attain the patient faith; always possess dharmakshanti, or the 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. This kind of patience attained through cultivation of mindfulness which can help us overcome illusion. Also, ability to bear patiently external hardships.

Practitioners of mindfulness utilize the cultivation of endurance to cease false or perplexed views in trailokya and acquire prajna or wisdom on the path of liberation. The first endurance is the patience of suffering. This is one of the eight ksanti or powers of patient endurance, in the desire realm and the two realms above it. The eight powers of endurance are used to cease false or perplexed views in trailokya and acquire eight kinds of prajna or wisdom. The second endurance is the patience of the cause of suffering. Endurance or patience of the cause of suffering. This is one of the eight ksanti or powers of patient endurance, in the desire realm and the two realms above it. The eight powers of endurance are used to cease false or perplexed views in trailokya and acquire eight kinds of prajna or wisdom. The third endurance is the patience of the elimination of suffering. This is one of the eight ksanti or powers of patient endurance, in the desire realm and the two realms above it. The eight powers of endurance are used to cease false or perplexed views in trailokya and acquire eight kinds of prajna or wisdom. The fourth endurance is the patience of cultivation of the Path of elimination of suffering.

Besides, practitioners of mindfulness should always practice endurance-paramita. Endurance-paramita, or forbearance paramita, patience paramita, or ksanti-paramita is the third of the six paramitas. It means to bear insult and distress without resentment, It is also a gate of Dharma-illumination; for with it, we abandon all anger, arrogance, flattery, and foolery, and we teach and guide living beings who have such vices. There are Bodhisattvas who have left home to become Bhiksus and dwell deep in the forest or in mountain caves. Evil people may strike or rebuke them, the Bodhisattvas must endure patiently. When evil beasts bite them, they must also be patient and not become frightened, their minds must

always remain calm and unperturbed. In cultivating patience, Bodhisattvas calmly endure the abuse, criticism and threat from proud monks. They endure all this without getting angry. They are able to bear all this because they seek the Buddha Way as in Vajraccedika Prajna Paramita Sutra, the Buddha told Subhuti: "Subhuti, the Tathagata speaks of the perfection of patience which is not but is called the perfection of patience. Why? Because Subhuti, in a past, when my body was mutilated by Kaliraja, I had at that time no notion of an ego, no notion of a personality, no notion of a being and a life, I would have been stirred by feelings of anger and hatred. Subhuti, I also remember that in the past, during my former five hundred lives, I was a Ksanti and held no conception of an ego, no conception of a personality, no conception of a being and a life. Therefore, Subhuti, Bodhisattvas should forsake all conceptions of form and resolve to develop the Supreme Enlightenment Mind. Their minds should not abide in form, sound, smell, taste, touch and dharma. Their minds should always abide nowhere. If mind abides somewhere it should be in falsehood. This is why the Buddha says Bodhisattvas' minds should not abide in form when practicing charity. Subhuti, all Bodhisattvas should thus make offering for the welfare of all living beings. The Tathagata speaks of forms which are not forms and of living beings who are not living beings."

Practitioners of mindfulness should always remember that endurance and moderation are the foundation, the beginning of our practice. To start we simply follow the practice and schedule set up by ourself or in a retreat or monastery. Those who practice Buddhist teachings should limit themselves in regard to food, robes, and living quarters, to bring them down to bare essentials, to cut away infatuation. These practices are the basis for concentration. Constant mindfulness in all postures and activities will make the mind calm and clear. But this calm is not the end point of practice. Tranquil states give the mind a temporary rest, as eating will temporarily remove hunger, but that is not all there is to life. We must use the calm mind to see things in a new light, the light of wisdom. When the mind becomes firm in this wisdom, we will not adhere to worldly standards of good and bad and will not be swayed by external conditions. With wisdom, dung can be used for fertilizer, all our experiences become sources of insight. Normally, we want praise and dislike criticism, but, seen with a clear mind, we see them as equally empty. Thus, we can let go of all these things and find peace. During the period of meditation, we should be mindful on our breathing. If we have uncomfortable feelings in the chest, just take some deep breaths. If the mind wanders, just hold our breath and let the mind go where it will, it will not go anywhere. You can change postures after an appropriate time, but do not let restlessness or feelings of discomfort bother us. Sometimes it is good just to sit on them. We feel hot, legs are painful, we are unable to concentrate, just contemplate all things in the light of impermanence, unsatisfactoriness and no-self, and just continue to sit still. The feelings will get more and more intense and then hit a breaking point, after which we will be calm and cool. Do not worry about enlightenment. When growing a tree, we plant it, fertilize it, keep the bugs away and if these things are done properly, the tree will naturally grow. How quickly it grows, however, is something beyond our control. At first, endurance and persistence are necessary, but after a time, faith and certainty arise. Then we see the value of practice and want to do it, at the same time, we want to avoid socializing and be by ourselves in quiet places for practicing meditation. Being aware of whatever we do, peace and calmness will follow naturally.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “As an elephant in the battlefield endures the arrows shot from a bow, I shall withstand abuse in the same manner. Truly, most common people are undisciplined (who are jealous of the disciplined) (Dharmapada 320). To lead a tamed elephant in battle is good. To tame an elephant for the king to ride it better. He who tames himself to endure harsh words patiently is the best among men (Dharmapada 321). According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 15, a Sramana asked the Buddha: “What is the greatest strength? What is the utmost brilliance?” The Buddha said: “Patience under insult is the greatest strength because those who are patient do not harbor hatred and they are increasingly peaceful and settled. Those who are patient are without evil and will certainly be honored among people. To put an end to the mind’s defilements so that it is pure and untainted is the utmost brilliance. When there is nothing in any of the ten directions throughout existence, from before the formation of heaven and earth, until this very day, that you do not see, know or hear, when all-wisdom is obtained (achieved), that can be called brilliance.”

116. Tiến Trình Đi Đến Chánh Định

Chánh định là tập trung tư tưởng đúng là tập trung vào việc từ bỏ những điều bất thiện và tập trung tinh thần được hoàn tất trong bốn giai đoạn thiền định. Chánh định còn có nghĩa là tập trung tư tưởng vào một vấn đề gì để thấy cho rõ ràng, đúng với chân lý, có lợi ích cho mình và cho người. Chánh định có nghĩa là chúng ta phải giữ cho tâm mình định tĩnh để thấy rõ bản chất thật của vạn hữu. Thực tập chánh định có thể làm cho chúng trở thành một con người hiểu biết và hạnh phúc hơn. Chánh định đòi hỏi hành giả phải tu tập những bước vừa kể trên. Trừ phi nào mình có chánh định, để tâm có thể an trụ nhất điểm mà không bị lôi cuốn hay làm cho lo ra bởi sự buông thả hay kích thích, chừng đó mình mới có thể đi vào thiền định đòi hỏi sự tập trung mãnh liệt. Tu tập Định trong Thiền hay tập chú tâm trong Thiền định. Trong khi hành thiền chúng ta thường nghĩ rằng sự ồn ào, tiếng xe chạy, tiếng người nói, hình ảnh bên ngoài là những chướng ngại đến quấy nhiễu chúng ta khiến chúng ta phóng tâm, trong khi chúng ta đang cần sự yên tĩnh. Kỳ thật, ai quấy nhiễu ai? Có lẽ chính chúng ta là người quấy nhiễu chúng. Xe cộ, âm thanh vẫn hoạt động theo đường lối tự nhiên của chúng. Chúng ta quấy nhiễu chúng bằng những ý tưởng sai lầm của chúng ta, cho rằng chúng ở ngoài chúng ta. Chúng ta cũng bị dính chặt vào ý tưởng muốn duy trì sự yên lặng, muốn không bị quấy nhiễu. Phải học để thấy rằng chẳng có cái gì quấy nhiễu chúng ta cả, mà chính chúng ta đã ra ngoài để quấy nhiễu chúng. Hãy nhìn cuộc đời như một tấm gương phản chiếu chúng ta. Khi tập được cách này thì chúng ta tiến bộ trong từng thời khắc, và mỗi kinh nghiệm của chúng ta đều làm hiển lộ chân lý và mang lại sự hiểu biết. Một cái tâm thiếu huấn luyện thường chứa đầy lo âu phiền muộn. Bởi thế chỉ một chút yên tĩnh do thiền đem lại cũng dễ khiến cho chúng ta dính mắc vào đó. Đó là sự hiểu biết sai lầm về sự an tịnh trong thiền. Có đôi lúc chúng ta nghĩ rằng mình đã tận diệt được tham sân si, nhưng sau đó chúng ta lại thấy bị chúng tràn ngập. Thật vậy, tham đắm vào sự an tịnh còn tệ hơn là dính mắc vào sự dao động. Bởi vì khi dao động, ít ra chúng ta còn muốn thoát ra khỏi chúng; trong khi đó chúng ta rất hài lòng lưu giữ sự an tịnh và mong muốn được ở mãi trong đó. Đó chính là lý do khiến chúng ta không thể tiến xa hơn trong hành thiền. Vì vậy, khi đạt được hỷ lạc,

bạn hãy tự nhiên, đừng dính mắc vào chúng. Dù hương vị của sự an tịnh có ngọt ngào đi nữa, chúng ta cũng phải nhìn chúng dưới ánh sáng của vô thường, khổ và vô ngã. hành thiền nhưng đừng mong cầu phải đạt được tâm định hay bất cứ mức độ tiến bộ nào. Chỉ cần biết tâm có an tịnh hay không an tịnh, và nếu có an tịnh thì mức độ của nó nhiều hay ít mà thôi. Làm được như vậy thì tâm của chúng ta sẽ tự động phát triển. Phải có sự chú tâm kiên cố thì trí tuệ mới phát sanh. Chú tâm như bật đèn và trí tuệ là ánh sáng phát sanh do sự bật đèn đó. Nếu không bật đèn thì đèn sẽ không sáng, nhưng không nên phí thì giờ với cái bật đèn. Cũng vậy định tâm chỉ là cái chén trống không, trí tuệ là thực phẩm đựng trong cái chén ấy. Đừng dính mắc vào đối tượng như dính mắc vào một loại chú thuật. Phải hiểu mục tiêu của nó. nếu chúng ta thấy niệm Phật khiến chúng ta dễ chú tâm thì niệm Phật, nhưng đừng nghĩ sai lầm rằng niệm Phật là cứu cánh trong việc tu hành.

Người tu Thiền nên có cái tâm định vững chắc không bị các pháp trần làm cho xao lãng. Chánh định là sự an định vững chắc của tâm có thể so sánh với ngọn đèn cháy sáng không dao động ở nơi kín gió. Chính sự tập trung đã làm cho tâm an trú và khiến cho nó không bị dao động, xáo trộn. Việc thực hành định tâm (samadhi) đúng đắn sẽ duy trì tâm và các tâm sở ở trạng thái quân bình. Hành giả có thể phải đương đầu với rất nhiều chướng ngại của tinh thần, nhưng với sự hỗ trợ của chánh tinh tấn và chánh niệm, tâm định vững vàng có khả năng đẩy lùi những chướng ngại, những tham dục đang khuấy động tâm của vị hành giả. Tâm định vững chắc không bị các pháp trần làm cho xao lãng, vì nó đã chế ngự được năm triền cái. Chánh Định là một trong ba phần học của Thiền Định (hai phần khác là Chánh Tinh Tấn và Chánh Niệm). Chánh định là tập trung tâm vào một đối tượng. Chánh định tiến bộ từ từ đến trạng thái tâm an trú nhờ vào Chánh Tinh Tấn và Chánh Niệm. Chánh định còn có thể giúp chúng ta tiến sâu vào sự nhất tâm cao hơn, hay những tầng thiền (sắc giới và vô sắc giới). Tu tập thiền định không chỉ giới hạn vào những lúc ngồi thiền sáng và chiều. Nếu mình nghĩ mình chỉ tu thiền vào những giờ ngồi thiền, còn lúc khác thì không, tức là tự mình đã phá hủy cuộc tu của chính mình. Tu tập, như là tu tập thiền định phải được áp dụng cho mọi lúc, mọi hoàn cảnh, trong khi đi, đứng, nằm, ngồi, nói chuyện, hay ăn uống. Chúng ta phải khéo biết tập trung chánh niệm cho mọi đối tượng, mọi tâm trạng, và trong mọi hoàn cảnh. Người tu thiền chơn thuần luôn biết sống trọn vẹn từng giây, từng phút trong hiện tại. Lúc đầu chúng ta còn phải theo dõi mọi cử động một cách thật chậm chạp, từng bước chân, từng hơi thở... Tuy nhiên, sau một lúc tu tập thiền định, khi tâm đã được huấn luyện tỉnh thức một cách thuần thực, chánh niệm sẽ tăng trưởng một cách tự nhiên. Lúc ấy, thông qua chánh niệm mà không phải cố gắng, mọi sinh hoạt của chúng ta sẽ trở nên dễ dàng, đơn giản, và tự nhiên. Mục đích chính trong tu tập thiền quán là để phát triển chánh niệm và trí tuệ. Một khi chánh niệm đã được phát triển toàn vẹn, chúng ta sẽ có khả năng kinh nghiệm được sự việc xảy ra với một tâm tĩnh lặng, không sử dụng tư tưởng hay khái niệm. Nói cách khác, tâm chúng ta sẽ đi từ mức độ suy nghĩ với ý niệm lên mức độ trực nhận bằng kinh nghiệm. Muốn được như vậy, trước hết chúng ta phải tập trung tư tưởng để phát triển định lực, rồi sau đó mới dùng định lực để phát sinh trí tuệ. Công phu tu tập chánh niệm trong từng phút giây đòi hỏi một sự cố gắng luyện tập. Tuy nhiên, đây không phải là sự cố gắng để đạt được một mục đích nào trong tương lai. Đây là sự cố gắng ở đây, bây giờ là sống trong hiện tại, chú ý với một cái tâm bình thản trước những gì đang xảy ra trong giờ phút này. Nói gì thì nói, người tu thiền phải luôn cố gắng phát triển chánh niệm và tập trung tâm ý trong từng giây từng phút của cuộc sống.

Tu tập thiền định không chỉ giới hạn vào những lúc ngồi thiền sáng và chiều. Nếu mình nghĩ mình chỉ tu thiền vào những giờ ngồi thiền, còn lúc khác thì không, tức là tự mình đã phá hủy cuộc tu của chính mình. Tu tập, nhất là tu tập thiền định phải được áp dụng cho mọi lúc, mọi hoàn cảnh, trong khi đi, đứng, nằm, ngồi, nói chuyện, hay ăn uống. Chúng ta phải khéo biết tập trung chánh niệm cho mọi đối tượng, mọi tâm trạng, và trong mọi hoàn cảnh. Người tu thiền chơn thuần luôn biết sống trọn vẹn từng giây, từng phút trong hiện tại. Lúc đầu chúng ta còn phải theo dõi mọi cử động một cách thật chậm chạp, từng bước chân, từng hơi thở... Tuy nhiên, sau một lúc tu tập thiền định, khi tâm đã được huấn luyện tỉnh thức một cách thuần thực, chánh niệm sẽ tăng trưởng một cách tự nhiên. Lúc ấy, thông qua chánh niệm mà không phải cố gắng, mọi sinh hoạt của chúng ta sẽ trở nên dễ dàng, đơn giản, và tự nhiên. Mục đích chính trong tu tập thiền quán là để phát triển chánh niệm và trí tuệ. Một khi chánh niệm đã được phát triển toàn vẹn, chúng ta sẽ có khả năng kinh nghiệm được sự việc xảy ra với một tâm tĩnh lặng, không sử dụng tư tưởng hay khái niệm. Nói cách khác, tâm chúng ta sẽ đi từ mức độ suy nghĩ với ý niệm lên mức độ trực nhận bằng kinh nghiệm. Muốn được như vậy, trước hết chúng ta phải tập trung tư tưởng để phát triển định lực, rồi sau đó mới dùng định lực để phát sinh trí tuệ. Công phu tu tập chánh niệm trong từng phút giây đòi hỏi một sự cố gắng luyện tập. Tuy nhiên, đây không phải là sự cố gắng để đạt được một mục đích nào trong tương lai. Đây là sự cố gắng ở đây, bây giờ là sống trong hiện tại, chú ý với một cái tâm bình thản trước những gì đang xảy ra trong giờ phút này. Nói gì thì nói, người tu thiền phải luôn cố gắng phát triển chánh niệm và tập trung tâm ý trong từng giây từng phút của cuộc sống. Tiến phát triển chánh niệm và chánh định phải qua sáu giai đoạn. **Thứ nhất là “Hành Động một cách chậm rãi”**. Thói quen của chúng ta bấy lâu nay là làm việc gì cũng vội vã, đổ nhào tới giây phút tương lai, hay lao vào hoạt động kế tiếp, lúc nào chúng ta cũng ở trong trạng thái chuyển tiếp. Chúng ta nên cố gắng an trú trong giây phút hiện tại này. Không có gì đáng để cho chúng ta phải vội vã cả. Không có một nơi chốn nào để đi đến cả. Mục đích của chúng ta ở đây là tu tập khả năng ghi nhận những gì đang xảy ra trong giây phút hiện tại. Hãy luôn cố gắng giữ cho tâm mình thoải mái nung trong chánh niệm sắc bén. Làm được như vậy, tâm chúng ta sẽ dần dần thâm nhập vào những mức độ chánh niệm sâu sắc hơn. Sự tĩnh lặng và chậm rãi chẳng những chỉ giúp ích cho chính mình mà còn cho những người quanh mình nữa. **Thứ nhì là “Buông Xả”**. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng mọi hiện tượng trên cõi đời này đều chịu sự chi phối của những luật vô thường giống nhau. Mọi vật, hễ có sanh là có bản chất hoại diệt. Chẳng có gì đặc biệt để cho chúng ta luyến tiếc hay nắm bắt cả. Muốn được an lạc, chúng ta không có sự lựa chọn nào khác hơn là buông bỏ tất cả. Thiền giả nên cố gắng tu tập thiền định để kinh nghiệm được sự biến chuyển của định luật vô thường một cách sâu sắc. Mọi yếu tố của thân tâm chỉ tồn tại trong giây lát, sinh ra rồi diệt đi một cách liên tục. Hơi thở vào rồi ra, tư tưởng đến rồi đi, cảm giác có rồi không. Mọi hiện tượng đều luôn biến đổi và chuyển dịch không ngừng. Trong tiến trình vô thường, không có thứ gì được hưởng sự ngoại lệ cả. Một khi chúng ta thật sự hiểu được bản chất vô ngã của mọi vật, quan niệm của chúng ta về đời sống và thế giới chung quanh sẽ hoàn toàn thay đổi. Chỉ khi nào chúng ta trực nhận ra rằng chính con người chúng ta đang biến đổi trong từng giây phút, khi đó chúng ta sẽ có khả năng buông xả hết mọi ràng buộc và dính mắc để hòa hợp với thực tại. Nghĩa là chúng ta không còn chống cự, không còn nắm bắt, cũng không còn ôm giữ, lúc đó chúng ta mới thật sự hoàn toàn buông xả. **Thứ ba là “Quan Sát Khách Quan”**. Thế nào là quan sát khách quan? Quan sát khách quan là sự quan sát mà trong đó

không có ý niệm phê bình hay phân tích nội dung của sự quan sát. Hành giả chỉ nên quan sát sự sanh diệt của những hình ảnh. Khi nghe âm thanh, mình biết mình đang nghe, chứ không nên cố tìm hiểu nguyên nhân hay tạo nên một khái niệm nào hết. Khi ngửi được một mùi thơm hay hôi thúi, mình cũng chỉ biết mình đang ngửi, và trở về với hơi thở của mình. Đức Phật đã nhấn mạnh đến sự quan trọng của việc quan sát khách quan là một trong những điều tối quan trọng trong việc tu tập theo Phật pháp. Qua quan sát khách quan chúng ta nhận chân ra bộ mặt thật của khổ đau phiền não. Từ đó chúng ta mới có cơ hội tu tập để tận diệt hoàn toàn khổ đau và phiền não. Chính vì thế mà ở vào bất cứ thời điểm nào trong tiến trình tu tập, quan sát khách quan lúc nào cũng giữ vai trò chính yếu. **Thứ tư là “Sự Chú Ý Đơn Thuần”**. Hành giả tu thiền cố gắng tu tập thiền định để đạt được sự chú ý đơn thuần. Chú ý đơn thuần có nghĩa là nhìn sự vật như là nó hiện thực, nó là như vậy, không phê phán, không so sánh, không chọn lựa, hoặc không có bất cứ thành kiến nào của mình trên sự chú ý này. Sự chú ý đơn thuần còn là tập lắng nghe những gì đang xảy ra trong thân, tâm và thế giới chung quanh ta. Nói cách khác, thiền giả chơn thuần nên cố gắng tu tập thiền định đến chỗ đạt được sự tỉnh thức không lựa chọn và không can dự vào bất cứ thứ gì. Sự chú ý đơn thuần là một trong những phương cách hay nhất giúp ta sống trong tỉnh thức từng giây phút trong hiện tại. Tâm chúng ta thường hay phản ứng như bám víu vào những gì mình cảm thấy dễ chịu, và xua đuổi những gì mình khó chịu. Chính sự chú ý đơn thuần đã đem lại cho tâm chúng ta sự tỉnh lặng. Hành giả tu thiền phải cố gắng phát triển cho bằng được sự chú ý đơn thuần để kinh nghiệm được những cảm xúc, ý nghĩ của mình, hoàn cảnh và những người xung quanh mà không bị lôi cuốn hay sanh bất thiện cảm. Một khi chúng ta có được sự chú ý đơn thuần, chúng ta sẽ có khả năng kinh nghiệm được hoàn toàn những gì đang xảy ra với cái tâm tĩnh lặng và quân bình. Sự chú ý đơn thuần được phát triển bởi hai tâm hành, đó là tâm định và tâm chánh niệm. Tâm định tức là khả năng chú ý vào một đối tượng duy nhất; trong khi tâm chánh niệm là khả năng biết được những gì đang xảy ra trong hiện tại, không để cho tâm thức chìm trong quên lãng, cũng như giữ cho tâm luôn tập trung. **Thứ năm là “Quan Sát Những Tâm Sở Khởi Lên”**. Tâm tức là khả năng hiểu biết hay ý thức của mình về một đối tượng nào đó. Một số người cho rằng có một tâm thức từ lúc sanh ra cho đến lúc lìa đời. Ý niệm này dẫn tới cái chấp về một cái ngã, hay một cái tôi bất biến. Theo Phật giáo, không có một tâm thức duy nhất nào hiện diện quan sát vạn hữu từ đầu đến cuối, mà từng sát na có một tâm thức mới sanh lên rồi diệt đi. Cái thức dùng để nghe khác với cái thức dùng để thấy, hay để ngửi, để nếm, hay để suy nghĩ. Qua thiền tập, chúng ta sẽ thấy rằng trong chúng ta không có một cái ngã hay một quan sát viên nào cả, mà chỉ là một diễn biến liên tục thay đổi trong từng giây từng phút. Đó là lúc chúng ta phá vỡ cái ảo vọng về một ‘cái tôi’ thường hằng và có thật nào đó. Tâm sở là tính chất của tâm quyết định một phương thức để đối phó với các đối tượng. Mỗi khi trong ta có một tâm thức nào khởi lên là có nhiều tâm sở khác nhau cùng phát sanh theo rtrong lúc ấy. Tham, sân, si là ba tâm sở căn bản, là gốc rễ của những hành động bất thiện. Tất cả mọi hành động xấu ác đều được xúi giục bởi một trong ba tâm sở bất thiện này. Khi tâm tham khởi lên trong ta, nó xúi ta chiếm hữu, gom góp, bám víu, và theo đuổi bất cứ chuyện gì chúng ta muốn. Đó là tính cách tự nhiên của tâm tham, chứ không có người tham, không có một cái ngã, hay cái tôi nào đứng phía sau sự tham lam này cả. Đây chỉ là cái tâm sở đang trong tiến trình làm việc của nó mà thôi. Tâm sở sân hận cũng vận hành như vậy. Tâm sở sân hận có đặc tánh tự nhiên là thù ghét, chối bỏ đối tượng. Sự ghét bỏ, ác ý, khó chịu, vân vân chỉ là những trạng thái của tâm sở sân hận mà thôi. Lòng

sân hận không phải là ‘tôi’, không phải là cái ‘ngã’, không phải là của tôi; nó không thường hằng, mà chỉ là một thứ tâm sở khởi lên rồi diệt đi mà thôi. Si mê cũng là một tâm sở có khả năng làm mờ mịt nhận thức của chúng ta, khiến chúng ta không thấy rõ được đối tượng, khiến chúng ta không ý thức được những gì đang xảy ra trong giờ phút hiện tại. Hành giả tu thiền cố gắng đạt được trí tuệ, tức là tâm tỉnh thức, có khả năng nhìn rõ mọi sự vật. Tâm trí tuệ được ví như một ngọn đèn sáng trong tâm, giúp chúng ta nhận diện rõ ràng tiến trình của thân tâm của chính chúng ta. **Thứ sáu là “Chánh Niệm Sâu Sắc”**. Chánh niệm là nhớ đến những điều hay lẽ phải, những điều lợi lạc cho mình và cho người. Chánh niệm còn có nghĩa là ức niệm hay nghĩ nhớ tới cảnh quá khứ, nhớ đến lỗi lầm cũ để sửa đổi, nhớ ân cha mẹ thầy bạn để báo đáp, nhớ ân tổ quốc để phụng sự bảo vệ; nhớ ân chúng sanh để giúp đỡ trả đền; nhớ ân Phật Pháp Tăng để tinh tấn tu hành. Chánh niệm còn là một tâm hành có khả năng ghi nhớ đối tượng, không để cho tâm rơi vào sự quên lãng. Chánh niệm có thể được dùng để nhận diện một đối tượng hay là nhận diện chính nó, tức là chủ thể của đối tượng. Quan sát một đối tượng vẫn dễ dàng hơn bởi vì ít nhất chúng ta còn có thể đụng chạm nó được, còn quan sát chính tâm thức của mình quả là khó khăn. Tuy nhiên, một khi tâm của chúng ta thật tĩnh lặng, chúng ta sẽ có khả năng quan sát được chính sự sanh diệt của tâm mình. Lúc đó chúng ta đã phá được sự đồng hóa mình với tâm, với sự nhận thức, với sự hiểu biết, với cái ngã chấp, vân vân. Chánh niệm là một trong những vấn đề quan trọng đối với người tu thiền là phải phát triển cho mình một chánh niệm sâu sắc và đều đặn trong bất cứ việc gì mà mình đang làm, từ lúc vừa mới thức dậy vào buổi sáng cho đến khi đi ngủ vào buổi tối. Lúc vừa mới thức giấc, chúng ta phải để ý ngay đến hơi thở ‘ra-vào’, và cũng bắt đầu từ giây phút đó, chúng ta phải chú ý đến mọi cử động, từ xuống giường, đứng dậy, đi đánh răng, rửa mặt, bước đi, ngồi xuống, ăn sáng, vân vân và vân vân. Cho đến lúc cuối cùng của buổi chiều tối, khi nằm xuống ngủ, chúng ta vẫn phải theo dõi từng hành động một, và theo dõi hơi thở ‘vào-ra’ của mình. Sự thực tập này sẽ mang lại cho chúng ta những lợi ích lớn lao trong thiền quán. Chúng ta không nên nghĩ rằng chỉ có ngồi thiền và đi kinh hành mới là thiền quán, còn những lúc khác là không quan trọng. Nếu chúng ta suy nghĩ như vậy là chúng ta đã làm mất đi sự liên tục trong việc tu tập của mình. Sự thực tập về sự tỉnh thức mạnh mẽ vào mọi hành động trong ngày của mình còn giúp cho tâm của chúng ta lúc nào cũng tập trung và tĩnh lặng. Kỳ thật, trong cuộc sống này, không có thời gian nào hay hoàn cảnh nào mà không đáng cho chúng ta giữ chánh niệm cả, vì sự chết có thể đến với chúng ta bất cứ lúc nào, mà ngay cả sự giác ngộ cũng có thể xảy ra trong bất cứ giây phút nào. Hãy coi mỗi hành động của chúng ta trong ngày như là một đối tượng của thiền quán. Từ khi vừa mới thức dậy cho đến khi đi ngủ, ghi nhận mọi việc xảy ra một cách rõ ràng và sáng suốt, trong mỗi hành động, khi tắm rửa, khi thay đồ, khi ăn uống. Mỗi khi ý thức được tâm mình phóng đi nơi khác, liền nhẹ nhàng đem nó trở về với hơi thở của mình. Không cần biết nó xảy ra bao nhiêu lần, cứ mỗi lần tâm phóng đi là mỗi lần chúng ta đem được nó trở về với hơi thở, là thì giờ ngồi thiền của chúng ta sẽ rất có lợi ích. Phật tử chơn thuần phải cố gắng đừng để cho thời gian luống qua vô ích!

116. The Process of Meditation Toward Right Concentration

Correct (right or perfect) Concentration means being detached from sensual objects, detached from unwholesome things, and enters into the first, second, third and fourth

absorption. Right concentration means a strong concentration of our thoughts on a certain subject in order to set it clearly, consistent with Buddhist doctrine and for the benefit of others and ourselves. Right meditation means to keep the mind steady and calm in order to see clearly the true nature of things. This type of mental practice can make us become more understanding and a happier person. “Correct concentration” requires the previous steps. Unless one has a concentrated mind that can fix itself calmly and one-pointedly on a single object without being distracted by laxity or excitement, one cannot properly enter into meditation, which requires intense concentration. Cultivating concentration in meditation means to learn to concentrate. In our meditation, we think that noises, cars, voices, sights, and so forth, are distractions that come and bother us when we want to be quiet. But who is bothering whom? Actually, we are the ones who go and bother them. The car, the sound, the noise, the sight, and so forth, are just following their own nature. We bother things through some false idea that they are outside of us and cling to the ideal of remaining quiet, undisturbed. We should learn to see that it is not things that bother us, that we go out to bother them. We should see the world as a mirror. It is all a reflection of mind. When we know this, we can grow in every moment, and every experience reveals truth and brings understanding. Normally, the untrained mind is full of worries and anxieties, so when a bit of tranquility arises from practicing meditation, we easily become attached to it, mistaking states of tranquility for the end of meditation. Sometimes we may even think we have put an end to lust or greed or hatred, only to be overwhelmed by them later on. Actually, it is worse to be caught in calmness than to be stuck in agitation, because at least we will want to escape from agitation, whereas we are content to remain in calmness and not go any further. Thus, when extraordinarily blissful, clear states arise from insight meditation practice, do not cling to them. Although this tranquility has a sweet taste, it too, must be seen as impermanent, unsatisfactory, and empty. Practicing meditation without thought of attaining absorption or any special state. Just know whether the mind is calm or not and, if so, whether a little or a lot. In this way it will develop on its own. Concentration must be firmly established for wisdom to arise. To concentrate the mind is like turning on the switch, there is no light, but we should not waste our time playing with the switch. Likewise, concentration is the empty bowl and wisdom is the food that fills it and makes the meal. Do not be attached to the object of meditation such as a mantra. Know its purpose. If we succeed in concentrating our mind using the Buddha Recitation, let the Buddha recitation go, but it is a mistake to think that Buddha recitation is the end of our cultivation.

Zen practitioners should have a perfect concentrated mind which is not distracted by sense objects. Right concentration is the intensified steadiness of the mind comparable to the unflickering flame of a lamp in a windless place. It is concentration that fixes the mind right and causes it to be unmoved and undisturbed. The correct practice of “samadhi” maintains the mind and the mental properties in a state of balance. Many are the mental impediments that confront a practitioner, a meditator, but with support of Right Effort and Right Mindfulness the fully concentrated mind is capable of dispelling the impediments, the passions that disturb man. The perfect concentrated mind is not distracted by sense objects, for it sees things as they are, in their proper perspective. Right Concentration is one of the three trainings in Samadhi (two other trainings are Right Effort and Right Mindfulness). Right concentration means to concentrate the mind single-pointedly on an object. Our concentration or single-

pointedness slowly improves through effort and mindfulness, until we attain calm abiding. Right Concentration may also help us progress to deeper states of concentration, the actual meditative stabilizations (form and formless realms). Zen practice is not limited to a certain time of sitting in the morning and evening. If we think that sitting meditation is the only time for awareness and the rest of the day is not, we, ourselves, have destroyed our own cultivation. Cultivation, especially, practice meditation is applicable and appropriate in each moment, whether we are walking, standing, lying down, sitting, talking, or eating. We should try to skilfully concentrate on all subjects, on all states of mind, and in all situations. A Zen practitioner should know how to live completely and wholeheartedly in every moment. At first, we start out very slowly, aware of every step and every breath. However, after a certain period of time of meditation, as the mind becomes trained in being aware and mindful, it will become increasingly natural. At that time, through that effortless awareness, our activities will be with ease and simplicity and naturalness. The purpose of practice of meditation and contemplation is to develop mindfulness and wisdom. Once mindfulness is fully developed, we will have the ability to experience things with a silent mind, not with our thoughts and concepts about them. In other words, our mind is going from thought-conceptual level to the intuitive-experiential level. To achieve this purpose, first of all, we should develop concentration, then use that power of mind to develop wisdom or insight. Effort of cultivating mindfulness is involved in developing a ‘moment-to-moment’ awareness. However, this is not the effort to attain anything in the future. The effort is to stay just in the present, in paying attention with equanimity to what is happening in the moment. Whatever we say, Zen practitioners should always develop mindfulness and concentration at all times.

Zen practice is not limited to a certain time of sitting in the morning and evening. If we think that sitting meditation is the only time for awareness and the rest of the day is not, we, ourselves, have destroyed our own cultivation. Cultivation, especially, practice meditation is applicable and appropriate in each moment, whether we are walking, standing, lying down, sitting, talking, or eating. We should try to skilfully concentrate on all subjects, on all states of mind, and in all situations. A Zen practitioner should know how to live completely and wholeheartedly in every moment. At first, we start out very slowly, aware of every step and every breath. However, after a certain period of time of meditation, as the mind becomes trained in being aware and mindful, it will become increasingly natural. At that time, through that effortless awareness, our activities will be with ease and simplicity and naturalness. The purpose of practice of meditation and contemplation is to develop mindfulness and wisdom. Once mindfulness is fully developed, we will have the ability to experience things with a silent mind, not with our thoughts and concepts about them. In other words, our mind is going from thought-conceptual level to the intuitive-experiential level. To achieve this purpose, first of all, we should develop concentration, then use that power of mind to develop wisdom or insight. Effort of cultivating mindfulness is involved in developing a ‘moment-to-moment’ awareness. However, this is not the effort to attain anything in the future. The effort is to stay just in the present, in paying attention with equanimity to what is happening in the moment. Whatever we say, Zen practitioners should always develop mindfulness and concentration at all times. The process of developing a ‘moment-to-moment’ awareness and concentration should follow six steps. *The first step is “Slowing Down our actions”*. Our habitual way of doing things is to rush, toppling forward into the next moment or the next activity, being

always in transition. We should try to settle back into the moment. There is no hurry. There is no place to go. The whole purpose of our being here is to cultivate the ability to notice what is happening in the moment. Always try to keep a relaxed but sharply attentive mind. If we are able to do this, the mind will penetrate to deeper and deeper levels. Keeping silence and slowing down helps not only ourselves but everyone around us. ***The second step is “Letting Go”***. Devout Buddhists should always remember that all phenomena in this world are subject to the same laws of impermanence. All things which arise have the nature to pass away. There is no special thing to attain or grasp at, nothing special to hold on. To have peace in mind, we have no choice but to let go everything. Zen practitioners should try their best to experience the flow of impermanence very deeply. All the elements of mind and body exist in a moment and pass away, arising and disappearing continuously. The breath comes in and goes out, thoughts arise and pass away, sensations come into being and vanish. All phenomena are in constant flux without any exception. When we really understand the nature of selflessness of all elements, we will have a totally different perspective on our lives and the world. Only when we have a clear and direct vision that every part of our being is in change or in transformation in every second and every minute, we are able to let go of our most deeply conditioned attachments, and we come into harmony with the flow. That is to say, we do not resist, nor hold on, nor grasp to anything. At that time, we really let go everything. ***The third step is “Observing Objectively”***. What is ‘Objective Observation’? Objective Observation is an observation in which there exist no judging or evaluating the content. Zen practitioners should only observe the arising and passing away of the images. When we hear a sound, we know that we are hearing a sound, not analyzing or conceptualizing its causes. When we smell a smell, either fragrant or odor, we know that we are smelling a smell, not analyzing or conceptualizing its causes, and go back to our breathing. The Buddha stressed the importance of objective observation, one of the keys to the Buddhist cultivation. Through objective observation we realize the real face of sufferings and afflictions. It is objective observation that gives us an opportunity to cultivate to totally destroy sufferings and afflictions. Thus, objective observation plays a key role in the process of cultivation. ***The fourth step is “Having Bare Attention”***. A Zen practitioner try to practice meditation to attain a ‘bare attention’. A bare attention means observing things as they are, without judgment, without comparing, without choosing, without having any prejudice on to what is happening. Bare attention also means to listen to our bodies, our minds, and environments. In other words, a devout Zen practitioner should try to practice meditation to attain a choiceless and non-interfering awareness. Bare attention is one of the best methods that helps us live and awake in every minute in the present. Our mind is often reactive, clinging to what is pleasant and condemning what is unpleasant. It is the bare attention that brings our mind to a state of rest. Zen practitioners should try to develop and achieve a bare attention so that we can experience our feelings, thoughts, situations, and other people, without tension of attachment and aversion. Once we achieve a bare attention, we will begin to experience a full and total experience of what is that’s happening, with a restful and balanced mind. Bare attention is developed by two main mental factors, they are concentration and mindfulness. Concentration is the ability of the mind to stay steady on an object; while mindfulness notices what is happening in the moment, not allowing the mind to become forgetful; mindfulness also keeps the mind concentrated. ***The fifth step is “Observing***

of the Arising of Mental Factors". Consciousness is the knowing faculty, that which knows the object. Some people believe that there is one consciousness from birth to death. This idea gives rise to the concept of a permanent self. According to Buddhism, there is not one mind which is observing all phenomena from the beginning to the end of one's life, but in every instant, consciousness itself is arising and passing away. The consciousness that hears is different from the consciousness that sees, tastes, smells, touches, or thinks. Through meditation, we will see that there is no such so called 'one knower', or 'one observer', but rather an ongoing process at every moment. At that time, we discover the illusion of a permanent self. Mental factors are the qualities of mind which determine how consciousness relates to the object. Different mental factors arise with each moment of consciousness and pass away with it. Greed, anger, and delusion are the three mental factors that are the roots of all unwholesome activities. All unwholesome karma or action is motivated by one of these three roots. When greed arises it influences the mind in such a way that the mind would cling, stick, grasp, or attach to the thing that we desire. That is the nature of the greed factor; there is not a self, nor an 'I' which stays behind this greed. This is merely a factor of mind working in its own way. The mental factor of hatred operates similarly. Hatred is a mental factor which has the nature of condemning the object, of having aversion. Aversion, ill-will, or annoyance are only expressions of the mental factors of hatred. Hatred is not I, not self, not mine; it is an impermanent factor which arises and passes away. Delusion is a factor which has the function of clouding the mind so that we are unaware of what the object is, so that we do not know what is happening. Zen practitioners try to attain insight, which has the function of seeing clearly. It is like the light in the mind, that helps us to see clearly the process of our own body and mind. *The sixth step is "Penetrating Awareness"*. Right mindfulness means to give heed to good deed for our own benefit and that of others. Right mindfulness also means remembrance including old mistakes to repent of and deep gratitude towards parents, country, humankind, and Buddhist Triple Gems. Mindfulness is also a mental factor which has the ability to remember the object, and not allowing the mind to forget. The mindfulness can be turned toward the object or it can be turned toward the consciousness, the knowing of itself. It is easier to observe an object because it is more tangible, while observing our own consciousness is extremely difficult. However, when the mind is very quiet, we can observe our knowing faculty arising and passing away. At that time, we have break our identification with our mind, with knowing, with the attachment of an 'I', and so on. Mindfulness is one of the most important things for Zen practitioners is to develop a steady penetrating awareness with regard to everything we do, from the time of waking up in the morning to the time of going to sleep at night. Just upon waking, be aware of your breath 'in-out', and from that first moment, we should be mindful of the actions involved in getting up, getting out of bed, beginning to stand up to walk, going to brush your teeth, washing your face, going to sit down to have breakfast, and so on and so on. Until last moment in the evening when we go to bed, we should still follow up every single action and our breath 'in-out'. This kind of practice will be of great benefit in the Zen cultivation. We should not think that the practice is only sitting and walking, and the rest of the time is not important. If we think that way, then in all those breaks, we lose the momentum that has been building in our course of cultivation. Cultivating a strong awareness in every action throughout the day also helps the mind to remain concentrated and still. In fact, in this life, there is no time or circumstance at all which we

should consider unworthy of awareness, for death can come any time, and at the same time, sudden enlightenment can happen in any moment. Make every movement of the body all day long an object of meditation. From the moment of getting up to the moment of going to sleep, notice everything very clearly and sharply, every movement in bathing, in dressing, in eating. Each time, there is an awareness of the mind wandering, gently bring it back to the breath. No matter how many times this happens, if each time the wandering mind is brought back, the hour of our practice is well spent. Devout Buddhists should not let the time passes by in vain!

117. Sự Liên Hệ giữa Định và Tuệ Trong Thiền

Bát Thánh Đạo mà Đức Phật đã dạy là tám con đường chính mà người tu Phật nào cũng phải đi lên để được giác ngộ và giải thoát. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng dù chúng ta đã tiến đến mức độ khá cao trong định, cũng chưa chắc cái định này bảo đảm được cho chúng ta vị trí giác ngộ cuối cùng vì những khuynh hướng ô nhiễm ngầm vẫn chưa bị loại bỏ hoàn toàn. Chúng ta chỉ làm chúng lắng xuống tạm thời mà thôi. Vào bất cứ lúc nào chúng cũng đều có thể trở lại nếu hoàn cảnh cho phép, và đầu độc tâm trí chúng ta nếu chúng ta không luôn áp dụng chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định trong cuộc tu của chính mình. Vì lẽ chúng ta vẫn còn bất tịnh nên chúng ta vẫn còn bị ảnh hưởng bởi những lỗi cuốn bất thiện. Dầu chúng ta đã đạt đến trạng thái tâm vắng lặng nhờ chánh định, nhưng chúng ta vẫn chưa đạt đến trạng thái thanh tịnh tuyệt đối. Như vậy công phu hành thiền nhằm phát triển tâm định vắng lặng không bao giờ là cứu cánh của người tu Phật. Chuyện quan trọng nhất cho bất cứ người tu Phật nào ở đây cũng là phát triển “trí huệ,” vì chính trí huệ mới giúp được chúng ta loại trừ mê hoặc, phá bỏ vô minh để thăng tiến trên con đường giác ngộ và giải thoát.

Trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm Thứ Tư, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nầy thiện tri thức! Pháp môn của ta đây lấy định tuệ làm gốc, đại chúng chớ lầm nói định tuệ riêng. Định tuệ một thể không hai. Định là thể của tuệ, tuệ là dụng của định. Ngay khi tuệ, định ở tại tuệ; ngay khi định, tuệ ở tại định. Nếu biết được nghĩa nầy tức là cái học định tuệ bình đẳng. Những người học đạo chớ nói trước định rồi sau mới phát tuệ, hay trước tuệ rồi sau mới phát định, mỗi cái riêng khác. Khởi cái thấy như thế ấy, thì pháp có hai tướng. Miệng nói lời thiện, mà trong tâm không thiện thì không có định tuệ, định tuệ không bình đẳng. Nếu tâm miệng đều là thiện, trong ngoài một thứ, định tuệ tức là bình đẳng. Tự ngộ tu hành không ở chỗ tranh cãi, nếu tranh trước sau tức là đồng với người mê, không dứt sự hơn thua, trở lại tăng ngã và pháp, không lia bốn tướng. Tổ lại nói thêm: “Nầy thiện tri thức! Định tuệ ví như cái gì? Ví như ngọn đèn và ánh sáng. Có ngọn đèn tức có ánh sáng, không đèn tức là tối, đèn là thể của ánh sáng, ánh sáng là dụng của đèn; tên tuy có hai mà thể vốn đồng một. Pháp định tuệ nầy lại cũng như thế.”

Theo Phật giáo Nguyên Thủy, niệm được xem như là một sợi dây mạnh mẽ vì nó giữ một vai trò quan trọng trong cả hai loại thiền định là tịnh trú và biệt quán. Niệm là một cơ năng nào đó của tâm và vì vậy, nó là một yếu tố của tâm hay một tâm sở. Không có niệm, một tâm sở tối quan trọng, chúng ta không có khả năng nhận ra bất cứ thứ gì, không thể hay biết đầy đủ các tác phong của chính mình. Được gọi là chánh niệm, vì nó vừa tránh chú tâm sai lạc, mà cũng vừa tránh cho tâm để ý vào những điều bất thiện, và đàng khác nó hướng

dẫn tâm của hành giả trên con đường chân chánh, trong sạch và giải thoát mọi phiền phức. Chánh niệm làm bén nhạy khả năng quan sát của hành giả, và hỗ trợ chánh tư duy và chánh kiến. Hiểu biết và suy tư được có trật tự cũng nhờ chánh niệm. Trong hai kinh Niệm Xứ và Nhập Tức Xuất Tức Niệm, Đức Phật dạy rõ ràng làm cách nào một hành giả có thể hay biết luồng tư tưởng của mình, tỉnh giác theo dõi, ghi nhận và quan sát từng ý nghĩ của chính mình, từ tốt cũng như xấu. Cả hai bài kinh đều cảnh giác chúng ta không nên xao lãng và mơ mộng, cũng như thúc hối chúng ta nên luôn canh chừng và luôn giữ tâm chánh niệm. Kỳ thật, một hành giả chuyên cần tu niệm sẽ ghi nhận rằng chính nhờ sự kiên đọc lại kinh điển sẽ làm cho chúng ta tỉnh giác hơn, quyết tâm hơn, và thận trọng chú niệm nhiều hơn. Khởi nói ai trong chúng ta cũng biết rằng chánh niệm là một đức độ mà không ai có thể xem thường được. Như vậy việc tu tập chánh niệm thật là thiết yếu trong thời buổi hỗn tạp mà chúng ta đang sống đây trong khi rất nhiều người phải gánh chịu khổ đau vì tâm trí mất thăng bằng. Chánh niệm là một phương tiện mang lại tịnh trụ, làm thăng tiến chánh kiến và chánh mạng. Chánh niệm là một yếu tố tối cần thiết cho những hành động của chúng ta trong đời sống hằng ngày cũng như cho tâm linh.

117. The Relationship between Concentration and Insight in Zen

The Eightfold Noble Path is eight main roads that any Buddhist must tread on in order to achieve enlightenment and liberation. Sincere Buddhists should always remember that even the higher practice of calming concentration or samadhi does not assure and place us in an ultimate position of enlightenment, for defilements or latent tendencies are not totally removed yet. We only calm them down temporarily. At any moment they may re-appear when circumstances permit, and poison our mind if we don't always apply right effort, right mindfulness, and right concentration in our own cultivation. As we still have impurities, we are still impacted by unwholesome impulses. Even though we have gained the state of calm of mind through concentration or samadhi, but that state is not an absolute state of purity. Thus the efforts to develop concentration never an end itself to a Buddhist cultivator. The most important thing for any Buddhist cultivator here is to develop his "Insight" for only "insight" can help us eliminating perversions and destroying ignorance, and to advance on the Path of Enlightenment and Liberation.

In the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Fourth, the Sixth Patriarch taught: "The Master instructed the assembly: "Good Knowing Advisors, this Dharma-door of mine has concentration and wisdom as its foundation. Great assembly, do not be confused and say that concentration and wisdom are different. Concentration and wisdom are one substance, not two. Concentration is the substance of wisdom, and wisdom is the function of concentration. Where there is wisdom, concentration is in the wisdom. Where there is concentration, wisdom is in the concentration. If you understand this principle, you understand the balanced study of concentration and wisdom. Students of the Way, do not say that first there is concentration, which produces wisdom, or that first there is wisdom, which produces concentration: do not say that the two are different. To hold this view implies a duality of dharma. If your speech is good, but your mind is not, then concentration and wisdom are useless because they are not equal. If mind and speech are both good, the inner and outer are alike, and concentration and wisdom are equal. Self-enlightenment, cultivation, and practice are not a matter for debate. If

you debate which comes first, then you are similar to a confused man who does not cut off ideas of victory and defeat, but magnifies the notion of self and dharmas, and does not disassociate himself from the four makrs. The Patriarch added: “Good Knowing Advisors, what are concentration and wisdom like? They are like a lamp and its light. With the lamp, there is light. Without the lamp, there is darkness. The lamp is the substance of the light and the light is the function of the lamp. Although there are two names, there is one fundamental substance. The dharma of concentration and wisdom is also thus.”

According to Theravada Buddhism, mindfulness is considered as the strongest strand for it plays an important role in the acquisition of both calm and insight. Mindfulness is a certain function of the mind, and therefore , a mental factor. Without this all important factor of mindfulness one cannot cognize sense-objects, one cannot be fully aware of one’s behavior. It is call right mindfulness because it avoids misdirected attention, and prevents the mind from paying attention to things unwholesome, and guides its possessor on the right path to purity and freedom. Right mindfulness sharpens the power of observation, and assists right thinking and right understanding. Orderly thinking and reflection is conditioned by man’s right mindfulness. In the Satipatthana and Anapanasati sutras, the Buddha states clearly how a meditator becomes aware of his thoughts, mindfully watching and observing each and every one of them, be they good or evil, salutary or otherwise. The sutras warn us against negligence and day-dreaming and urges us to be mentally alert and watchful. As a matter of fact, the earnest student will note that the very reading of the discourse, at times, makes him watchful, earnest and serious-minded. It goes without saying that right mindfulness is a quality that no sensible man would treat with contempt. Thus, it is truly essential to cultivate mindfulness in this confused age when so many people suffer from mental imbalance. Right mindfulness is an instrumental not only in bringing concentration calm, but in promoting right understanding and right living. It is an essential factor in all our actions both worldly and spiritual.

118. Tam Muội

Tam muội là trạng thái của tâm trụ trên một đối tượng duy nhất. Trong Phật giáo Đại Thừa, “samadhi” chỉ sự thăng bằng bên trong, sự yên tĩnh và tập trung tinh thần, hay trạng thái tĩnh tâm hoàn toàn của tinh thần, nhưng không mất đi ý thức về hiện thực. Đây là một 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, đều biến mất. Chủ thể và đối tượng chỉ là một. 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. 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. Tam muội còn có nghĩa là định hay tập trung tinh thần vào một đối tượng duy nhất, đạt được do thực tập thiền định hay sự phối hợp giữa thiền định và trí tuệ Bát nhã. Định là trạng thái tập trung tinh thần, kết quả trực tiếp của thiền và quán tưởng. Định là công cụ chính dẫn tới đại

giác. Định là trạng thái ý thức phi nhị nguyên, kết hợp cả chủ thể và đối tượng. Định chẳng phải là kèm giữ tâm tại một điểm, mà cũng không là dời tâm từ chỗ này đến chỗ khác, vì làm như vậy là theo tiến trình của nhị nguyên. Bước vào định là bước vào trạng thái tĩnh tâm.

Tam muội gồm có hai loại: 1) định trong thiền chỉ có nghĩa là không phóng tâm, nghĩa là tâm chánh niệm kịp thời và chính xác vào những gì đang xảy ra. Khi tâm chánh niệm một cách tốt đẹp và liên tục vào tất cả những gì đang xảy ra thì tâm sẽ ở vào tình trạng mà thiền giả gọi là định tam muội hay nhập định. Như vậy, nhập định có nghĩa là tâm dính chặt vào đề mục và quán sát đề mục đó. lúc bấy giờ tâm hoàn toàn tập trung, dính chặt vào một đề mục duy nhất, một hình ảnh trong tâm chẳng hạn, như tâm tập trung vào một tượng Phật. Tâm bị hút vào đề mục đó, không bị lay động hay di chuyển đi nơi khác; 2) định trong thiền Minh Sát khác với định trong thiền chỉ ở chỗ tâm chuyển từ đề mục này sang đề mục khác và an định tâm vào đặc tính vô thường, khổ và vô ngã của tất cả đối tượng. Định trong thiền minh sát cũng bao gồm trường hợp tâm chuyên chú và gắn chặt vào sự an lạc tĩnh lặng của Niết bàn. Trong khi mục đích của thiền chỉ là đạt được trạng thái tâm an lạc và nhập định, thì mục đích của thiền minh sát là đạt được các tầng tuệ giác và giải thoát. Ngoài ra, tam muội còn bao gồm không tam muội, có nghĩa là hiểu được bản chất của vạn hữu vốn không nên làm cho cái tâm không, cái tôi không, cái của tôi không, khổ không, là giải thoát; vô tướng tam muội, có nghĩa là đoạn trừ mọi hình tướng bên ngoài là giải thoát; và vô nguyện tam muội, có nghĩa 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.

Theo Liễu Dư Đại Sư, một cao tăng trong tông phái Tịnh Độ Trung Quốc, người niệm Phật khi đi đến chỗ tuyệt đỉnh tận cùng duy có một định thể là niệm Phật tam muội. Đây là cảnh hư linh sáng lặng, vọng giác tiêu tan, hành giả duy còn trụ tâm nơi tướng hảo hoặc hồng danh của Phật. Nhưng tuy nói trụ mà thật ra vô trụ, vì âm thanh sắc tướng đương thể như huyễn, chính đó là không. Tướng tam muội ấy như thế nào? Khi hành giả chuyên nhứt niệm Phật, quên hết thân tâm ngoại cảnh, tuyệt cả thời gian không gian, đến lúc sức lực cực công thuần, ngay nơi đương niệm trần vọng bỗng thoát tiêu tan, tâm thể bừng sáng, chứng vào cảnh giới “Vô niệm vô bất niệm.” Cảnh ấy như hư không mây tan, trời xanh một vẻ, niệm, mà không niệm, không niệm mà niệm, không thấy biết mới là sự thấy biết chân thật, có thấy biết tức lạc theo trần. Đến đây thì nước bạc non xanh đều là chân đế, suối reo chim hót toàn diệu diệu thừa, tâm quang bao hàm muôn tượng mà không trụ một pháp, tịch mà chiếu, chiếu mà tịch, đều còn đều mất, tuyệt đãi viên dung. Cảnh giới tam muội đại để là như thế, khó tả nên lời, duy chứng mới thể nghiệm được. Niệm Phật tam muội vẫn là một thể, nhưng để đi vào định cảnh ấy, người xưa đã căn cứ theo kinh, y nơi ý nghĩa và oai nghi hành trì mà chia thành bốn loại tam muội. Bát Chu Tam Muội là loại tam muội mà khi thực hành thì chư Phật hiện ra trước mặt. Còn được gọi là Thường Hành Đạo hay Thường Hành Tam Muội vì phải thực hành không gián đoạn từ 7 đến 90 ngày. Một trong bốn loại tam muội. Những tam muội kia là Tùy Tự Ý Tam Muội, Nhất Hạnh Tam Muội, và Pháp Hoa Tam Muội. Bát Chu có nghĩa là “Phật lập.” Hành trì môn tam muội này có ba oai lực phù trợ: Oai lực của Phật, oai lực của pháp tam muội, và oai lực công đức của người tu. Khi thực hành Bát Chu Tam Muội, phải lấy chín mươi ngày làm một định kỳ. Trong thời gian ấy, ngày đêm hành giả chỉ đứng hoặc đi, tưởng Đức Phật A Di Đà hiện thân đứng trên đỉnh mình đủ ba mươi hai tướng tốt, tám mươi vẻ đẹp; hay miệng thường niệm danh hiệu Phật, tâm thường tưởng Phật không xen hở. Khi công thành trong tam muội hành giả thấy Đức Phật A Di Đà và chư Phật mười

phương hiện ra đứng trước mình khuyến tấn khen ngợi. Bát Chu Tam Muội cũng gọi là “Thường Hành Đạo.” Người tu khi đi, mỗi bước mỗi tiếng đều không rời danh hiệu Phật, ba nghiệp hành trì không gián đoạn như dòng nước chảy. Pháp này công đức rất cao, song chỉ bậc thượng căn mới kham tu trì, hạng người trung hạ và tinh lực yếu kém không thể thực hành nổi. Nhất Hạnh Tam Muội, có nghĩa là chuyên nhất về một hạnh. Khi tu môn tam muội này, hành giả thường ngồi và chỉ chuyên nhất quán tưởng, hoặc niệm danh hiệu Đức A Di Đà. Lại tuy chỉ tu một hạnh mà được dung thông tròn đủ tất cả hạnh, nên “Nhất Hạnh” cũng gọi là “Viên Hạnh.” Từ pháp tam muội này cho đến hai môn sau, ba hạng căn cơ đều có thể tu tập được. Pháp Hoa Tam Muội, một trong mười sáu môn tam muội trong kinh Pháp Hoa, phẩm Diệu Âm Bồ Tát đã trần thuật. Theo ý chỉ của tông Thiên Thai, thì ba đế viên dung là “Pháp,” quyền thật không hai là “Hoa.” Ví như hoa sen khi cánh hoa chưa nở, mà gương sen thật đã thành, gương với cánh đồng thời; nơi một đóa hoa mà gồm đủ ý nghĩa quyền và thật vậy. Nói theo tông Tịnh Độ thì tức niệm là Phật, tức sắc là tâm; một câu niệm Phật gồm đủ tất cả ba đế, nhiếp cả thật quyền. Nếu tổ ngộ lý này mà niệm Phật, gọi là tu hạnh Pháp Hoa Tam Muội. Khi tu môn tam muội này, hành giả dùng hai oai nghi ngồi và đi mà thay đổi để quán Phật hoặc niệm Phật, kỳ cho đến khi nào chứng nhập vào chánh định. Pháp nghi tu tập này lại có phần dễ hơn Nhất Hạnh Tam Muội (không đế, tức lý “không tướng”; giả đế, tức lý “giả tướng”; trung đế, tức lý “thực tướng”). Và “tùy tự ý tam muội,” pháp thức này có nghĩa là tùy tâm hoặc đi đứng, hoặc nằm ngồi, đều nhiếp niệm không rời danh hiệu Đức A Di Đà để tu chứng vào tam muội. Hành nghi đây lại còn có tên là “Lưu Thủy Niệm Phật.” Ví như dòng nước nơi sông cứ liên tục chảy mãi, dù gặp cây đá ngăn cản, nó chỉ dội lại rồi tìm lối chảy tiếp. Thông thường người tu theo môn này, cứ mỗi buổi khuya lễ Phật A Di Đà bốn mươi tám lạy, Quán Âm, Thế Chí và Đại Hải Chúng mỗi danh hiệu đều bảy lạy, kể quỳ xuống sám hối. Rồi từ đó cho đến tối, lúc đi đứng nằm ngồi đều niệm Phật, hoặc lần chuỗi ghi số, hoặc niệm suông, đến trước khi đi ngủ, lại lễ Phật một lần nữa và đem công đức tu trong ngày, mà phát nguyện hồi hướng vãng sanh. Trong khi hành trì nếu có tiếp xúc với các duyên, khi qua rồi vẫn trở lại niệm Phật. Pháp tu này tuy tùy tiện dễ dàng, nhưng phải khéo tránh bột duyên và tâm bên bĩ mới mong thành tựu.

118. Samadhi

The samadhi is the balanced state, concentration of thought, putting together, joining or combining with. In Mahayana Buddhism, samadhi designates equilibrium, tranquility, and collectedness of mind. It also designates a completely wakeful total absorption of the mind in itself. It is a nondualistic state of mind in which there is no distinction between subject and object, either inner and outer. There is no mind of the meditator (subject) that is directed toward an object of meditation or concentrated on a point (so-called one-pointedness of mind). In Zen, the subject and object are one. In Buddhism, it means the mind fixed and undisturbed. Composing the mind, intent contemplation, perfect absorption, union of the meditator with the object of meditation. 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.

Samadhi also means one-pointedness of mind which is obtained from the practices of meditation or the combination of meditation (Dhyana) and Prajna (Transcendental wisdom). The state of mental concentration resulting from the practice of meditation and contemplation on Reality (the state of even-mindedness). Samadhi is the key tool that leads to enlightenment. Samadhi is a non-dualistic state of consciousness in which the consciousness of the experiencing “subject” becomes one with the experienced “object.” Samadhi is neither a straining concentration on one point, nor the mind is directed from here (subject) to there (object), which would be dualistic mode of experience. To enter samadhi means to attain the state of absorption of dhyana.

Samadhi includes: 1) Jhana Samadhi means “not wandering of the mind”. The mind that is not wandering is the mind that is penetratively mindful of what is happening, which Zen practitioners call “penetrative” or “Absorption”. Therefore, Jhana Samadhi refers to the quality of the mind that is able to stick to an object and observe it. Samatha means pure concentration, or fixed awareness of a single object, a mental image, for example, a Buddha statue. The mind is fixed on this object without wavering or moving elsewhere. Eventually the mind develops a very peaceful, tranquil, concentrated states and becomes absorbed in the object; 2) Vipassana Samadhi allows the mind to move freely from object to object, staying focused on the characteristics of impermanence, suffering and absence of self that are common to all objects. Vipassana Samadhi also includes the mind which can stay focused and fixed upon the bliss of Nirvana. Rather than the tranquility and absorption which are the goal of samatha jhana practitioners, the most important results of Vipassana Samadhi are insight and wisdom. Besides, samadhi also includes samadhi of sunyata or emptiness, which means to empty the mind of the ideas of me, mine and sufferings which are unreal; samadhi of animitta or signlessness, which means to get rid of the idea of form, or externals (there are no objects to be perceived by sense-organs); samadhi of apranihita or wishlessness, which 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.

According to Great Master Liu-Yu, a noted Chinese monk in the Pure Land School, when the practitioner assiduously recites the Buddha’s name with one-pointedness of mind, oblivious to body, mind and the external world, transcending time and space, and when he has exerted the utmost effort and reached the goal, right in the midst of present thought, worldly delusions suddenly disappear, the mind experiences sudden Enlightenment, attaining the realm of “No-Thought, No No-Thought.” That realm is like empty space, all clouds have dissipated, the sky is all blue, reciting is not reciting, not reciting is reciting, not seeing and knowing is truly seeing and knowing, to see and to know is to stray towards worldly dusts. At this stage, the silver water and green mountains are all Ultimate Truth, the babbling brooks and singing birds all express the wonderful Dharma. The light of the Mind encompasses ten thousand phenomena but does not dwell on any single dharma, still-but-illuminating, illuminating-but-still, existing and lost at the same time, all is perfect. The realm of samadhi is, in general, as just described. It is difficult to express in words, and only when we attain it do we experience it. Buddha Recitation Samadhi is always the same state. However, the ancients distinguished four variants: Pratyutpanna Samadhi is the samadhi in which the Buddhas of the ten directions are seen as clearly as the stars at night. Also called as the prolonged samadhi, because of the length of time required, either seven or ninety days. One

of the four kinds of samadhi. The other three samadhis are Following One's Inclinations Samadhi, Single-Practice Samadhi, and Lotus-Blossom Samadhi. When practicing this samadhi, the cultivator has three powers to assist him: the power of Amitabha Buddha, the power of the samadhi and the power of his own virtues. The unit of practice of this samadhi should be ninety days. In that span of time, day and night the practitioner just stands or walks around, visualizing Amitabha Buddha appearing as a body standing on the practitioner's crown, replete with the thirty-two auspicious marks and the eighty beautiful characteristics. He may also recite Amitabha Buddha's name continuously, while constantly visualizing Him. When practice is perfected, the cultivator, in samadhi, can see Amitabh Buddha and the Buddhas of the ten directions standing in front of him, praising and encouraging him. Pratyupanna is also called the "Constantly Walking Samadhi." As the practitioner walks, each step, each word is inseparable from the name of Amitabha Buddha. His body, speech and mind are always practicing Buddha Recitation without interruption, like a continuous flow of water. This method brings very lofty benefits, but only those of high capacity have the endurance to practice it. Those of limited or moderate capacities or lacking in energy cannot pursue this difficult practice. Single-Practice Samadhi, which means specializing in one practice. When cultivating this samadhi, the practitioner customarily sits and concentrates either on visualizing Amitabha Buddha or on reciting His name. Although he actually cultivates only one practice, in effect, he achieves proficiency in all other practices; consequently, single-practice is also called "Perfected Practice." This samadhi as well as the following two samadhis, can be put into practice by people of all capacities. Lotus-Blossom Samadhi, which is one of the sixteen samadhis explained in Chapter 24 of the Lotus Sutra. According to the T'ien-T'ai School, the 'three truths' (emptiness, conditional existence, the Middle Way) perfectly fused, are "Dharma," while the Expedient and the True, being non-dual, are "blossom." For example, when the petals (the Expedient) of the lotus blossom are not yet opened, its seeds (the True) are already formed; the seeds and the petals exist simultaneously. Thus, in a single flower, the full meaning of the True and the Expedient is exemplified. In Pure Land terminology, we would say, "recitation is Buddha," "form is Mind," and one utterance of the Buddha's name includes the "three truths," encompassing the True and the Expedient. If we recite the Buddha's name while understanding this principle, we are practicing the Lotus Blossom Samadhi. In cultivating this samadhi, the practitioner alternates between sitting and walking while visualizing Amitabha Buddha or reciting His name, to the point where he enters samadhi. This technique is somewhat easier than the Single-Practice Samadhi described above (the dogma of unreality or the noumenal; the dogma of dependent reality or phenomenal; the dogma of transcendence or the absolute which unites both noumenal and phenomenal). And "following one's inclinations samadhi," with this technique, we walk or stand, lie down or sit up as we wish, constantly focussing our thoughts and never abandoning the sacred name Amitabha Buddha, attaining samadhi in the process. This practice is also called "Flowing Water Buddha Recitation." It is like water continuously flowing in a river; if it encounters an obstacle such as a rock or a tree, it simply bounces back and continues to flow around it. Normally, the practitioner of this method, early each morning, bows forty-eight times to Amitabha Buddha, and seven times each to the Bodhisattva Avalokitesvara, the Bodhisattva Mahasthamaprapta, and the Ocean-Wide Assembly. He then kneels down to seek repentance. From then on until nightfall, whether

walking, standing, lying down, or sitting up, he recites the Buddha's name, either fingering the rosary or simply reciting. Before going to bed, he bows once more to Amitabha Buddha and dedicates the merits of the whole day's practice toward rebirth in the Pure Land. If he is distracted during practice, he should resume recitation as soon as the circumstances of the distraction have passed. This method is flexible and easy, but the cultivator should minimize distracting conditions and have a good deal of perseverance.

119. Tám Loại Giải Thoát Trong Nhà Thiền

Những bài tập thiền định về tám giai đoạn tập trung tư tưởng liên tiếp nhằm mục đích giải thoát khỏi mọi vướng mắc của vật thể hay phi vật thể: 1) Nội hữu sắc tưởng, ngoại quán sắc giải thoát Tam muội, hay sự suy tưởng về những hình thức bên trong và bên ngoài thân thể nhằm vượt qua dục vọng. Tự mình có sắc, thấy có sắc. Trong giai đoạn này hành giả tự mình quán thân bất tịnh. 2) Nội vô sắc tưởng, ngoại quán sắc giải thoát Tam muội. Sau khi đã vượt qua được những dục vọng bên trong, hành giả tiếp tục suy tưởng về những hình thức ô trược bên ngoài chứ không phải bên trong nhằm tăng cường khả năng vượt qua dục vọng. Quán tưởng nội sắc là vô sắc, thấy các ngoại sắc bất tịnh. 3) Suy tưởng về bản chất vô thường của vật thể để không ham muốn cái đẹp cũng không kinh tởm cái dơ. 4) Không vô biên xứ giải thoát (Không xứ giải thoát Tam muội). Đạt tới lĩnh vực không gian vô hạn. Vượt khỏi hoàn toàn sắc tưởng, diệt trừ các tướng hữu đối, không suy tư đến những tướng khác biệt, với suy tư: "Hư không là vô biên: chứng và trú Không Vô Biên Xứ, nơi mọi luyện chấp vào vật chất đều bị tận diệt bằng thiền quán. 5) Thức vô biên xứ giải thoát (Thức xứ giải thoát Tam muội). Đạt tới lĩnh vực ý thức vô hạn. Vượt khỏi hoàn toàn Hư Không vô biên xứ, với suy tư "Thức là vô biên" chứng và trú Thức vô biên xứ, nơi mọi luyện chấp vào "không" đều bị tận diệt bằng thiền định. 6) Vô sở hữu xứ giải thoát Tam muội. Đạt tới lĩnh vực hư vô. Vượt khỏi hoàn toàn Thức vô biên xứ, với suy tư "không có vật gì" chứng và trú Vô sở hữu xứ, nơi mọi luyện chấp vào thức hoàn toàn bị tận diệt bằng thiền định. 7) Phi tướng phi phi tướng xứ giải thoát Tam muội. Đạt tới lĩnh vực không tri giác cũng không phải không tri giác. Vượt khỏi hoàn toàn Vô sở hữu xứ, chứng và trú Phi tướng phi phi tướng xứ. Nơi đây mọi luyện chấp vào hữu đối hoàn toàn bị đoạn tận bằng thiền định. 8) Diệt thọ tướng định giải thoát (Diệt tận định xứ giải thoát Tam muội). Xóa bỏ mọi tri giác và mọi tình cảm. Vượt khỏi hoàn toàn Phi tướng phi phi tướng xứ, chứng và trú Diệt thọ tướng. Đây là giai đoạn hoàn toàn tịch diệt hay Niết Bàn.

119. Eight Liberations in Zen

Meditation exercises that move through eight stages of concentration as an aid to overcoming all clinging to corporeal and noncorporeal factors: possessing form, one sees forms, or the cognition of internal and external forms or contemplation of things within and outside the body as impure in order to overcome attachment to forms. Liberation when subjective desire arises, by examination of the object, or of all things and realization of their filthiness. In this stage, cultivators remove passions by meditation on the impurity of one's own body. 2) Not perceiving material forms in oneself, one sees them outside. After overcoming all attachment to forms internally, cultivators continue to contemplate the

impurity of all external forms in order to reinforce his or her ability to overcome all attachment to forms internally and externally. Liberation when no subjective desire arises by still meditating or contemplating of the object or of all things. First contemplating on impurity of external objects, then on purity. 3) Contemplate the impermanence of all things to eliminate the desire or attachment to the beautiful and avoid or drop the impure substances. 4) Attainment of the field of the limitlessness of space. By completely transcending all perception of matter, by the vanishing of the perception of sense-reactions and by non-attention to the perception of variety, thinking: “Space is infinite,” one enters and abides in the Sphere of Infinite Space, where all attachments to material objects have been completely extinguished by meditation on boundless consciousness. Liberation on realization of the Sphere of Infinity of Space, or the immaterial. 5) Attainment of the field of the limitlessness of consciousness. By transcending the Sphere of Infinite Space, thinking: “Consciousness is infinite,” one enters and abides in the Sphere of Infinite of Consciousness, where all attachments to void have been completely removed by meditation. Liberation in realization of infinite knowledge or the Sphere of Infinite Consciousness. 6) Attainment of the field of nothingness or emptiness. By transcending the Sphere of Infinite Consciousness, thinking: “There is nothing,” one enters and abides in the Sphere of No-Thingness, where all attachments to consciousness have been completely removed by meditation. Liberation in realization of the Sphere of Nothingness, or nowhere-ness. 7) Attainment of the field of neither perception nor nonperception. By transcending the Sphere of No-Thingness, one reaches and abides in the Sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception (neither thought nor non-thought) where all attachments to non-existence have been completely extinguished by meditation. Liberation in the state of mind where there is neither thought nor absence of thought (the Sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception). 8) Cessation of perception and. Liberation by means of a state of mind in which there is final or total extinction, nirvana. By transcending the Sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception, one enters and abides in the Cessation or extinguishing all thoughts (perceptions) and feelings.

120. Pháp Môn Thiền Định

Theo Phật giáo Đại thừa, cửa giải thoát của Bồ Tát nằm ngay bên trong tự tánh, chứ không phải bên ngoài. Tuy nhiên, Thiền Môn cũng mở rộng bằng cách tu tập Lục Ba La Mật và trì giới cụ túc. Đây là một trong sáu diệu môn hay sáu pháp môn kỳ diệu cho người tu Phật, trở về với chính mình để biết cái tâm năng quán là không có thật. Pháp môn hay tông chỉ nhà Thiền được tìm thấy trong Như Lai Thiền trong các kinh điển, và Tổ Sư Thiền hay Đạt Ma Thiền được Tổ Bồ Đề Đạt Ma truyền sang Trung Quốc (phép thiền mầu nhiệm được truyền cho nhau bằng tâm ý giữa các vị tổ sư). Nói chung, có ba kiểu thiền: Tĩnh Chỉ, Quán Tưởng và Thiền Hành. Tĩnh chỉ là an tâm tịnh, Quán tưởng là chú tâm vào một đối tượng, còn Thiền hành là khi chúng ta đi chúng ta tập trung tư tưởng vào cử động của chân và luôn tỉnh thức. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nầy thiền tri thức! Pháp môn tọa thiền này vốn không chấp nơi tâm, cũng không chấp nơi tịnh, cũng chẳng phải chẳng động. Nếu nói chấp tâm, tâm vốn là vọng; biết tâm như huyễn nên không có chỗ để chấp vậy. Nếu nói chấp tịnh, tánh người vốn là tịnh, bởi vì vọng niệm che đậy chơn như, chỉ cần

không có vọng tưởng thì tánh tự thanh tịnh. Khởi tâm chấp tịnh trở lại sanh ra cái tịnh vọng. Vọng không có chỗ nơi, chấp ấy là vọng; tịnh không có hình tướng trở lại lập tướng tịnh, nói là công phu, người khởi kiến giải này là chướng tự bản tánh trở lại bị tịnh trói. Sao gọi là tọa thiền? Trong pháp môn này không chướng không ngại, ngoài đối với tất cả cảnh giới thiện ác tâm niệm chẳng khởi gọi là tọa, trong thấy tự tánh chẳng động gọi là thiền. Này thiện tri thức, sao gọi là thiền định? Ngoài là tướng là thiền, trong chẳng loạn là định. Ngoài nếu chấp tướng, trong tâm tức loạn; ngoài nếu là tướng, tâm tức chẳng loạn. Bản tánh tự tịnh tự định, chỉ vì thấy cảnh, suy nghĩ cảnh tức là loạn; nếu thấy các cảnh mà tâm chẳng loạn ấy là chơn định vậy. Này thiện tri thức! Ngoài là tướng tức là thiền, trong chẳng loạn tức là định, ngoài thiền trong định, ấy gọi là thiền định. Kinh Bồ Tát Giới nói: “Bản tánh của ta vốn tự thanh tịnh. Này thiện tri thức! Trong mỗi niệm tự thấy được bản tánh thanh tịnh, tự tu, tự hành, tự thành Phật đạo.”

120. Methods of Meditation

According to the Mahayana Buddhism, Bodhisattva door of liberation is within our self-nature, not outside. However, the Zen Door also opens through practice, cultivation of the paramitas and holding the complete precepts. This is one of the six wonderful strategies or doors for Buddhist cultivators, i.e. to realize by introspection that the thinker, or introspecting agent, is unreal. Methods of mysticism as found in the dhyanas records in the sutras (Tathagata-dhyanas) and traditional dhyana, or the intuitional method brought to China by Bodhidharma. Generally speaking, there are three kinds of meditation: Samatha, Vipassana and Walking meditation. Samatha means Stilling or Calming the mind, Vipassana means focusing the mind on an object. Walking meditation means when we walk, we concentrate on the movement of the feet and always stay mindfulness. According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch's Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: “Good Knowing Advisors! The door of sitting in Ch’an consists fundamentally of attaching oneself neither to the mind nor to purity; it is not non-movement. One might speak of becoming attached to the mind, and yet the mind is fundamentally false. You should know that the mind is like an illusion and, therefore, there is nothing to which you can become attached. One might say that to practice Ch’an is to attach oneself to purity, yet the nature of people is basically pure. It is because of false thinking that the True Suchness is obscured. Simply have no false thinking, and the nature will be pure of itself. If attachment to purity arises in your mind, a deluded idea of purity will result. What is delusory does not exist, and the attachment is false. Purity has no form or mark and yet there are those who set up the mark of purity as an achievement. Those with this view obstruct their own original nature and become bound by purity.” What is meant by ‘sitting in Ch’an?’ In this obstructed and unimpeded Dharma-door, the mind’s thoughts do not arise with respect to any good or evil external state. That is what ‘sitting’ is. To see the unmoving self-nature inwardly is Ch’an. Good Knowing Advisors, what is meant by Ch’an concentration? Being separate from external mark is ‘Ch’an.’ Not being confused inwardly is ‘concentration.’ If you become attached to external marks, your mind will be confused inwardly. If you are separate from external marks, inwardly your mind will be unconfused. The original nature is naturally pure, in a natural state of concentration. Confusion arises merely because states are seen and attended to. If the mind remains

unconfused when any state is encountered, that is true concentration. Good Knowing Advisors, being separate from all external marks is Ch'an and being inwardly unconfused is concentration. External Ch'an and inward concentration are Ch'an concentration. The Vimalakirti Sutra says, 'Just then, suddenly return and regain the original mind.' The Bodhisattva-Sila Sutra says, 'Our basic nature is pure of itself.' Good Knowing Advisors, in every thought, see your own clear and pure original nature. Cultivate, practice, realize the Buddha Way."

121. Quán Tưởng Môn

Theo Hòa Thượng Thích Thiện Tâm trong Tịnh Độ Thập Nghi Hoặc Vấn Luận, quán tưởng là như trong Quán Kinh dạy: “Chư Phật Như Lai là thân pháp giới, vào trong tâm tưởng của tất cả chúng sanh. Cho nên khi tâm các bạn tưởng Phật, thì tâm ấy chính là 32 tướng tốt, 80 vẻ đẹp tùy hình, tâm ấy là tâm Phật, tâm ấy chính là Phật. Biển chánh biến tri của Phật từ nơi tâm tưởng mà sanh. Vì thế các bạn phải nhớ nghĩ và quán tưởng kỹ thân Đức Phật kia.” Thiên Thai sơ nói mấy chữ “Chư Phật Như Lai” sắp xuống, là thuyết minh tất cả chư Phật; lại nói mấy chữ “Phải nhớ nghĩ” sắp xuống, là chỉ cho quán tưởng riêng Đức Phật A Di Đà, pháp giới thân là pháp thân của Báo Phật. Tâm chúng sanh tịnh, pháp thân tự hiện, nên gọi là “vào;” như khi vầng hồng nhật mọc lên tất bóng hiện xuống trăm sông. Đây là chỉ cho Phật thân tự tại, có thể tùy vật hiện hình vậy. Lại “pháp giới thân” là chỉ cho thân Phật, khắp tất cả chỗ, lấy pháp giới làm thể. Khi hành giả chứng được môn Quán Phật Tam Muội này, giải nhập tương ứng, nên nói “vào trong tâm tưởng.” “Tâm này là Phật” là Phật nguyên vẫn không, nhân chúng sanh tâm tịnh mới có, sợ e người hiểu lầm cho rằng bỗng nhiên mà có, nên mới nói “là Phật.” Mới khởi tu quán nên nói “làm,” sự tu đã thành nên gọi “là”. Diệu Tông Thích nói: “Muốn tưởng thân Phật phải hiểu rõ quán thể. Thể đó là bản giác; từ nơi đây mà khởi thành pháp quán. Bản giác là thân pháp giới của chư Phật, vì chư Phật không sở chứng chi khác, toàn chứng bản tánh của chúng sanh. Nếu thể giác có công, bản giác mới hiển, nên nói “pháp thân từ nơi tâm tưởng mà sanh.” Lại Đức Di Đà cùng tất cả chư Phật đồng như một pháp thân, một trí huệ, sự ứng dụng cũng như vậy. Hiển được thân Đức Di Đà tức là hiển được thân chư Phật, tỏ được thân chư Phật tức là lộ được thể Di Đà. Cho nên trong văn kinh nói rộng qua chư Phật để kết về sự quán tưởng Đức A Di Đà. Từ mấy chữ “thân pháp giới” trở xuống là nói về sự giao cảm của đạo cảm ứng và ước về lý giải nhập tương ứng. Đại Sư Dung Tâm đã phê bình về hai lời giải trên như sau: “Nếu không có lời giải trước, thì môn quán tưởng ấy không phải là quán Phật; như không có lời giải sau, e hành giả hiểu lầm rằng thể của chúng sanh và Phật khác nhau, nên hai lời giải đã tác thành cho nhau mà thuyết minh thuyết Quán Pháp vậy.”

121. Visualization Method

According to Most Venerable Thích Thiện Tâm in The Pure Land Buddhism, visualization Method, is explained as follows in the Meditation Sutra: “Every Buddha, Tathagata, is One who is a Dharma realm Body and enters into the Mind of all beings. For this reason when you perceive the Buddha-state in your Minds, this indeed is the Mind which possesses the thirty-two signs of perfection and the eighty minor marks of excellence. It is

the Mind that becomes Buddha; indeed, it is the Mind that is Buddha. The ocean of true and universal knowledge of all the Buddhas is born of Mind and thought. For this reason, you ought to apply your Mind with one thought to the meditation on that Buddha. According to the T'ien-T'ai Treatise, the passage beginning from 'Every Buddha, Tathagata' refers to all Buddhas. The passage beginning with 'You ought to apply your Minds,' etc., refers specifically to meditation on Buddha Amitabha. The Dharma Realm Body is the Dharma Body of the Reward Buddha. If the Minds of sentient beings are pure, the Dharma Body reveals itself. Thus, the word 'enter' is used. This is similar to the brilliant sun; when it rises, its image appears in a multitude of rivers. This is to indicate that the Buddha Body is free and unimpeded and can manifest itself according to the object. Moreover, the 'Dharma Realm Body' refers to the Buddha Body, appearing everywhere, taking the Dharma Realm as its nature. When the practitioner achieves this Buddha Visualization Samadhi, his understanding and actions (noumenon and phenomenon) interpenetrate and become one. This is expressed in the words 'enters into the Minds of all beings.' "It is the Mind that becomes Buddha" means that the Buddha has always been inherently empty and void. Because the Minds of sentient beings are pure, Buddha exists. Indeed, it is the Mind that is Buddha. Since people might misunderstand what was said previously and think that the Buddha has spontaneously come into existence, the words 'is Buddha' are used. The word 'become' indicates the beginning of visualization, while the word 'is' means that visualization has been accomplished. Another commentary states: "To visualize the Buddha's body, you should clearly understand the nature of visualization. That nature is self-enlightenment. Visualization methods are developed from there. Self-enlightenment is the Dharma Realm Body of the Buddhas because what the Buddhas have completely attained is nothing other than the Self-Nature of sentient beings. Only when the 'initial enlightenment' is meritorious does 'self-enlightenment' appear. This is the meaning of the words 'the Dharma Realm Body is born of Mind and thought.' Moreover, Amitabha Buddha and all Buddhas possess the same Dharma Body, the same wisdom and the same capacities and functions. When the body of Amitabha Buddha is manifested, the bodies of all Buddhas are manifested; when the bodies of the Buddhas are understood, the nature of Amitabha Buddha is revealed. Therefore, the Meditation Sutra refers broadly to all Buddhas in order to end in the visualization of Amitabha Buddha. "From the words 'Dharma Realm Body' on, the Sutra refers to the mutual response between the Buddhas and the practitioner and the 'interpenetration' between understanding and action (theory and practice). Commenting on these two explanations, Elder Master Dung Tâm has written: "Without the first explanation, the above visualization would not be a meditation on the Buddha. Without the second explanation, the practitioner could misunderstand and think that the nature of sentient beings is different from that of the Buddhas. The two explanations are complementary in elucidating the Visualization method."

122. Pháp Môn Nhãn Nhục

Pháp nhãn 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 Nhãn là sự nhãn 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. Thời kỳ nhẫn nhục, ý nói các bậc đã chứng ngộ chân lý, bậc thứ sáu trong bảy bậc hiền, hay vị thứ ba trong tứ thiện căn. 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. Ngoài ra, còn có Vô Sanh Pháp Nhẫn. Đây là loại nhẫn đạt được qua hiểu biết rằng tất cả mọi hiện tượng đều không sanh. Sự hiểu biết về tánh không và vô sanh của chư Bồ Tát, những vị đã đạt được Bát Địa hay Bất Thối Địa. Giai đoạn thiền định kham nhẫn, trong giai đoạn này sự trở dậy về ảo tưởng hiện tượng đều chấm dứt nhờ bước được vào thực chứng tánh không của vạn pháp. Đây là nhận ra rằng không có cái gì đã được sinh ra hay được tạo ra trong thế giới này, rằng khi các sự vật được thấy đúng như thực từ quan điểm của cái trí tuyệt đối, thì chúng chính là Niết Bàn, là không bị ảnh hưởng bởi sinh diệt chút nào cả. Khi người ta đạt đến “Bất Khởi Pháp Nhẫn” thì người ta thể chứng cái chân lý tối hậu của Phật giáo.

122. Dharma Gate of Patience

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. The method or stage of patience, the sixth of the seven stages of the Hinayana in the attainment of Arahanship or sainthood, or the third of the four roots of goodness. The Dharma door 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. Besides, there is Dharma of non-appearance, or the insight into the non-origination of dharmas. This is the realization of the Dharma of non-appearance. Calm rest, as a Bodhisattva, in the assurance of no rebirth. Tolerance of non-birth (Insight into the non-arising of dharmas. Insight into the non-substantial nature of all phenomenal existence). Tolerance that comes from the knowledge that all phenomena are unborn. Insight into emptiness, the non-origination or birthlessness of things or beings realized by Bodhisattvas who have attained the eight stages to Buddhahood. When a Bodhisattva realized this insight, he has attained the stage of non-retrogression. The stage of endurance, or patient meditation, that has reached the state where phenomenal illusion ceases to arise, through entry into the realization of the Void, or noumenal of all things. This is the recognition that nothing has been born or created in this world, that when things are seen from the point of view of absolute knowledge, they are Nirvana themselves, are not at all subject to birth and death. When one gains “Anutpattikadharmakshanti”, one has realized the ultimate truth of Buddhism.



123. Thiền Quán Về Tâm

Qua thiền tập liên tục chúng ta có thể thấy được tâm thanh tịnh. Chỉ có thiền tập liên tục, chúng ta có thể vượt qua trạng thái tâm dong ruổi và xả bỏ những loạn động. Cùng lúc chính nhờ thiền tập mà chúng ta có thể tập trung tư tưởng để quán sát những gì khởi lên trong tư tưởng, trong thân, trong cảm thọ, nghe, nếm, ngửi và tưởng tượng, vân vân. Qua thiền tập liên tục, chúng ta có thể quán sát rằng tất cả là vô thường, từ đó chúng ta có khả năng buông bỏ, và Niết bàn hiển hiện ngay lúc chúng ta buông bỏ tất cả. Theo Kinh số 20 trong Trung Bộ Kinh, Đức Phật nhắc nhở các Tỷ Kheo về năm pháp tu tập tăng thượng tâm để loại trừ tư tưởng bất thiện. Nếu do tác ý đến một đối tượng nào, những tư duy bất thiện liên hệ đến tham, sân, si khởi lên trong một vị Tỷ Kheo, vị ấy nên để ý đến một đối tượng khác liên hệ đến thiện. Khi ấy các tư duy bất thiện sẽ bị loại trừ, chúng sẽ tiêu diệt. Nhờ loại trừ các tư duy bất thiện mà nội tâm được an trú, trở nên an tịnh, nhất tâm và định tĩnh. Ví như một người thợ mộc khéo tay hay đệ tử của người thợ mộc khéo tay làm văng ra và loại bỏ đi một cái nêm thô với cái nêm nhỏ hơn. Cũng vậy, vị Tỷ Kheo sẽ loại trừ đối tượng bất thiện đó bằng cách để ý đến một đối tượng khác được coi là thiện lành hơn. Khi những tư duy bất thiện kết hợp với tham, sân, si được loại trừ, chúng sẽ tiêu diệt. Nhờ loại trừ những tư duy bất thiện này mà nội tâm được an trú, trở nên an tịnh, nhất tâm và định tĩnh. Nếu những tư duy bất thiện vẫn khởi lên trong vị Tỷ Kheo đã để ý đến một đối tượng khác được xem là thiện, vị ấy cần phải suy xét đến những bất lợi của những tư duy bất thiện như vậy: “Quả thật những tư duy của mình là bất thiện, đáng chê trách, và đem lại những hậu quả khổ đau.” Nhờ suy xét những bất lợi của tư duy bất thiện như vậy mà những tư duy bất thiện ấy sẽ bị loại trừ. Nếu vị Tỷ Kheo, khi đã suy xét đến những bất lợi của những tư duy bất thiện, mà chúng vẫn khởi lên, vị ấy nên không chú ý đến những tư duy bất thiện đó nữa, không để ý đến những tư duy bất thiện đó nữa. Khi ấy các tư duy bất thiện sẽ bị loại trừ, chúng sẽ tiêu diệt. Nếu vị Tỷ Kheo sau khi đã để ý đến những tư duy thiện, suy xét những bất lợi của những tư duy bất thiện, và không để ý đến chúng nữa, mà những tư duy bất thiện vẫn khởi lên, lúc ấy vị Tỷ Kheo cần phải từ bỏ hành tướng (gốc) của những tư duy bất thiện đó. Khi ấy các tư duy bất thiện sẽ được loại trừ, chúng sẽ tiêu diệt. Nếu những tư duy bất thiện vẫn khởi sinh trong một vị Tỷ Kheo sau khi đã để ý đến sự từ bỏ hành tướng của chúng, vị ấy nên cắn chặt răng, ép lưỡi lên đống họng, dùng thiện tâm chế ngự, khắc phục và kiểm soát ác tâm. Khi ấy tư duy bất thiện sẽ được loại trừ, chúng sẽ tiêu diệt.

Giữ cái tâm thiền là buông bỏ tất cả mọi dục vọng. Chúng ta cần phải giữ cái tâm không biết vì cái tâm không biết này là cái tâm không thể lay chuyển. Nó giống như cố đi xuyên qua một bức tường thép, tất cả mọi vọng tưởng và dục vọng đều bị đoạn diệt. Như vậy, giữ tâm thiền có nghĩa là quay về với cái tâm bản lai. Tâm bản lai là cái tâm có trước sự suy nghĩ. Sau khi suy nghĩ là có sự đối đãi. Trước khi suy nghĩ thì không có sự đối đãi. Đây là tuyệt đối theo nghĩa của nhà Phật. Trong sự tuyệt đối không có ngôn ngữ hay văn tự. Nếu chúng ta mở miệng ra và nói chỉ một lời là chúng ta sai. Vì vậy, cái tâm trước khi suy nghĩ là cái tâm sáng suốt, không ở trong mà cũng không ở ngoài. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng trong thiền quán về tâm, chánh niệm không có thứ gì khác hơn là chánh niệm tự nó. Chư Bồ Tát dùng chánh niệm làm chỗ sở hành, vì đầy đủ niệm xứ. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, chánh niệm là một trong mười chỗ sở hành của chư Đại Bồ Tát, vì đầy đủ niệm xứ. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được chỗ sở hành đại trí huệ vô thượng của Đức Như

Lai. Theo Kinh Hữu trong Trung Bộ Kinh, Đức Phật đã dạy về ‘Chánh Niệm’ như sau: “Ban ngày trong khi đi kinh hành và trong khi đang ngồi, gột sạch tâm trí khỏi các chướng ngại pháp. Ban đêm trong canh một, trong khi đi kinh hành và trong khi đang ngồi, gột sạch tâm trí khỏi các chướng ngại pháp. Ban đêm trong canh giữa, vị này nằm xuống phía hông phải, như dáng nằm con sư tử, chân gác trên chân với nhau, chánh niệm tỉnh giác, hướng niệm đến lúc ngồi dậy lại. Ban đêm trong canh cuối, khi đã thức dậy, trong khi đi kinh hành và trong khi đang ngồi, gột sạch tâm trí khỏi các chướng ngại pháp.”

123. Meditation on the Mind

Through continuous meditation we can perceive our mind clearly and purely. Only through continuous meditation we can gradually overcome mental wandering and abandon conceptual distractions. At the same time we can focus our mind within and observe whatever arises (thoughts, sensations of body, hearing, smelling, tasting and images). Through continuous meditation we are able to contemplate that they all are impermanent, we then develop the ability to let go of everything. Nirvana appears right at the moment we let go of everything. According to the Twentieth discourse of the Majjhima Nikaya, the Buddha reminded the Bhiksus on five things that help them to keep away from distracting thoughts. If through reflection on an object, unwholesome thoughts associated with desire, hate, and delusion arise in a Monk, in order to get rid of them, he should reflect on another object which is wholesome. Then the unwholesome thoughts are removed; they disappear. By their removal the mind stands firm and becomes calm, unified and concentrated within his subject of meditation. As a skilled carpenter or his apprentice knocks out and removes a coarse peg with a fine one, so should the Monk get rid of that unwholesome object by reflecting on another object which is wholesome. The unwholesome thoughts associated with desire, hate and delusion are removed, they disappear. By their removal the mind stands firm within the object of meditation. If the unwholesome thoughts still arise in a Monk who reflects on another object which is wholesome, he should consider the disadvantages of evil thoughts thus : “Indeed, these thoughts of mine are unwholesome, blameworthy, and bring painful consequences.” Then his evil thoughts are removed, they disappear. If the unwholesome thoughts still arise in a Monk who thinks over their disadvantages, he should pay no attention to, and not reflect on those evil thoughts. Then the evil thoughts are removed, they disappear. If the unwholesome thoughts still arise in a Monk who pays no attention and does not reflect on evil thoughts, he should reflect on removing the root of those thoughts. Then the evil thoughts are removed, they disappear. If the unwholesome thoughts still arise in a Monk who reflects on the removal of their root, he should with clenched teeth, and tongue pressed against his palate, restrain, overcome, and control the evil mind with the good mind. Then the evil thoughts are removed, they disappear.

To keep the Zen mind is letting go of all desires. We need to keep the ‘don’t know’ mind, for this ‘don’t know’ mind is the mind that is stuck and cannot budge. It is like trying to break through a steel wall, all thinking and desires are cut off. Therefore, to keep the Zen mind means returning to original mind. Original mind is before thinking. After thinking, there are opposites. Before thinking, there are no opposites. This is the absolute in Buddhism. In the absolute, there are no words or speech. If we open our mouth to say just one word, we are

wrong. So before thinking is clear mind. In clear mind there is no inside and no outside. Zen practitioners should always remember that in meditation on the mind, mindfulness is nothing more than mindfulness itself. Bodhisattvas utilize Mindfulness as the sphere of action. They fulfill the points of mindfulness. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, Great Enlightening Beings (Bodhisattvas) take right mindfulness as their sphere of action, as they fulfill the points of mindfulness. Enlightening Beings who abide by these can reach the supreme sphere of action of great wisdom of Buddhas. According to the Sekha Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, the Buddha confirmed his noble disciples on devotion to wakefulness as follows: “During the day, while walking back and forth and sitting, a noble disciple purifies his mind of obstructive states. In the first watch of the night, while back and forth and sitting, he purifies his mind of obstructive states. In the middle watch of the night he lies down on the right side in the lion’s pose with one foot overlapping the other, mindful and fully aware, after noting in his mind the time for rising. After rising, in the third watch of the night, while walking back and forth and sitting, he purifies his mind of obstructive states.”

124. Vô Tâm

Vô tâm không có nghĩa là không có tâm, vô tâm có nghĩa là cái tâm không vướng mắc. Vô tâm là trạng thái của tâm thức trước khi nó bị chia thành nhị biên bởi tư tưởng. Trong Thiền Phật giáo, “Vô Tâm” diễn tả trạng thái tâm thức trước khi nhị nguyên bị phân chia bởi tư tưởng. Chỉ khi nào trong tâm không còn một vật, ấy là vô tâm. Phật dạy, trong tu tập phải lấy pháp vô tâm để chế ngự vọng tâm. Vô tâm là tâm siêu việt. Tổ Bồ Đề Đạt Ma mang sang Trung Quốc quan điểm của người Ấn về chư pháp đến từ tâm. Cái mà chúng ta gọi là tâm siêu việt vì nó vượt qua giới hạn, như mặt trời không bị mây che. Tất cả các vị nối pháp của Ngài, cho đến tổ thứ năm, đều đồng ý rằng thiền là giữ cho tâm này không bị nhiễm ô. Tâm như minh kính đài, không để cho bụi đóng khi soi nó, nghĩa là người tu phải giữ tâm mình như người soi gương giữ kiếng vậy. Mãi đến khi tiếng sét Huệ Năng nổ lên thì thuyết “Vô Tâm” mới thực sự ra đời. Vô tâm hay vô niệm lấy từ gốc chữ “Vô ngã” tức là không có cái ta, hay sự vắng mặt của cái ta, nó là khái niệm nòng cốt của Phật giáo, tiểu thừa cũng như đại thừa. Ở Đức Phật, nó không phải là một khái niệm triết học mà là một kinh nghiệm đích thực và toàn bộ lý thuyết lập thành quan niệm này đã theo một khuôn khổ tri thức thuộc nơi kinh nghiệm ấy. Khi nó mở rộng và đào sâu, giáo lý vô ngã mang hình thái siêu hình hơn, và giáo lý tánh không phát triển. Ở mức độ kinh nghiệm tác động, giáo lý ấy cũng trở lại như vậy, nhưng giáo lý ‘tánh không’ có một môi trường ứng dụng rộng rãi hơn, và với tư cách triết học nó thâm nhập sâu hơn vào nguồn kinh nghiệm. Vì khái niệm ‘tánh không’ hiện nay được áp dụng không chỉ với kinh nghiệm về sự vắng mặt của cái ta mà còn với kinh nghiệm về sự vắng mặt của sắc tướng nói chung. Tất cả các kinh bát Nhã Ba La Mật Đa đều kịch liệt từ chối khái niệm về con người, về hữu thể, về một đấng sáng tạo, và về bản chất, vân vân. Vô ngã và Tánh Không thực tế tạo thành như một giáo pháp. Với Tánh Không đi kèm với Bát Nhã, hiện nó đã trở thành một trong những đề tài nòng cốt của các kinh.

Nghĩa của ‘vô tâm’ là ‘trạng thái không có tâm’ hay ‘trạng thái không có ý nghĩ.’ Khó lòng tìm thấy một chữ tương đương như vậy trong Anh ngữ trừ chữ “Vô Thức,” mặc dù chữ

này cũng phải được dùng theo một nghĩa rõ ràng và rất giới hạn. Đây không phải là cái mà người ta hiểu bằng chữ “Unconscious” theo nghĩa tâm lý học thông thường, cũng không phải hiểu theo nghĩa mà phân tâm học đã ban cho nó, phân tâm học hiểu Vô Thức sâu hơn nhiều so với sự thiếu ý thức đơn giản, nhưng nó còn hơn cả theo nghĩa những vùng sâu như hố thẳm của các nhà huyền học thời trung cổ, hay theo nghĩa thiên ý như đã có ngay trước khi công bố ngôi Trời. Vô tâm hay vô niệm có tính cách tâm lý học, trong khi vô tướng có tính cách bản thể học và vô trụ có tính cách luân lý học. Vô niệm và vô trụ có nghĩa chủ quan, trong khi vô tướng có nghĩa khách quan. Về mặt thực tiễn mà nói thì cả ba đều cùng chỉ một sự thể, nhưng Thiền hầu như chỉ quan tâm đến phần tâm lý học, sự thể hiện Vô niệm, và cũng có khuynh hướng vượt ra ngoài sự thể hiện của vô niệm này, vì khi khám phá ra một chỗ trụ và tâm hoàn toàn không dính vào tướng, nghĩa là nó cũng không dính mắc vào chính nó; đó là trạng thái vô niệm, hay “không suy nghĩ.” Đến đây chúng ta đã hưởng sự nghiên cứu này cho phù hợp với Bát Nhã và Thiền định, vì Huệ Năng trong tinh thần thời đại của ngài, ngài cũng rất quan tâm đến vấn đề Bát Nhã và Thiền định. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nầy thiện tri thức, người ngộ được pháp vô niệm thì muôn pháp đều không, người ngộ được pháp vô niệm thì thấy cảnh giới của chư Phật, người ngộ được pháp vô niệm thì đến địa vị Phật.”

Vô niệm hay vô tâm có nghĩa đen là không suy nghĩ hay không trí óc. Nhưng trong nhà Thiền, niệm hay tâm còn có nhiều ý nghĩa hơn là suy nghĩ hay trí óc. Vô Niệm và Vô Tâm đều gợi lên một trạng thái tâm thức. Vô tâm là Phật tánh sẵn có nơi mỗi chúng sanh (không phải do nỗ lực mà có cái tâm này, chỉ cần trở về với nó là được). Ý tưởng là khi các bạn nỗ lực để hoàn thành một nhiệm vụ và nếu dốc hết năng lực, cuối cùng các bạn có thể thành công, các bạn tự buông mình với tư cách ý thức. Tuy nhiên, trên thực tế tâm thức của các bạn vẫn còn nỗ lực hoàn thành công việc, trước khi các bạn biết rõ điều đó các bạn thấy sự việc đã xong rồi, “Hoạn nạn của con người là cơ may của thượng đế.” Đó là điều mà người ta muốn nói bằng câu “Thực hiện được nhiệm vụ nhờ ở vô tâm.” Nhưng người ta cũng có thể hiểu quan niệm của Phật chẳng có tâm theo cách triết học. Vì theo triết học Thiền, tất cả chúng ta đều có sẵn Phật tánh phát sinh Bát Nhã, soi sáng mọi sinh hoạt tinh thần và thể xác của chúng ta. Phật tánh cũng tác động như mặt trời phát sinh ra ánh sáng và sức nóng, hay như tấm gương phản ảnh tất cả những gì xuất hiện trước nó, nghĩa là một cách vô thức, với “vô tâm” theo nghĩa trạng từ. Vì vậy người ta nói rằng “Phật vô tâm” hay “nhờ thành Phật người ta hiểu vô niệm.” Do đó, một cách triết lý mà nói, không cần bất cứ một nỗ lực có ý thức nào cả, kỳ thật chúng chỉ là những chướng ngại cho sự thành Phật mà thôi. Chúng ta vốn là những vị Phật. Nói thành một cái gì đó là phạm Thánh và theo lý luận học, là một sự trùng lập. Do đó “không có tâm” hay “yêu thích vô niệm,” do vậy nó có nghĩa là không có tất cả mọi nỗ lực xảo diệu, tự tạo hay giả dối bên ngoài, tất cả đều trái ngược với vô tâm.

Theo Thiền sư Thần Hội trong Thiền Sư Trung Hoa, chúng ta đừng để bị dính tướng. Không bị dính tướng có nghĩa là chơn như. Chơn như có nghĩa là gì? Chơn như có nghĩa là Vô Niệm. Vô Niệm là gì? Vô Niệm là không nghĩ đến có hay không, không nghĩ đến thiện hay ác, không nghĩ đến hữu hạn hay vô hạn, không nghĩ đến lượng hay vô lượng, không nghĩ đến giác ngộ hay đạt đến giác ngộ, cũng không nghĩ đến Niết Bàn: ấy là Vô Niệm. Vô Niệm không là gì khác hơn là Bát Nhã Ba La Mật Đa. Bát Nhã Ba La Mật Đa không là gì khác hơn là Nhất Thể Tam Muội. Chính vì vậy khi tu tập thiền quán, mỗi lần tâm niệm khởi lên, hãy quay trở về quán lấy nguồn tâm. Khi tâm niệm chết, sự quán tâm tự tiêu tan. Đây là Vô

Niệm. Vô Niệm này tuyệt đối tự tại với tất cả cảnh, vì nếu còn có cảnh, không thể biết nó là Vô Niệm. Thiền sư Thần Hội còn miêu tả Vô Niệm như sau: “Thấy Vô Niệm tức là hiểu Tự Tánh; hiểu Tự Tánh không phải là biết một cái gì đó, không biết các pháp chính là Thiền của Như Lai. Tự Tánh xưa nay hoàn toàn thanh tịnh, bởi vì không có gì có thể làm chủ được cái Thể của nó. Thấy như thế tức là bình đẳng với Như Lai, không bị dính mắc với các tướng, dứt hết các tập khí vọng tưởng, tự được công đức thanh tịnh tuyệt đối, là đạt được chân giải thoát vậy.” Đối với những ai thấy được Vô Niệm thì nghiệp tự nhiên ngừng hoạt động, ưa thích vọng niệm và nỗ lực diệt nghiệp bởi lầm lẫn còn dùng để làm gì nữa? Vượt qua hai tướng có không, thường ưa thích Trung Đạo tức là Vô Niệm. Vô Niệm tức là niệm cái Một tuyệt đối, tức là có toàn trí, nó chính là Bát Nhã. Bát Nhã là Như Lai Thiền.

Thiền sư Đại Châu Huệ Hải, một đại đệ tử của Mã Tổ, xác nhận trong Đốn Ngộ Nhập Đạo Yếu Môn Luận của sư như sau: “Vô Niệm là Vô Tâm trong tất cả cảnh, nghĩa là không bị một cảnh nào hạn định, không một ái nhiễm, không một dục vọng. Đối với tất cả trần cảnh, song vẫn luôn luôn tự tại với tất cả hình thức cảm nhận, đó là Vô Niệm. Vô Niệm được nhận biết như thế để thực niệm chính nó. Nhưng niệm về niệm là một hình thức sai lầm về Vô Niệm. Tại sao vậy? Kinh nói rằng sáu thức khởi niệm là có tà niệm, kẻ nào ưa thích sáu thức là lầm lẫn, khi một người tự tại với sáu thức là có ý chơn niệm. “Thấy Vô Niệm” không có nghĩa theo hình thức nội quan, nó không thuộc về sự rơi vào trạng thái xuất thần, nó cũng không ở trong trạng thái xuất thần, cũng không ở trong trạng thái lãnh đạm và vô tình, mà tất cả dấu vết của ý thức thông thường biến mất trong đó. “Thấy Vô Niệm” là có ý thức, song không ý thức về tự tánh. Vì các phạm trù của luận lý học về hữu hay vô sẽ thay thế tự tánh trong lãnh vực thống trị của tâm lý học thực nghiệm, nơi mà nó không còn là cái mà nó hiện hữu trong chính nó. Mặt khác, nếu Vô Niệm có nghĩa là mất ý thức thì nó đồng nghĩa với chết hay ít ra nó cũng đồng nghĩa với một sự ngưng trệ nhất thời của sự sống. Nhưng điều này không thể có được, bởi vì Tự Tánh chính là Tâm vì theo Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa và các kinh khác của Đại Thừa thì “Không thể nào không có ý thức trong tất cả mọi cảnh bởi vì bản tánh tối hậu của tất cả các pháp là tánh “không” bởi vì rốt ráo không có một hình tướng nào người ta có thể đặt bàn tay trên đó. Tính cách bất khả đắc này của tất cả các pháp chính là Chơn Như, là cái tướng toàn hảo nhất của Như Lai. Như thế Vô Niệm là thực tại tối hậu, là chơn tướng, là thân toàn hảo nhất của Như Lai. Chắc chắn nó không phải là một sự trừu tượng mơ hồ, cũng không phải là một định đề thuần khái niệm, mà là một kinh nghiệm sống theo nghĩa sâu nhất.

124. No-Mind

No-mind does not mean that we don't have a mind or have no mind, it does mean that we have a mind which is free from attachment to thoughts (free from self-consciousness). No mind is the state of consciousness before the division into duality created by thought takes place. In Zen Buddhism, “No-Mind” describes a state consciousness before the division into duality created by thought takes place. Only when the mind is empty (does not have anything); thus it is called “mind of non-existence.” The Buddha taught that in cultivation, practitioners should take this mind to tame the deluded mind. No-mind as a transcendental mind. Patriarch Bodhidharma brought with him to China the Indian view that all this world comes from mind. What we may call Divine Mind, since it is beyond all limitations, just as

the sun is beyond all clouds. His successors, up to the Fifth Patriarch, agreed that meditation should be such as to favor the reception of this pure light without stain or dust. The monk's mind was to be "a mirror bright" and must not "gather dust while it reflects," which means that he must be on guard. It was only upon the Hui-Neng's lightning that the doctrine of "No-Mind" came forward. No-mind is primarily derived from "non-ego" (anatman) or "selflessness" which is the principal conception of Buddhism, both Hinayana and Mahayana. With the Buddha this was no philosophical concept, it was his very experience, and whatever theory developed around it was a later intellectual framework to support the experience. When the intellectualization went further and deeper the doctrine of anatman assumed a more metaphysical aspect, and the doctrine of Sunyata developed. So far as the experience itself was concerned it was the same, but the doctrine of Sunyata has a more comprehensive field of application, and as a philosophy it goes deeper into the source of the experience. For the concept of Sunyata is now applied not only to the experience of egolessness, but to that of formlessness generally. The Prajnaparamita Sutra all emphatically deny the notion of a person, of a being, of a creator, of a substance, etc. Anatman and Sunyata are practically the same teaching. Along with Sunyata there comes Prajna, which no becomes one of the principal topics of the Sutras.

What is meant by "No-mind-ness" or "No-thought-ness?" It is difficult to find in and English equivalent except the Unconscious, though even this must be used in a definitely limited sense. It is not the unconscious in its usual psychological sense, nor in the sense given it by the analytical psychologists, who find it very much deeper than mere lack of consciousness, but probably in the sense of the 'abysmal ground' of the mediaeval mystics, or in the sense of the Divine Will even before it utterance of the word. No-thought is psychological, while no-mark is ontological, and no-abode is moral. The first and the third have a subjective sense, while the second has an objective sense. They all practically and ultimately mean the same thing, but Zen is most interested in psychology, in realizing the Unconscious; in going beyond it, for when this is gained an abode that is no-abode is found, and the mind is altogether detached from form, which also means detachment from the mind itself; and this is a state of "No-thought-ness." Hitherto this has been studied in connection with Prajna, because Hui-Neng was intensively occupied with the problem of Prajna and Dhyana, reflecting the spirit of his age. According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch's Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: "Good Knowing Advisors, one who awakens to the no-thought dharma completely penetrates the ten thousand dharmas; one who awakens to the no-thought dharma sees all Buddha realms; one who awakens to the no-thought dharma arrives at the Buddha position."

No-thought or no-mind literally means thoughtlessness (no-thought) or mindlessness. But in Zen, consciousness or mind means more than thought or mind. No-consciousness or no-mind point to the same state of consciousness. No-mind means beings' innate Buddhahood. The idea is that when every effort is put forward to achieve some task, and you are finally exhausted and have come to an end of your energy, you give yourself up so far as your consciousness is concerned. In fact, however, your conscious mind is still intensely bent on the work accomplished. "Man's extremity is God's opportunity." This is really what is meant by 'to accomplish the task by no-mind.' But there is also a philosophical construction of the idea of Buddha's no-mind. For, according to Zen philosophy, we are all endowed with the

Buddha-nature from which Prajna issues, illumining all our activities, mental and physical. The Buddha-nature does this in the same way as the sun radiates heat and light, or as the mirror reflects everything coming before it, that is to say, unconsciously, with 'no-mind', in its adverbial sense. Hence it is declared that 'Buddha is unconscious' or 'By Buddhahood is meant the unconscious.' Philosophically speaking, therefore, no special conscious strivings are necessary; in fact they are a hindrance to the attainment of Buddhahood. We are already Buddhas. To talk about any sort of attainment is a desecration, and logically a tautology. 'Having no-mind,' or 'cherishing the unconscious,' therefore means to be free from all these artificial, self-created, double-roofing efforts. Even this 'having', this 'cherishing', goes against "no-mind."

According to Zen master Shen-Hui in Chinese Zen Masters, we should not be attached to form. Not to be attached to form means Suchness. What is meant by Suchness? It means No-thought. What is No-thought? It is not to think of being and non-being; it is not to think of good and bad; it is not to think of having limits or not having limits; it is not to think of measurements or of non-measurements; it is not to think of enlightenment, nor is it to think of being enlightened; it is not to think of Nirvana: this is No-thought. No-thought is no other than Prajnaparamita itself. Prajnaparamita is no other than the Samadhi of Oneness. Thus, when practice meditation, whenever thoughts are awakened in our minds, we should turn to our own source of consciousness. When the awakened mind is dead, the conscious illumination vanishes by itself, this is No-thought. This "No-thought" is absolutely free from all conditions, for if there are any conditions, it cannot be known as No-thought. Zen master Shen-Hui also described No-thought as follows: "To see into No-thought is to understand self-nature; to understand self-nature is not to take hold of anything; not to take hold of anything is the Tathagata's Dhyana. Self-nature is from the first thoroughly pure, because its Body is not to be taken hold of. To see it thus is to be on the same standing with the Tathagata, to be detached from all forms, to have all vagaries of falsehood at once quieted, to equip oneself with merits of absolute stainlessness, or to attain true emancipation." To those who see No-thought, karma naturally ceases to function, and what is the use for them to cherish an erroneous thought and to try to destroy karma by means of confusion? To go beyond the dualism of being and non-being and love the track of the Middle Way, this is No-thought. No-thought means to be conscious of the absolute one; to be conscious of the absolute one means to have all-knowledge, which is Prajna. Prajna is the Tathagata-Dhyana.

Zen master Ta-Chu-Hui-Hai, a chief disciple of Ma-Tsu, in his Essential Teaching of the Abrupt Awakening: "No-thought means to have no-mind in all circumstances, that is to say, not to be determined by any conditions, not to have any affections or hankerings. To face all objective conditions, and yet to be eternally free from any form of stirring, this is No-thought. No-thought is thus known as to be truly conscious of itself. But to be conscious of consciousness is a false form of No-thought. Why? The Sutra states that to make people become conscious of the six vijnanas is to have the wrong consciousness; to cherish the six vijnanas is false; where a man is free from the six vijnanas, he has the right consciousness. 'To see No-thought' does not mean any form of self-consciousness, nor is to sink into a state of ecstasy or indifference or apathy, where all traces of ordinary consciousness are wiped out. 'To see No-thought' is to be conscious and yet to be unconscious of self-nature. because self-nature is not to be determined by the logical category of being and non-being, to be so

determined means to bring self-nature into the realm of empirical psychology, in which it ceases to be what it is in itself. If No-thought, on the other hand, means the loss of consciousness, it then spells death, or at best a temporary suspension of life itself. But this impossible inasmuch as self-nature is the Mind itself as according to the Prajnaparamita sutra and other sutras: 'To be unconscious in all circumstances is possible because the ultimate nature of all things is emptiness, and because there is after all not a form which one can say one has laid hands on. This unattainability of all things is Reality itself, which is the most exquisite form of the Tathagata.' No-thought is thus the ultimate reality, the true form, the most exquisite body of Tathagatahood. It is certainly not a hazy abstraction, not a mere conceptual postulate, but a living experience in its deepest sense.

125. Yếu Tố và Động Lực Cần Thiết Cho Sự Giác Ngộ

Theo Thiền Sư Bạch Ẩn, có ba yếu tố cần thiết để đưa tới giác ngộ trong tu chứng hay trong bất cứ nỗ lực nào: đại tín, đại nghi và đại quyết định. Chẳng phải qua sách vở hay kinh kệ mà chúng ta học được ba yếu tố này, mà người ta phải học chúng bằng kinh nghiệm sống hằng ngày. Nếu người ta không bị ép buộc phải sống thực với ba yếu tố này, người ta sẽ không bao giờ có sự kiên trì để vượt qua những khó khăn trên đường tu Thiền. Trong nhà thiền, đại tín có nghĩa là tin tưởng nơi thầy mình và nơi chân lý mà thầy của mình là biểu tượng. Nếu phân tích một cách rứt ráo, đó là niềm tin nơi năng lực vô tận của Phật tính mà chúng ta đều vốn đã có sẵn. Đại nghi có vẻ như là đối nghịch với sự tin tưởng, thực ra đại nghi khiến ta thường xuyên ý thức đến sự non kém của mình, cũng như những gì mà chúng ta hằng ôm ấp trong tâm. Từ cái lực nội tại của con người, Phật tính, đã sanh ra một truyền thống trí tuệ thật kỳ diệu, và chúng ta tin tưởng vững chắc nơi trí tuệ này. Nhưng khi tự xét đến sự non yếu của chính mình và thấy không thể chấp nhận được, chúng ta sẽ thường mang một vấn đề thắc mắc trong tâm, một sự xung đột nội tại. Từ đó chúng ta phải tiến tới sự quyết tâm, có nghĩa là kiên trì tu tập trong sự dũng cảm. Bên cạnh đó, có bốn động lực giác ngộ: tự lực, tha lực, nghiệp lực tiền kiếp, và ngoại lực.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, có mười điều kiện khởi đầu đưa đến ước vọng giác ngộ tối thượng: đầy đủ thiện căn, tu tập các thiện hạnh, chứa nhóm đầy đủ các tư lương, cung kính cúng dường chư Phật, thành tựu đầy đủ các tịnh pháp, thân cận các thiện tri thức, tâm hoàn toàn thanh tịnh, tâm quảng đại được kiên cố, tín căn được bền vững, và sẵn sàng tâm đại bi. Theo Kinh Hoa Nghiêm, vấn đề ước vọng giác ngộ tối thượng cần thiết cho hành giả, có mười lý do liên hệ đến đời sống khiến hành giả mong cầu giác ngộ: để chứng được Phật trí, để đạt được mười oai lực, để đạt được đại vô úy, để đạt được pháp bình đẳng của Phật, để hộ trì cứu bạt cả thế gian, để làm thanh tịnh tâm từ bi, để đạt được vô phân biệt trí (khắp mười phương thế giới không gì là không biết đến), để làm thanh tịnh Phật độ khiến cho tất cả không còn vướng mắc, để trong khoảng một niệm mà tri nhận cùng khắp quá khứ, hiện tại và vị lai, và để chuyển đại pháp luân trong tinh thần không khiếp sợ.

Ngoài ra, theo Kinh Hoa Nghiêm, có 11 tâm dẫn đến giác ngộ. Tâm thứ nhất là Tâm Đại Bi. Theo Kinh Hoa Nghiêm, đây là một trong 11 tâm dẫn đến giác ngộ. Mong bảo bọc hết thảy chúng sanh. Tâm thứ nhì là Tâm Đại Từ. Tâm luôn luôn muốn làm lợi ích cho hết thảy chúng sanh. Tâm thứ ba là Tâm An Lạc. Tâm mong làm cho kẻ khác hạnh phúc, vì thấy họ

chịu đựng đủ mọi hình thức khổ não. Tâm thứ tư là Tâm Lợi Ích. Tâm mong làm lợi ích cho kẻ khác, cứu rỗi họ thoát khỏi những hành vi sai quấy và tội lỗi. Tâm thứ năm là Tâm Ai Mẫn. Tâm mong bảo bọc hết thảy chúng sanh thoát khỏi những tâm tưởng khổn quẩn. Tâm thứ sáu là Tâm Vô Ngại. Tâm muốn dẹp bỏ tất cả chướng ngại cho kẻ khác. Tâm thứ bảy là Tâm Quảng Đại. Tâm đầy khắp cả vũ trụ. Tâm thứ tám là Tâm Vô Biên. Tâm vô biên như hư không. Tâm thứ chín là Tâm Vô Cấu Nhiễm. Tâm thấy hết thảy chư Phật. Tâm thứ mười là Tâm Thanh Tịnh. Tâm thứ mười một là Tâm Trí Tuệ. Tâm nhờ đó có thể bước vào biển lớn nhất thiết trí.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, có mười ba yếu tố dẫn đến sự giác ngộ tối thượng. Yếu tố thứ nhất là tâm đại bi là yếu tố dẫn đầu. Yếu tố thứ nhì là trí siêu việt là yếu tố chỉ đạo. Yếu tố thứ ba là phương tiện là yếu tố hộ trì. Yếu tố thứ tư là thâm tâm là chỗ nương tựa. Yếu tố thứ năm là Bồ Đề tâm là kho tàng đồng đẳng với oai lực của Như Lai. Yếu tố thứ sáu là Bồ Đề Tâm có khả năng phân biệt lực và trí của hết thảy chúng sanh. Yếu tố thứ bảy là Bồ Đề tâm hướng tới trí vô ngại. Yếu tố thứ tám là Bồ Đề tâm tùy thuận với trí tự nhiên. Yếu tố thứ chín là Bồ Đề tâm có thể giáo hóa Phật đạo cho hết thảy chúng sanh tùy thuận với trí siêu việt. Yếu tố thứ mười là Bồ Đề tâm trải rộng khắp biên tế của pháp giới rộng lớn như hư không. Yếu tố thứ mười một là trí huệ nơi quả vị Phật, trí đó thấy hết mọi sự trong không gian và thời gian; cái trí vượt ngoài cảnh giới tương đối và sai biệt vì nó thâm nhập khắp mọi biên tế của vũ trụ và trực nhận cái chân thường trong chớp mắt. Yếu tố thứ mười hai là năng lực ý chí đốn ngã mọi chướng ngại nằm cản trở đường đi khi nó muốn đạt tới mục đích tối hậu, nó giải thoát tất cả thế gian ra khỏi sự trói buộc của sống và chết. Yếu tố thứ mười ba là đại từ và đại bi song song với trí và lực không ngớt thi thiết phương tiện đem lại an lành cho hết thảy chúng sanh.

125. Necessary Elements and Powers for Attaining Enlightenment

According to Zen Master Hakuin, there are three essential elements for enlightenment to the realization of practice or to any endeavor: great belief, great doubt, and great determination. It was not through books and sermons that one learned about these three elements, one must learn them in day-to-day life. If one is not forced to live out of these essential components, one could never have persevered through anything like Zen training. In Zen Sects, great belief is belief in your own master and the truth for which he stands. It is the final analysis, belief in the limitless power of Buddha-nature, which is by nature within yourself. Great doubt may appear to be the exact opposite of belief, it actually signifies the constant awareness of our own unripeness and the consciousness of a problem that we hold always within ourselves. The innate force of humankind, Buddha-nature, has given birth to a marvelous tradition of wisdom, and we believe firmly in this wisdom. But reflecting upon our own immaturity and being unable to accept it creates a contradiction that stays with us constantly, as a problem. We then must proceed with great determination, which means sticking to practice with true courage. Besides, there are four powers for attaining Enlightenment: independent personal power, power derived from others, power of good past karma, and power arising from environment.

According to the Avatamsaka Sutra, there are ten preliminary conditions that lead to the cherishing of the desire for supreme enlightenment: the stock of merit is well-filled, deeds of

goodness are well practiced, the necessary moral provisions are well stored up, the Buddhas have respectfully served, works of purity are well accomplished, there are good friends kindly disposed, the heart is thoroughly cleansed, broad-mindedness is firmly secured, a deep sincere faith is established, and there is the presence of a compassionate heart. According to the Avatamsaka Sutra, the desire for supreme enlightenment is so necessary for practitioners, and there are ten reasons related to our daily life which lead practitioners desire for enlightenment: for the realization of Buddha-knowledge, for the attainment of the ten powers, for the attainment of great fearlessness, for the attainment of the truth of sameness which constitutes Buddhahood, for protecting and securing the whole world, for the purification of a pitying and compassionate heart, for the attainment of a knowledge which leaves nothing unknown in the ten directions of the world, for the purification of all the Buddha-lands so that a state of non-attachment will prevail, for the perception of the past, present, and future in one moment, and for the revolving of the great wheel of the Dharma in the spirit of fearlessness.

Besides, according to The Avatamsaka Sutra, there are eleven minds that lead to enlightenment (desire for enlightenment is really aroused from these minds). The first mind is the Maha-karuna-citta. According to The Avatamsaka Sutra, this is one of the eleven minds that lead to enlightenment. A great loving heart which is desirous of protecting all beings. The second mind is the Maha-maitri-citta. A great compassionate heart which ever wishes for the welfare of all beings. The third mind is the Sukha-citta. The desire to make others happy, which comes from seeing them suffer all forms of pain. The fourth mind is the Hita-citta. The desire to benefit others, and to deliver them from evils and wrong deeds. The fifth mind is the Daya-citta. A sympathetic heart which desires to protect all beings from tormenting thoughts. The sixth mind is the Asamga-citta. An unimpeded heart which wishes to see all the impediments removed for others. The seventh mind is the Vaipulya-citta. A large heart which fills the whole universe. The eighth mind is the Ananta-citta. An endless heart which is like space. The ninth mind is the Vimala-citta. A spotless heart which sees all the Buddhas. The tenth mind is the Visuddha-citta. A mind free from all impurity. The eleventh mind is the Jnana-citta. A wisdom-heart by which one can enter the great ocean of all-knowledge.

According to the Avatamsaka Sutra, there are thirteen elements of supreme enlightenment. The first element is a great compassionate heart which is the chief factor of the desire. The second element is the knowledge born of transcendental wisdom which is the ruling element. The third element is the skilful means which works as a protecting agent. The fourth element is the deepest heart which gives it a support. The fifth element is the Bodhicitta of the same measure with the Tathagata-power. The sixth element is the Bodhicitta endowed with the power to discern the power and intelligence of all beings. The seventh element is the Bodhicitta directed towards the knowledge of non-obstruction. The eighth element is the Bodhicitta in conformity with spontaneous knowledge. The ninth element is the Bodhicitta which is capable of instructing all beings in the truths of Buddhism according to knowledge born of transcendental wisdom. The tenth element is the Bodhicitta which is extending to the limits of the Dharmadhatu which is as wide as space itself. The eleventh element is the knowledge which belongs to Buddhahood, and which see into everything that is in space and time, the knowledge which goes beyond the realm of relativity and individuation because it penetrates into every corner of the universe and surveys eternity

at one glance. The twelfth element is the will-power that knocks down every possible obstruction lying athwart its way when it wishes to reach its ultimate end, which is the deliverance of the whole world from the bondage of birth-and-death. The thirteenth element is the all-embracing love or compassion which, in combination with knowledge and will-power, never ceases from devising all means to promote the spiritual welfare of every sentient being.

126. Tám Đặc Điểm Chính Của Giác Ngộ

Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, Thiền sư Đại Huệ vào thế kỷ thứ 11 đã nêu ra tám đặc điểm chính của ‘Ngộ’. Thứ nhất là “Bội Lý”. Chứng ngộ không phải là một kết luận mà người ta đạt được bằng suy luận; nó coi thường mọi xác định của trí năng. Những ai đã từng kinh nghiệm điều này đều không thể giải thích nó một cách mạch lạc và hợp lý. Một khi người ta cố tình giải thích nó bằng ngôn từ hay cử chỉ, thì nội dung của nó đã bị thương tổn ít nhiều. Vì thế, kẻ sơ cơ không thể vói tới nó bằng những cái hiển hiện bên ngoài, mà những ai đã kinh nghiệm qua một lần chứng ngộ thì thấy rõ ngay những gì thực sự không phải là nó. Kinh nghiệm chứng ngộ do đó luôn luôn mang đặc tính ‘bội lý,’ khó giải, khó truyền. Theo Thiền sư Đại Huệ thì Thiền như là một đồng lửa cháy lớn; khi đến gần nhất định sém mặt. Lại nữa, nó như một lưỡi kiếm sắp rút ra khỏi vỏ; một khi rút ra thì nhất định có kẻ mất mạng. Nhưng nếu không rút ra khỏi vỏ, không đến gần lửa thì chẳng hơn gì một cục đá hay một khúc gỗ. Muốn đến nơi thì phải có một cá tính quả quyết và một tinh thần sung mãn. Ở đây chẳng có gợn lên một chút suy luận lạnh lùng hay phân biệt thuần túy siêu hình, nhận thức; mà là một ý chí vô vọng quyết vượt qua chướng ngại hiểm nghèo, một ý chí được thúc đẩy bởi một năng lực vô lý hay vô thức nào đó, ở đằng sau nó. Vì vậy, sự thành tựu này cũng xem thường luôn cả trí năng hay tâm tưởng.

Đặc điểm thứ nhì là “Tuệ Giác”. Theo Những Kinh Nghiệm Tôn Giáo, James có nêu ra đặc tính trí năng ở những kinh nghiệm thần bí, và điều này cũng áp dụng cho kinh nghiệm của Thiền, được gọi là ngộ. Một tên khác của ‘ngộ’ là ‘Kiến Tánh,’ có vẻ như muốn nói rằng có sự ‘thấy’ hay ‘cảm thấy’ ở chứng ngộ. Khỏi cần phải ghi nhận rằng cái thấy này khác hẳn với cái mà ta thường gọi là tri kiến hay nhận thức. Chúng ta được biết rằng Huệ Khả đã có nói về sự chứng ngộ của mình, được Tổ Bồ Đề Đạt Ma ấn khả như sau: “Theo sự chứng ngộ của tôi, nó không phải là một cái không hư toàn diện; nó là tri kiến thích ứng nhất; chỉ có điều là không thể diễn thành lời.” Về phương diện này, Thần Hội nói rõ hơn: “Đặc tính duy nhất của Tri là căn nguyên của mọi lẽ huyền diệu.” Không có đặc tính trí năng này, sự chứng ngộ mất hết cái gay gắt của nó, bởi vì đây quả thực là đạo lý của chính sự chứng ngộ. Nên biết rằng cái tri kiến được chứa đựng ở chứng ngộ vừa có quan hệ với cái phổ biến vừa liên quan đến khía cạnh cá biệt của hiện hữu. Khi một ngón tay đưa lên, từ cái nhìn của ngộ, cử chỉ này không phải chỉ là hành vi đưa lên mà thôi. Có thể gọi đó là tượng trưng, nhưng sự chứng ngộ không trở vào những gì ở bên ngoài chính cái đó, vì chính cái đó là cứu cánh. Chứng ngộ là tri kiến về một sự vật cá biệt, và đồng thời, về thực tại đằng sau sự vật đó, nếu có thể nói là đằng sau.

Đặc điểm thứ ba là “Tự Tri”. Cái tri kiến do ngộ mà có là rốt ráo, không có thành kết nào của những chứng cứ luận lý có thể bác bỏ nổi. Chỉ thẳng và chỉ riêng, thế là đủ. Ở đây

khả năng của luận lý chỉ là để giải thích điều đó, để thông diễn điều đó bằng cách đối chiếu với những thứ tri kiến khác đang tràn ngập trong tâm trí chúng ta. Như thế ngộ là một hình thái của tri giác, một thứ tri giác nội tại, phát hiện trong phần sâu thẳm nhất của ý thức. Đó là ý nghĩa của đặc tính tự tri; tức là sự thực tối hậu. Cho nên người ta thường bảo rằng Thiên giống như uống nước, nóng hay lạnh tự người uống biết lấy. Tri giác của Thiên là giới hạn cuối cùng của kinh nghiệm; những kẻ ngoại cuộc không có kinh nghiệm ấy không thể phủ nhận được.

Đặc điểm thứ tư là “Khẳng Nhận”. Những gì thuộc tự tri và tối hậu thì không bao giờ có thể là phủ định. Bởi vì, phủ định chẳng có giá trị gì đối với đời sống của chúng ta, nó chẳng đưa chúng ta đến đâu hết, nó không phải là một thế lực đẩy đi và cũng chẳng kéo dừng lại. Mặc dù kinh nghiệm chứng ngộ đôi khi được diễn tả bằng những từ ngữ phủ định; chính ra, nó là một thái độ khẳng định nhận hưởng đến mọi vật đang hiện hữu; nó chấp nhận mọi vật đang đến, bất chấp những giá trị đạo đức của chúng. Các nhà Phật học gọi đó là “Nhẫn,” nghĩa là chấp nhận mọi vật trong khía cạnh tuyệt đối và siêu việt của chúng, nơi đó, chẳng có dấu vết của nhị biên gì cả. Người ta có thể bảo đây là chủ trương phiếm thần. Nhưng từ ngữ này có một ý nghĩa triết học quá rõ và không thích hợp ở đây chút nào. Giải thích kiểu đó, kinh nghiệm của Thiên bị đặt vào những ngộ nhận và ‘ô nhiễm’ không cùng. Trong bức thư gửi cho Đạo Tổng, Đại Huệ viết: “Thánh xưa nói rằng Đạo chẳng nhờ tu, mà chỉ đừng làm ô nhiễm.” Dù nói tâm hay nói tánh đều là ô nhiễm, nói huyền hay nói diệu đều là ô nhiễm; tọa Thiên tập định là ô nhiễm; trước ý tứ duy là ô nhiễm; mà nay viết nó ra bằng bút giấy cũng là sự ô nhiễm đặc biệt. Vậy thì, chúng ta phải làm gì để dẫn dắt chính mình và ứng hợp mình với nó? Cái bửu kiếm của kim cương treo đó đang hãm chặt dứt cái đầu này. Đừng bận tâm đến những thị phi của nhân gian. Tất cả Thiên là thế đó: và ngay đây hãy tự ứng dụng đi. Thiên là Chân như, là một khẳng nhận bao la vạn hữu.

Đặc điểm thứ năm là “Siêu Việt”. Thuật ngữ có thể sai biệt trong các tôn giáo khác nhau, nhưng trong chứng ngộ luôn luôn có điều mà chúng ta có thể gọi là một cảm quan siêu việt. Cái vỏ cá biệt bao phủ chặt cứng nhân cách sẽ vỡ tung trong giây phút chứng ngộ. Điều thiết yếu là không phải mình được hợp nhất với một thực thể lớn hơn mình hay được thu hút vào trong đó, nhưng cá thể vốn được duy trì chắc cứng và tách biệt hoàn toàn với những hiện hữu cá biệt khác, bây giờ thoát ra ngoài những gì buộc siết nó, và hòa tan vào cái không thể mô tả, cái khác hẳn với tập quán thường nhật của mình. Cảm giác theo sau đó là cảm giác về một sự cởi mở trọn vẹn hay một sự an nghỉ hoàn toàn, cái cảm giác khi người ta đã rốt ráo đạt đến mục tiêu. “Trở về quê nhà và lặng lẽ nghỉ ngơi” là một thành ngữ thường được các Thiền gia dẫn dụng. Câu chuyện đứa con hoang trong Kinh Pháp Hoa và trong Kinh Kim Cang Tam Muội cũng trở vào cái cảm giác mà người ta có ở giây phút của kinh nghiệm chứng ngộ. Nếu người ta chú trọng về mặt tâm lý chứng ngộ, thì chúng ta chỉ có thể nói được một điều duy nhất: đó là một siêu việt; gọi nó là siêu việt tuyệt đối. Ngay chữ siêu việt cũng đã nói quá đáng rồi. Khi một Thiền sư bảo “Trên đầu không một chiếc nón, dưới chân không một tấc đất, thì đây có lẽ là một thành ngữ chính xác.

Đặc điểm thứ năm là “Vô Ngã”. Có lẽ khía cạnh đáng chú ý nhất của kinh nghiệm Thiên là ở chỗ nó không có dấu vết nhân ngã. Trong sự chứng ngộ của Phật giáo, không hề có chút dính dáng với những quan hệ và xúc cảm cá nhân bằng những từ ngữ thông diễn dựa trên một hệ thống hữu hạn của tư tưởng; thực tình, chẳng liên quan gì với chính kinh nghiệm. Dù ở đâu đi nữa, thì sự chứng ngộ hoàn toàn mang tính cách vô ngã, hay đúng hơn, trí năng tối

thượng. Không những sự chứng ngộ chỉ là một biến cố bình thường, nhạt nhẽo, mà cái cơ duyên kích phát như cũng vô vị và thiếu hẳn cảm giác siêu nhiên. Sự chứng ngộ được kinh nghiệm ngay trong mọi biến cố bình sinh. Nó không xuất hiện như một hiện tượng phi thường mà người ta thấy ghi chép trong các tác phẩm thần bí của Thiên Chúa giáo. Khi sự bùng vỡ của tâm trí bạn đã đến lúc chín mùi, người ta nắm tay bạn, vỗ vai bạn, mang cho một chén trà, gây một chú ý tầm thường nhất, hay đọc một đoạn kinh, một bài thơ, bạn chứng ngộ tức khắc. Ở đây chẳng có tiếng gọi của Thánh linh, chẳng có sự sung mãn của Thánh sửng, chẳng có ánh sáng vinh danh nào hết. Và ở đây chẳng chút sắc màu lộng lẫy; tất cả đều xám xịt, không một chút ấn tượng, không một chút quyến rũ.

Đặc điểm thứ bảy là “Cảm Giác Siêu Thoát”. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập II, cảm giác siêu thoát kèm theo sự chứng ngộ, là vì nó bẻ gãy giới hạn phân biệt cá thể; và đây không phải chỉ là một biến cố tiêu cực mà hoàn toàn tích cực, chứa đầy ý nghĩa, bởi vì nó chính là một sự triển khai cá thể đến vô cùng. Mặc dù chúng ta không luôn luôn để ý, nhưng cảm giác thông thường nói lên tất cả những nhiệm vụ ý thức của chúng ta là cảm giác hữu hạn và lệ thuộc, bởi vì chính ý thức là hậu quả của hai thế lực tương duyên hay giới hạn lẫn nhau. Trái lại, chứng ngộ chính là xóa bỏ sự đối lập của hai đầu mối, trong bất cứ chiều hướng nào, và sự đối lập này là nguyên lý của ý thức, trong khi đó, chứng ngộ là thể hiện cái vô thức vượt ngoài đối đãi. Vì vậy, để giải phóng khỏi tình trạng đối lập ấy, người ta phải tạo ra một cảm giác vượt lên trên tất cả. Một tay lang bạt, sống ngoài vòng pháp luật, đến đâu cũng bị bạc đãi, không phải chỉ bởi những kẻ khác mà còn bởi chính mình, nó thấy rằng mình là sở hữu chủ của tất cả tài sản, và uy quyền mà một sinh vật có thể đạt được trong cõi đời này, sao lại có thể thế, nếu không cảm giác được kỳ cùng về tự tôn tự đại của mình? Một Thiền sư nói: “Lúc chứng ngộ là lúc thấy ra một lâu đài tráng lệ xây bằng pha lê trên một tơ hào độc nhất; nhưng khi không chứng ngộ, lâu đài tráng lệ ấy khuất lấp sau một tơ hào mà thôi.” Một Thiền sư khác đã dẫn dụ Kinh Hoa Nghiêm: “Này các thầy hãy xem kia! Ánh sáng rực rỡ đang tỏa khắp cả đại thiên thế giới, cùng lúc hiển hiện tất cả những núi Tu Di, những mặt trời, những mặt trăng, những bầu trời và cõi đất, nhiều đến hằng trăm nghìn ức số. Này các Thầy, các Thầy có thấy ánh sáng ấy chăng?” Thế nhưng, cảm giác siêu thoát của Thiền đúng ra là một cảm giác trầm lặng của cõi lòng tri túc; nó chẳng có chút gì lộ lộ, khi giây phút sáng lạn đầu tiên đã đi qua. Cái vô thức ấy không bộc lộ ồn ào ở Thiền.

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

126. Eight Chief Characteristics of Enlightenment

According to Zen master D.T. Suzuki in the Essays in Zen Buddhism, Zen master Ta-Hui in the eleventh century mentioned eight chief characteristics of ‘satori’ In Zen. The first

characteristic is the Irrationality. Satori is not a conclusion to be reached by reasoning, and defies all intellectual determination. Those who have experienced it are always at a loss to explain it coherently or logically. When it is explained at all, either in words or gestures, its content more or less undergoes a mutilation. The uninitiated are thus unable to grasp it by what is outwardly visible, while those who have had the experience discern what is genuine from what is not. The satori experience is thus always characterized by irrationality, inexplicability, and incommunicability. Listen to Ta-Hui once more: "This matter or Zen is like a great mass of fire; when you approach it your face is sure to be scorched. It is again like a sword about to be drawn; when it is once out of the scabbard, someone is sure to lose his life. But if you neither fling away the scabbard nor approach the fire, you are no better than a piece of rock or of wood. Coming to this pass, one has to be quite a resolute character full of spirit. There is nothing here suggestive of cool reasoning and quiet metaphysical or epistemological analysis, but of a certain desperate will to break through an insurmountable barrier, of the will impelled by some irrational or unconscious power behind it. Therefore, the outcome also defies intellection or conceptualization.

The second characteristic is the Intuitive insight. In Zen. There is a quality in mystic experience has been pointed out by James in his *Varieties of Religious Experience*, and this applies also to the Zen experience known as satori. Another name for satori is 'to see the essence or nature,' which apparently proves that there is 'seeing' or 'perceiving' in satori. That this seeing is of quite a different quality from what is ordinarily designated as knowledge need not be specifically noticed. Hui-K'o is reported to have made this statement concerning his satori which was confirmed by Bodhidharma himself: "As to my satori, it is not a total annihilation; it is knowledge of the most adequate kind; only it cannot be expressed in words." In this respect, Shen-Hui was more explicit, for he says that "The one character of knowledge is the source of all mysteries." Without this noetic quality satori will lose all its pungency, for it is really the reason of satori itself. It is noteworthy that the knowledge contained in satori is concerned with something universal and at the same time with the individual aspect of existence. When a finger is lifted, the lifting means, from the viewpoint of satori, far more than the act of lifting. Some may call it symbolic, but satori does not point to anything beyond itself, being final as it is. Satori is the knowledge of an individual object and also that of Reality which is, if we may say so, at the back of it.

The third characteristic is the Authoritativeness. The knowledge realized by satori is final, that no amount of logical argument can refute it. Being direct and personal it is sufficient unto itself. All that logic can do here is to explain it, to interpret it in connection with other kinds of knowledge with which our minds are filled. Satori is thus a form of perception, an inner perception, which takes place in the most interior part of consciousness. Hence the sense of authoritativeness, which means finality. So, it is generally said that Zen is like drinking water, for it is by one's self that one knows whether it is warm or cold. The Zen perception being the last term of experience, it cannot be denied by outsiders who have no such experience.

The fourth characteristic is the Affirmation. What is authoritativeness and final can never be negative. For negation has no value for our life, it leads us nowhere; it is not a power that urges, nor does it give one a place to rest. Though the satori experience is sometimes expressed in negative terms, it is essentially an affirmative attitude towards all things that

exist; it accept them as they come along regardless of their moral values. Buddhists call this patience (kshanti), or more properly 'acceptance,' that is, acceptance of things in their supra-relative or transcendental aspect where no dualism of whatever sort avails. Some may say that this is pantheistic. The term, however, has a definite philosophic meaning and we would not see it used in this connection. When so interpreted the Zen experience exposes itself to endless misunderstandings and "defilements." Ta-Hui says in his letter to Miao-Tsung: "An ancient sage says that the Tao itself does not require special disciplining, only let it not be defiled. We would say to talk about mind or nature is defiling; to talk about the unfathomable or the mysterious is defiling; to direct one's attention to it, to think about it, is defiling; to be writing about it thus on paper with a brush is especially defiling. What then shall we have to do in order to get ourselves oriented, and properly apply ourselves to it? The precious vajra sword is right here and its purpose is to cut off the head. Do not be concerned with human questions of right and wrong. All is Zen just as it is, and right here you are to apply yourself. Zen is Suchness, a grand affirmation.

The fifth characteristic is the Sense of the Beyond. Terminology may differ in different religions, and in satori there is always what we may call a sense of the Beyond; the experience indeed is my own but I feel it to be rooted elsewhere. The individual shell in which my personality is so solidly encased explodes at the moment of 'satori'. Not necessarily that I get unified with a being greater than myself or absorbed in it, but that my individuality, which I found rigidly held together and definitely kept separate from other individual existences, becomes loosened somehow from its tightening grip and melts away into something indescribable, something which is of quite a different order from what I am accustomed to. The feeling that follows is that of a complete release or a complete rest, the feeling that one has arrived finally at the destination. 'Coming home and quietly resting' is the expression generally used by Zen followers. The story of the prodigal son in the Saddharma-pundarika in the Vajra-samadhi points to the same feeling one has at the moment of a satori experience. As far as the psychology of satori is considered, a sense of the Beyond is all we can say about it; to call this the Beyond, the Absolute, or a Person is to go further than the experience itself and to plunge into a theology or metaphysics. Even the 'Beyond' is saying a little too much. When a Zen master says: "There is not a fragment of a tile above my head, there is not an inch of earth beneath my feet, the expression seems to be an appropriate one. I have called it elsewhere the Unconscious, though this has a psychological taint.

The sixth characteristic is the Impersonal Tone. Perhaps the most remarkable aspect of the Zen experience is that it has no personal note in it as is observable in Christian mystic experiences. There is no reference whatever in Buddhist satori to such personal feelings. We may say that all the terms are interpretations based on a definite system of thought and really have nothing to do with the experience itself. In anywhere satori has remained thoroughly impersonal, or rather highly intellectual. Not only satori itself is such a prosaic and non-glorious event, but the occasion that inspires it also seems to be unromantic and altogether lacking in super-sensuality. Satori is experienced in connection with any ordinary occurrence in one's daily life. It does not appear to be an extraordinary phenomenon as is recorded in Christian books of mysticism. Sometimes takes hold of you, or slaps you, or brings you a cup of tea, or makes some most commonplace remark, or recites some passage from a sutra or from a book of poetry, and when your mind is ripe for its outburst, you come at once to satori.

There is no voice of the Holy Ghost, no plentitude of Divine Grace, no glorification of any sort. Here is nothing painted in high colors, all is grey and extremely unobtrusive and unattractive.

The seventh characteristic is the Feeling of exaltation. The feeling of exaltation inevitably accompanies enlightenment is due to the fact that it is the breaking-up of the restriction imposed on one as an individual being, and this breaking-up is not a mere negative incident but quite a positive one fraught (full of) with signification because it means an infinite expansion of the individual. The general feeling, though we are not always conscious of it, which characterizes all our functions of consciousness, is that of restriction and dependence, because consciousness itself is the outcome of two forces conditioning or restricting each other. Enlightenment, on the contrary, essentially consists in doing away with the opposition of two terms in whatsoever sense, and this opposition is the principle of consciousness, while enlightenment is to realize the Unconscious which goes beyond the opposition. To be released of this, must make one feel above all things intensely exalted. A wandering outcast maltreated everywhere not only by others but by himself finds that he is the possessor of all the wealth and power that is ever attainable in this world by a mortal being, if it does not give him a high feeling of self-glorification, what could? Says a Zen Master, "When you have enlightenment you are able to reveal a palatial mansion made of precious stones on a single blade of grass; but when you have no enlightenment, a palatial mansion itself is concealed behind a simple blade of grass." Another Zen master alluding to the Avatamsaka, declares: "O monks, look and behold! A most auspicious light is shining with the utmost brilliancy all over the great chiliocosm, simultaneously revealing all the countries, all the oceans, all the Sumerus, all the suns and moons, all the heavens, all the lands, each of which number as many as hundreds of thousands of kotis. O monks, do you not see the light? But the Zen feeling of exaltation is rather a quiet feeling of self-contentment; it is not at all demonstrative, when the first glow of it passes away. The Unconscious does not proclaim itself so boisterously in the Zen consciousness.

The eighth characteristic is the momentariness or momentary experience. Enlightenment comes upon one abruptly and is a momentary experience. In fact, if it is not abrupt and momentary, it is not enlightenment. This abruptness is what characterizes the Hui-Neng school of Zen ever since its proclamation late in the seventh century. His opponent Shen-Hsiu was insistent on a gradual unfoldment of Zen consciousness. Hui-Neng's followers were thus distinguished as strong upholders of the doctrine of abruptness. This abrupt experience of enlightenment, then, opens up in one moment (ekamuhurtena) an altogether new vista, and the whole existence appraised from quite a new angle of observation.

127. Trở Về Sự Tĩnh Lặng

Người ta vì đã quá quen với tiếng động và chuyện trò nên lúc nào không có nói chuyện là người ta cảm thấy cô đơn quạnh quẽ. Nhưng nếu chúng ta tự rèn luyện nghệ thuật trau dồi sự im lặng" thì từ từ chúng ta sẽ thấy thích thú với sự im lặng. Hãy lặng lẽ tiến bước giữa cảnh ồn ào nhộn nhịp và nhớ rằng có sự an lạc trong im lặng. Chúng ta phải có lúc xa rời cuộc sống ồn ào để rút vào ẩn dật để tìm sự im lặng, dù rằng chỉ là một giai đoạn tạm thời.

Đó là một hình thức nhàn lạc của kiếp nhân sinh. Trong nếp sống ẩn dật đơn độc, chúng ta sẽ chứng nghiệm giá trị của những phút trầm lặng. Chúng ta hành trình trở vào bên trong của chính chúng ta. Khi chúng ta rút lui vào im lặng, chúng ta sẽ tuyệt đối đơn độc để nhìn vào thực chất của chính chúng ta, thấy chúng ta đúng như sự thật mà chúng ta là, và chừng đó chúng ta có thể học hỏi được phương cách vượt qua những khuyết điểm và giới hạn của cuộc sống bình thường. Con người hiện đại khao khát nếp sống đơn độc. Một ít thì giờ độc cư mỗi ngày, một ít thì giờ xa lìa đám đông cuồng loạn là rất cần thiết để giữ thăng bằng cho tâm trí, cái tâm trí mà từ bấy lâu nay đã lâm bệnh vì hối hả quay cuồng, vì ồn ào huyên náo, vì va chm tranh đua trong cuộc sống hiện đại. Chính nhờ cuộc sống đơn độc mà tâm con người có thể đạt được sức mạnh. Con người hôm nay hình như chỉ mong cầu hạnh phúc từ bên ngoài, thay vì quay trở về với chính mình. Người ta lại hưởng ngoại cầu hình. Hạnh phúc không tùy thuộc vào thế giới bên ngoài. Văn minh hiện đại không phải là một thứ phước đức không pha trộn. Hình như con người mưu tìm hạnh phúc từ bên ngoài mình. Khoa học và kỹ thuật hình như đã hứa hẹn biến đổi thế gian này thành ra một thiên đàng. Ngày nay người ta không ngừng hoạt động nhằm về mọi hướng nhằm cải thiện thế giới. Các nhà khoa học nhiệt tình và quyết chí theo đuổi những phương pháp và những cuộc thí nghiệm. Cố gắng của con người để giúp vén lên bức màn bí mật bao trùm và che kín thiên nhiên vẫn tiếp tục bất khuất. Những khám phá và những phương pháp truyền thông hiện đại đã tạo được nhiều thành quả ly kỳ. Tất cả những cải thiện trên, mặc dù đã mang lại nhiều thành quả tiến bộ và tốt đẹp, đều hoàn toàn thuộc về ngoại cảnh và có tính cách vật chất. Mặc dù đã tạo được nhiều ưu điểm và những tiến bộ khoa học kỹ thuật kể trên, con người vẫn chưa kiểm soát được cái tâm của chính mình. Bên trong luồng trôi chảy của tâm và thể xác có những kỳ diệu mà các nhà khoa học có thể còn phải bỏ ra nhiều năm nữa để khám phá.

Nếu chúng ta tự rèn luyện nghệ thuật trau dồi sự im lặng, chúng ta sẽ cảm thấy thích thú với sự im lặng. Hãy lặng lẽ trong cảnh ồn ào náo nhiệt và nhớ rằng có sự an lạc trong lặng lẽ. Xã hội chúng ta đang sống là một xã hội ồn ào và mang tính chất thương mại. Nếu chúng ta không tìm thời gian rảnh rỗi cho mình, chúng ta sẽ chẳng bao giờ có được thời gian rảnh rỗi. Phật tử thuần thành phải có thời gian ẩn dật lặng lẽ cho riêng mình. Thỉnh thoảng chúng ta phải tách rời ra khỏi sự nhộn nhịp quay cuồng để sống yên tĩnh. Đó là một hình thức an lạc trong kiếp sống hiện tại của chúng ta. Trong nếp sống ẩn dật đơn độc, chúng ta sẽ có cơ hội chứng nghiệm được giá trị của trầm tư mặc tưởng, chúng ta sẽ có dịp làm một cuộc hành trình trở về với nội tâm của chính mình. Khi rút vào ẩn dật, chúng ta sẽ tuyệt đối đơn độc để nhìn chúng ta, nhìn vào thực chất của chính mình, và chúng ta có thể học được phương cách vượt qua vượt qua những khuyết điểm và giới hạn của mà chúng ta thường kinh qua. Thời gian chúng ta dùng cho việc quán niệm tĩnh mặc không phải là vô ích, về lâu về dài nó sẽ giúp tạo cho chúng ta một bản chất mạnh mẽ. Sẽ có lợi ích cho việc làm thường ngày và sự tiến bộ nếu chúng ta có thể tự tách mình với công việc thường nhật và dành một hay hai ngày cho việc yên tĩnh hành thiền. Đây chắc chắn không phải là trốn chạy để sống nhàn, nhưng đây là phương cách tốt nhất để làm cho tâm chúng mạnh mẽ hơn và những phẩm chất tinh thần của chúng ta tốt đẹp hơn. Đó là những lợi lạc của sự tự quán sát chính mình. Chính nhờ quán sát những tư tưởng và cảm thọ của chính mình mà chúng ta có thể thấy sâu vào ý nghĩa của sự việc bên trong chúng ta, từ đó chúng ta có thể khám phá ra năng lực hùng mạnh bên trong của chính mình. Nếu chúng ta còn dính mắc nhiều việc thế tục, không dễ gì tự cắt lìa hay tách rời khỏi thế sự và ngồi lại một nơi yên tĩnh, đúng giờ đúng giấc mỗi ngày để

hành thiền một cách đầy đủ. Nhưng nếu thật sự muốn, với ý chí mãnh liệt, chắc chắn là mỗi ngày chúng ta có thể dành ra một ít thì giờ ngắn ngủi để hành thiền, hoặc lúc bình minh hoặc ngay trước khi đi ngủ, hoặc bất cứ lúc nào mà tâm chúng ta sẵn sàng lắng đọng để được tập trung. Nếu ngày này qua ngày khác chúng ta có thể cố gắng trở về sự tĩnh lặng như vậy, ắt chúng ta có thể thực hành công việc này một cách tốt đẹp và hữu hiệu hơn, chúng ta sẽ có nhiều can đảm để đối đầu với những lo âu và phiền toái của cuộc đời một cách mạnh dạn hơn, và chúng ta sẽ dễ dàng đạt đến trạng thái thoải mái hơn. Đây là một công trình đáng cho chúng ta thực hiện. Chúng ta chỉ cần nhẫn nại kiên trì và bền chí cố gắng thực hành, và nếu thực lòng chúng ta sẽ có nhiều hy vọng thành công. Nếu có thể được chúng ta nên trở về sự tĩnh lặng đều đặn hằng ngày, vào giờ giấc nhất định, trong một thời gian đáng kể, và không nên nóng lòng trông chờ kết quả. Những biến đổi tâm lý không diễn tiến nhanh chóng.

Người ta đi tìm giải pháp cho những vấn đề khác nhau của mình nhưng vẫn thất bại, vì phương pháp và lối đề cập vấn đề sai lạc. Họ tưởng rằng tất cả vấn đề đều có thể giải quyết từ bên ngoài. Nhưng phần lớn các vấn đề nằm bên trong, chứ không phải ở bên ngoài. Các vấn đề ấy đều xuất phát từ thế giới bên trong, và vì vậy cũng phải được giải quyết ngay từ bên trong. Chúng ta thường nghe những người thường lưu tâm đến nạn ô nhiễm môi trường lên tiếng chống lại nạn làm ô nhiễm không gian, ô nhiễm biển cả, ô nhiễm đất đai, nhưng còn cái tâm ô nhiễm này thì sao? Chúng ta có chú ý đến việc bảo vệ và gọi rửa cái tâm ô nhiễm của chúng ta hay không? Như lời Đức Phật dạy: “Từ lâu rồi tâm con người bị tham, sân, si làm ô nhiễm. Sự ô nhiễm nơi tâm làm cho chúng sanh ô nhiễm. Gọi rửa tâm làm cho chúng sanh trong sạch.” Lối sống của người Phật tử là một tiến trình tích cực thanh lọc từ hành động, đến ngôn ngữ và ý tưởng của mình. Đó là tự trau dồi, tự thanh tịnh dẫn đến tự chứng ngộ. Điểm mà Phật giáo nhấn mạnh là thực hành chứ không phải là lối lý luận về triết học trừu tượng. Do đó, chúng ta cần phải thực hành mỗi ngày một chút hành thiền, cũng giống như công phu của gà mẹ ấp trứng vậy, vì cho mãi đến hôm nay chúng ta vẫn còn hành động như một con chuột chạy vòng trong chiếc lồng trong vại vãi. Ngoài ra, chúng ta còn phải nhận diện ra những tiêu cực trong đời sống hằng ngày để kịp thời đối trị chúng. Thí dụ như khiếm tốn đối trị kiêu căng, mãn nguyện đối trị tham lam, kiên trì đối trị biếng nhác, lòng tin cậy đối trị sự hoài nghi, và vị tha đối trị vị kỷ, vân vân. Nên nhớ, ai trong chúng ta cũng đều có cùng khả năng tĩnh lặng nội tâm của chính mình; tuy nhiên, chính những thái độ tiêu cực vừa kể trên làm trở ngại sự tĩnh lặng ấy.

Chỉ có Thiền định mới có thể giúp chúng ta hành trình vào nội tâm với sự tĩnh lặng. Thời gian mà chúng ta trải qua trong lúc thiền quán không phải là vô ích. Về lâu về dài thì công trình tu tập thiền quán sẽ tạo cho chúng ta một tánh chất mạnh mẽ. Thật là lợi lạc cho việc làm hằng ngày và sự tiến bộ nếu chúng ta có thể tìm được thì giờ để tự tách mình ra khỏi những công việc mà từ lâu hằng ngày chúng ta vẫn làm và bỏ ra một hay hai ngày để yên tĩnh hành thiền. Đây chắc chắn không phải là sự trốn chạy hay sống trong nhàn rỗi, mà là phương cách tốt đẹp nhất để tăng cường tâm trí và phát triển tinh thần. Đó là cái nhìn trở vào bên trong chính mình, và cái nhìn này mang lại nhiều lợi lạc. Chính nhờ quan sát những tư tưởng và những cảm thọ của mình mà chúng ta có thể thấy sâu vào ý nghĩa của sự vật bên trong chúng ta và khám phá ra những năng lực hùng mạnh của chính mình. Đó chính là năng lượng hạnh phúc không điều kiện và hiện hữu triền miên nơi chính mình. Đức Phật dạy: “Tâm (nhảy nhót loạn động) như con vượn, ý (chạy lung tung) như con ngựa.” Muốn được sự tĩnh lặng bên trong thì mỗi khi tâm phóng đi, duyên vào những tư tưởng khác, hãy hay biết sự

phóng tâm ấy nhưng không để mình bị cảm xúc, cũng không suy tư về những tư tưởng này. Không nên phê bình, chỉ trích, đánh giá, hay ngợi khen những tư tưởng ấy mà chỉ đem sự chú tâm của mình trở về nhịp thở tự nhiên. Chúng ta có thể bị những tư tưởng bợn nhơ hay bất thiện tràn ngập. Điều này có thể xảy ra. Chính trong khi hành thiền chúng ta hiểu biết tâm mình hoạt động như thế nào. Hãy tỉnh thức và hãy biết cả hai, những tư tưởng cao thượng và những tư tưởng thấp hèn, những gì tốt đẹp và những gì xấu xa, thiện và bất thiện. Không nên tự tôn kiêu hãnh vì những tư tưởng tốt và ngã lòng thất vọng với những ý nghĩ xấu. Tư tưởng đến rồi đi, không khác gì các nghệ sĩ trên sân khấu. Khi nghe tiếng tiếng động hãy ghi nhận, có “tiếng động”, rồi đem tâm trở về hơi thở. Cùng thế ấy, khi có mùi, có vị, có xúc chạm, đau, sướng, v.v... hãy theo dõi những tư tưởng ấy một cách khách quan, tự tại và không dính mắc. Tỉnh giác chú niệm nghĩa là quan sát bất cứ việc gì xảy đến bên trong ta và trong tác phong của chúng ta, chớ không xét đoán xem nó tốt hay xấu. Phật tử thuần thành nên luôn nhìn sự vật một cách khách quan chứ không chủ quan, chỉ quan sát với sự hay biết suông. Nhìn một cách khách quan không vướng vấn dính mắc với những tư tưởng ấy. Trong tu tập theo Phật giáo, quan sát vô tư là chìa khóa buông bỏ mọi dính mắc.

127. Retreat in Silence

People are so used to noise and talk, that they feel lonely and out of place if they do not speak. But if we train ourselves in the art of cultivating silence, we will learn to enjoy it. Let's go placidly amid the noise and haste and remember that there is peace in silence. We must take time off to go into retreat in search of silence. We must, now and then, break away from motion to remain motionless, even though this is only a temporary period. It is a peaceful form of existence. In lonely retreat, we experience the value of silent contemplation. We make an inward journey. When we withdraw into silence, we are absolutely alone to see ourselves as we really are, and then we can learn to overcome the weaknesses and limitations in ordinary experience. The modern man is starved of solitude. A little solitude everyday, a little aloofness, a little cutting away from the madding crowd, is very necessary to give balance to his mind which is greatly upset by rush and speed, the din and turmoil, the clash and clang of modern life. It is in and through solitude that the human mind gains in strength and power. Modern man seems to seek happiness outside instead of seeking it within. He has become an extrovert. Happiness does not depend on the external world. Modern civilization is not an unmixed blessing. Man seems to have brought the external world under his sway. Science and technology seem to promise that they can turn this world into a paradise. Today, there is ceaseless work going on in all directions to improve the world. Scientists are pursuing their methods and experiments with undiminished vigor and determination. Man's quest to unravel the hidden secrets of nature, continues unabated. Modern discoveries and methods of communication and contact have produced startling results. All these improvements, though they have their advantages and rewards, are entirely material and external. In spite of all this, man cannot yet control his mind, he is no better for all his scientific progress. Within this conflux of mind and body of man, however, there are unexplored marvels to keep men of science occupied for many years.

If we train ourselves in the art of talk and the art of cultivating silence, we will learn to enjoy it. Go placidly amid the noise and haste and remember that there is peace in silence.

Our current society is a society of noise and business. If we don't try to find time off for ourselves, we will never have any. Devout Buddhists must take time off to go into retreat in search of silence. We must, now and then, break away from motion to remain motionless. It is a peaceful form of our present existence. In lonely retreat we will have the opportunity to experience the value of silence contemplation; we will also have a chance to make an inward journey with ourselves. When we withdraw into silence, we are absolutely alone to see ourselves as we really are, and then we can learn to overcome the weaknesses and limitations in ordinary experience. Time spent in secluded contemplation is not wasted; it goes a long way to strengthen a man's character. It is asset to our daily work and progress if we can find the time to cut ourselves off from routine and spend a day or two in quiet contemplation. This is surely not escapism or living in idleness, but the best way to strengthen our mind and better our mental qualities. It is a beneficial introspection; it is by examining one's thoughts and feelings that one can probe into the inner meaning of things, and discover the power within. If we are engrossed in worldly affairs, in routine work, it may not be easy for us to cut ourselves off and sit down in a quiet place for a definite period each day for serious meditation. But it can be done, if we have the will. Surely we can devote a short period every day to meditation, whether it be at dawn or just before retiring to bed or whenever the mind is ready, some short period of time, however brief, in which to collect our thoughts and concentrate. If we thus try to retreat in silence day by day, we will be able to perform our duties better and in a more efficient way, we will have the courage to face worries and tribulations with a brave heart and will find contentment more easily. It is worth trying, only we must have the patience, firm determination and the urge to make effort, and if we are sincere we may well succeed. The "retreat in silence" should be done, if possible, regularly at fixed times, for a considerable period, and we must not expect quick results. Psychological changes come slowly.

People are searching for solutions to their various problems in vain because their approach, their method, is wrong. They think all problems could be solved externally. Most of the problems, however, are internal. They spring from the world within, and so the solution too, is to be sought within. We hear that those interested in environmental issues have raised their voice against air pollution, sea and land pollution, but what of our mind pollution? Are we equally interested in protecting and cleansing our mind? As the Buddha points out: "For a long time has man's mind been defiled by greed, hatred and delusion. Mental defilements make beings impure; mental cleansing purifies them." The Buddhist way of life is an intense process of cleansing one's action, speech and thought. It is self development and self-purification in self-realization. Buddhism's emphasis is on practical results and not on philosophical speculation or logical abstraction. Hence the need to practice daily, a little meditation, to behave like the hen on her eggs; for we have been most of the time behaving like the squirrel in the hastily revolving cage. Besides, we should be able to identify as many negative states as possible in daily life, so that we can deal with them on a timely manner. For instance, humility opposes pride, contentment opposes greed, perseverance opposes indolence, trust opposes suspicion, altruism opposes selfishness, and so on. Remember that everyone of us has the same potential for inner tranquility; however, the above mentioned negative attitudes are the main obstructions to our inner peace.

Only meditation can help us make an inward journey with solitude. Time spent in secluded contemplation is not wasted; it goes a long way to strengthen a man's character. It is an asset to our daily work and progress if we can find the time to cut ourselves off from routine and spend a day or two in quiet contemplation. This is surely not escapism or living in idleness, but the best way to strengthen our mind and mental qualities. It is a beneficial introspection; it is by examining one's thoughts and feelings that one can probe into the inner meaning of things, and discover the power within. This is the unconditioned eternal happiness in ourselves. The Buddha taught: "The mind is like a monkey, the thought is like a horse." To attain the inner solitude, whenever our mind wanders to other thoughts, be aware of them, but do not get involved in them emotionally or intellectually; do not comment, condemn, evaluate or appraise them, but bring our attention back to the nature rhythm of our breathing. Our mind may be overwhelmed by evil and unwholesome thoughts. This is to be expected. It is in meditation that we understand how our mind works. Become aware of both the good and evil, the ugly and beautiful, the wholesome and unwholesome thoughts. Do not elated with our good thoughts and depressed with the bad. These though come and go like actors on a stage. When we hear sounds, become aware of them and bring our attention back to our breath. The same with regard to smell, taste (which you may get mentally), touch, pain, pleasure and so forth. Sincere Buddhists should observe the thoughts in a calm detached way. Mindfulness means observing whatever happens inside oneself, whenever one does, not judging it as good or bad, just by watching with naked awareness. Sincere Buddhists should always observe things objectively, not subjectively, observing with our naked awareness. In Buddhist cultivation, impartial observation is the key to release all attachments.

128. Thiên và Chánh Mạng

Về chánh mạng, người tu Thiên nên chọn cho mình một nghề để sống chân chánh. Chánh mạng là chọn cho mình một nghề để sống chân chánh, không làm tổn hại đến người khác; nghề nghiệp nào không liên quan đến sự sát hại, trộm cắp hay không lương thiện. Chánh nghiệp là hành động chân chánh, đúng với lẽ phải, có ích lợi chung. Luôn luôn hành động trong sự tôn trọng hạnh phúc chung; tôn trọng lương tâm nghề nghiệp của mình; không làm tổn hại đến quyền lợi, nghề nghiệp, địa vị, danh dự, và tính mạng của người khác; giữ gìn thân khẩu ý bằng cách luôn tu tập mười nghiệp lành và nhổ dứt mười nghiệp dữ. Chánh nghiệp còn có nghĩa là tránh những hành động tà vạy, sống thanh khiết, không làm gì tổn hại đến tha nhân, không trộm cắp, không tà dâm. Chánh mạng là sự mở rộng về luật của chánh nghiệp đối với sinh kế của Phật tử trong xã hội. Chánh mạng còn có nghĩa là tạo ra của cải tài sản bằng những phương cách thích đáng. Phật tử thuần thành không nên nhúng tay tham gia vào loại hành động hay lời nói tổn hại để mưu sinh, hoặc giả xúi giục khiến người khác làm và nói như vậy. Trí tuệ và hiểu biết của đạo Phật phải được thể hiện vào đời sống của chúng ta, thì đạo đó mới được gọi là đạo Phật sống. Không ai trong chúng ta tránh được nghiệp quả; tuy nhiên, chúng ta có quyền lựa chọn cách phản ứng, vì nó hoàn toàn tùy thuộc vào chúng ta. Nói cách khác, chọn cho mình một nghề để sống chân chánh là tùy ở mình. Nói như vậy để thấy rằng những gì chúng ta đã gieo trong quá khứ thì nay chúng ta phải gặt, không có ngoại lệ; tuy nhiên, chúng ta có quyền cố gắng tu tập trong đời này để ít nhất cuộc

sống của mình trong hiện tại được an lạc hơn. Chánh Mạng là một trong ba pháp tu học cao thượng về Giới Học (hai pháp khác là Chánh Ngữ và Chánh Nghiệp). Chánh mạng là làm việc hay có nghề nghiệp chân chánh khiến cho chúng ta có thể tránh được ba việc làm tổn hại về thân (sát sanh, trộm cắp và tà dâm). Chánh mạng còn dạy cho chúng ta ý thức được những tai hại mà chúng ta gây ra cho người khác. Thay vì làm những điều mà trước mắt chúng ta cảm thấy ưa thích thì chúng ta lại quan tâm đến tha nhân. Đức Phật dạy: “Có năm loại sinh kế mà người Phật tử không nên làm là buôn bán súc vật để làm thịt, buôn bán nô lệ, buôn bán vũ khí, độc dược, và các chất say như ma túy và rượu. Năm loại nghề nghiệp này người Phật tử không nên làm vì chúng góp phần làm cho xã hội băng hoại và vi phạm nguyên tắc tôn trọng sự sống và phúc lợi của người khác.” Ngược lại, người Phật tử nên sống bằng những nghề nghiệp lương thiện, không làm hại mình hại người. Theo Kinh Hoa Nghiêm, chánh mạng là khí giới của Bồ Tát, vì xa rời tất cả tà mạng. Thiền giả an định nơi pháp này thời có thể diệt trừ những phiền não, kiết sử đã chứa nhóm từ lâu của tất cả chúng sanh.

128. Zen and the Right Livelihood

Regarding the right livelihood, Zen practitioners should choose a right career for ourselves. Right livelihood means to choose a right career for ourselves, which is not harmful to others; not having work which involves killing, stealing or dishonesty. Right action involves action beneficial to both others and ourselves. We must always act for the happiness of the community, conforming to our sense of duty, without any ulterior motive for damaging others' interests, occupations, positions, honors, or lives. We must also keep strict control of our "action, speech, and mind," carrying out ten meritorious actions and avoiding ten evil ones. Right action also means to abstain from injuring living beings, from stealing and from unlawful sexual intercourse. Perfect conduct also means avoidance of actions that conflict with moral discipline. Right livelihood means earning a living in a way that does not violate basic moral values. Right livelihood is an extension of the rules of right action to our roles as breadwinners in society. Right Livelihood also means that to earn a living in an appropriate way. Devout Buddhists should not engage in any of the physical or verbal negative actions to earn a living, nor should we cause others to do so. Wisdom and understanding in Buddhism must be integrated into our lives, then Buddhism can be called a living Buddhism. No one among us can avoid our past karma; however, we have the right to choose a right career for ourselves because it is very much within our freedom. To say this so we can understand that we have to reap what we sowed in the past; however, we have the right to try to cultivate to have a more peaceful life in the present time. Right livelihood is one of the three higher trainings in Ethics (two other trainings are Right Speech and Right Action). Right livelihood means to have a right work or a right occupation that can help us avoid creating the three destructive actions of the body (killing, stealing and unwise sexual behavior). Right livelihood teaches us to be aware of the effects of our actions on others. Once we possess Right Action, instead of doing whatever pleases us at the moment, we'll be considerate of others. The Buddha taught: “There are five kinds of livelihood that are discouraged for Buddhists: trading in animals for food (selling animals for slaughter), slaves (dealing in slaves), arms (selling arms and lethal weapons), poisons, and intoxicants (drugs and alcohol,

selling intoxicating and/or poisonous drinks). These five are not recommended because they contribute to the destroy of society and violate the values of respect for life and for the welfare of others.” Right Livelihood is an extension of the rules of right action to our roles as breadwinners in society. In the contrary, Buddhists should live by an honest profession that is free from harm to self and others. According to the Adornment Sutra, right livelihood is a weapon of enlightening beings, leading away from all wrong livelihood. Zen practitioners who abide by these can annihilate the afflictions, bondage, and compulsion accumulated by all sentient beings in the long night of ignorance.

129. Sân Hận

Sân hận là một trong tam độc, hay một trong ba ngọn lửa đang đốt cháy tâm. Sân hận là nhiên liệu đốt cháy cả rừng công đức của kẻ tu hành. Người tu phải luôn chế ngự sân hận và phát triển lòng từ bi trong tâm. Theo tâm lý học Phật giáo, yếu tố tâm thức về sân hận luôn nối kết với kinh nghiệm khổ đau. Người ta có thể tham và lạc cùng một lúc, nhưng không thể nào vừa sân hận mà lại vừa vui vẻ cùng một lúc được. Bất kỳ ai vun xới oán ghét, sân hận, giận dữ, tính ác nuôi dưỡng sự trả thù hay bảo tồn lòng căm giận đều bị trói buộc vào kinh nghiệm khổ đau như thế, vì người ấy đã chấp chặt vào một nguồn cội rất mạnh của khổ đau. Những ai gieo hận thù cho người khác như giết chóc hay hành hạ hay cắt xéo thân thể, có thể sẽ tái sinh vào những cảnh giới nơi mà họ phải cảm thọ những kinh nghiệm cực kỳ đau đớn, nhức nhối, khắc nghiệt. Chỉ trong những hoàn cảnh như thế họ mới có thể kinh nghiệm những nỗi khốn khổ mà do sự bất thiện của chính họ, họ đã tự đem đến cho chính họ. Đức Phật dạy: “Giặc cướp công đức, không gì hơn sân hận. Vì khi tâm sân hận nổi lên thì chúng sanh lập tức tạo nghiệp, và do đó mà muôn ngàn chương ngại lập tức hiện ra, ngăn che Thánh đạo, lấp mờ Phật tánh. Cho nên nói ‘Nhứt niệm sân tâm khởi, bá vạn chương môn khai,’ nghĩa là chỉ vì một niệm giận tức mà phải lãnh chịu bao nhiêu chương nạn.” Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Xa bỏ lòng giận dữ, trừ diệt tánh kiêu căng, giải thoát mọi ràng buộc, không chấp trước danh sắc; người không có một vật chi ấy, sự khổ chẳng còn theo dõi được (221). Người nào ngăn được cơn giận dữ nổi lên như dừng được chiếc xe đang chạy mạnh, mới là kẻ chế ngự giỏi, ngoài ra chỉ là kẻ cầm cương hờ mà thôi (222). Lấy từ bi thắng nóng giận, lấy hiền lành thắng hung dữ, lấy bố thí thắng xan tham, lấy chơn thật thắng ngoa ngụy (223). Gìn giữ thân đừng nóng giận, điều phục thân hành động, xa lìa thân làm ác, dùng thân tu hạnh lành (231). Gìn giữ lời nói đừng nóng giận, điều phục lời nói chánh chơn, xa lìa lời nói thô ác, dùng lời nói tu hành (232). Gìn giữ ý đừng nóng giận, điều phục ý tinh thuần, xa lìa ý hung ác, dùng ý để tu chân (233).”

129. Ill-Will

Ill-will or Hatred is one of the three poisons in Buddhism (greed, anger, ignorance). This is one of the three fires which burn in the mind until allowed to die for fuelling. Anger manifests itself in a very crude manner, destroying the practitioner in a most effective way. To subdue anger and resentment, we must develop a compassionate mind. According to Buddhist psychology, the mental factor of aversion is always linked to the experience of pain. One may be greedy and happy, but never angry and happy at the same time. Anyone who

cultures hatred, anger, malice, nurses revenge or keeps alive a grudge is bound to experience much suffering for he has laid hold a very potent source of it. Those who exercise their hatred on others as in killing, torturing or maiming may expect birth in a state, compared in the scriptural simile to a pitfull of glowing situations, where they will experience feelings which are exclusively painful, sharp, severe. Only in such an environment will they be able to experience all the misery which they, by their own cruelty to others, have brought upon themselves. The Buddha taught: “Bandits who steal merits are of no comparison to hatred and anger. Because when hatred and anger arise, inevitable innumerable karma will be created. Immediately thereafter, hundreds and thousands of obstructions will appear, masking the proper teachings of enlightenment, burying and dimming the Buddha Nature. Therefore, A thought of hatred and anger had just barely risen, ten thousands of karmic doors will open immediately. It is to say with just one thought of hatred, one must endure all such obstructions and obstacles.” In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “One should give up anger; one should abandon pride. One should overcome all fetters. No suffering befall him who calls nothing his own (Dharmapada 221). He who controls his anger which arises as a rolling chariot. He is a true charioteer. Other people are only holding the rein (Dharmapada 222). Conquer anger by love; conquer evil by good; conquer stingy by giving; conquer the liar by truth (Dharmapada 223). One should guard against the bodily anger, or physical action, and should control the body. One should give up evil conduct of the body. One should be of good bodily conduct (Dharmapada 231). One should guard against the anger of the tongue; one should control the tongue. One should give up evil conduct in speech. One should be of good conduct in speech (Dharmapada 232). One should guard against the anger of the mind; one should control the mind. One should give up evil conduct of the mind. One should practice virtue with the mind (Dharmapada 233).”

130. Tập Khí

Tập khí là thói quen cũ hay sự tích lũy ý nghĩ, tình cảm, việc làm và những dục vọng trong quá khứ). Người tu thiền cốt yếu phải nhận định cho rõ rệt một vấn đề căn bản là ‘Tập khí’. Ngồi thiền là để loại trừ tập khí, hay những thói xấu, để thanh lọc tâm tư, để giải trừ những thói xấu đổ kỵ với những ai hơn mình. Hãy gạt bỏ hết những tâm tư đổ kỵ và phiền não. Có như vậy, chân tâm sẽ tỏ lộ, trí tuệ sẽ hiển bày. Tập khí còn có nghĩa là “Dư Tập”. Dù đã dứt hẳn dục vọng phiền não nhưng tàn dư tập khí hay thói quen vẫn còn, chỉ có Phật mới có khả năng dứt sạch chúng mà thôi (theo Đại Trí Độ Luận, các vị A La Hán, Bích Chi, Duyên Giác, tuy đã phá được ba món độc, nhưng phần tập khí của chúng còn chưa hết, ví như hương ở trong lò, tuy đã cháy hết rồi nhưng khói vẫn còn lại, hay củi dù đã cháy hết nhưng vẫn còn tro than chưa nguội. Ba món độc chỉ có Đức Phật mới vĩnh viễn dứt trừ hết sạch, không còn tàn dư). Tiếng Bắc Phạn cho danh từ “nội kết” là “Samyojana.” Nó có nghĩa là “kết tinh” hay “đóng cục lại.” Mọi người chúng ta ai cũng có nội kết cần phải được chăm sóc. Với thiền tập chúng ta có thể tháo gỡ được nội kết và đạt được sự chuyển hóa. Theo Phật giáo, tập khí là những ấn tượng của bất cứ hành động và kinh nghiệm quá khứ được ghi lại trong tâm chúng ta một cách vô ý thức, hay những tri giác quá khứ mà trong hiện tại chúng ta hồi tưởng lại, hay kiến thức quá khứ được lưu trữ trong ký ức. Tập khí còn có nghĩa

là nghiệp lực. Những chất chồng của nghiệp, thiện và bất thiện từ những thói quen hay thực tập trong tiền kiếp. Sự khởi dậy của tư tưởng, dục vọng, hay ảo tưởng sau khi chúng đã được chế ngự. Đây là những thói quen nghị lực của ký ức. Những ý thức và hành động đã làm trong quá khứ, đánh động sự phân biệt và ngăn ngừa sự giác ngộ. Tập khí còn là sự huân tập chủng tử. Các hạt giống tập khí trong mọi hành động, tâm linh và vật lý, tạo ra chủng tử hạt mầm của nó, những chủng tử này được gieo trong A Lại Da để được nảy mầm về sau dưới những điều kiện thuận lợi. Huân tập chủng tử là ý niệm quan trọng trong Duy Thức Học của các ngài Vô Trước và Thế Thân. Tập khí là sự xông ướp thói quen hay sự hiểu biết xuất phát từ ký ức. Theo A Tỳ Đạt Ma Luận (Vi Diệu Pháp), tập khí có nghĩa là nghiệp thường hay thường nghiệp là những thói quen mà chúng sanh thường làm, dầu tốt hay xấu (có khuynh hướng tạo nên tâm tánh của chúng sanh). Những thói quen hằng ngày, dù lành hay dù dữ, dần dần trở thành bản chất ít nhiều uốn nắn tâm tánh con người. Trong khi nhân rồi, tâm ta thường duyên theo những tư tưởng, những hành vi quen thuộc một cách tự nhiên lắm khi vô ý thức. Nếu không có trọng nghiệp hay cận tử nghiệp thì thường nghiệp quyết định tái sanh. Theo Khởi Tín Luận, tập khí là Bất Tư Nghì Huân là ảnh hưởng huân tập của căn bản vô minh trên chân như tạo thành phiền não. Bất tư nghì huân tập là sự thẩm thấu của sự ngu si hay trí tuệ vào tự tánh thanh tịnh trong tâm của chân như rồi sau đó xuất hiện trong thế giới hiển hiện để tạo thành phiền não. Tuy nhiên, cũng có thứ tập khí khiến người ta xa lìa phiền não. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười thứ tập khí của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời lìa hẳn tất cả tập khí phiền não, đạt được trí đại trí tập khí phi tập khí của Như Lai: tập khí của Bồ Đề tâm; tập khí của thiện căn; tập khí giáo hóa chúng sanh; tập khí thấy Phật; tập khí thọ sanh nơi thế giới thanh tịnh; tập khí công hạnh; tập khí của thế nguyện; tập khí của Ba La Mật; tập khí tư duy pháp bình đẳng; và tập khí của những cảnh giới sai biệt.

Tập khí còn có nghĩa là “Nội kết”. Tiếng Bắc Phạn cho danh từ “nội kết” là “Samyojana.” Nó có nghĩa là “kết tinh” hay “đóng cục lại.” Mọi người chúng ta ai cũng có nội kết cần phải được chăm sóc. Với thiền tập chúng ta có thể tháo gỡ được nội kết và đạt được sự chuyển hóa. Trong tâm thức của chúng ta có những khối của niềm đau khổ, giận hờn, và bực bội khó chịu, gọi là nội kết. Chúng cũng được gọi là những nút thắt, hay những giây quấn hay phiền trước bởi vì chúng trói buộc chúng ta và làm cản trở sự tự do của chúng ta. Sau một thời gian dài, nội kết càng trở nên khó khăn cho chúng ta chuyển hóa hay tháo gỡ, chúng ta có thể dễ dàng bị mắc kẹt trong khối nội kết này. Không phải nội kết nào cũng khó chịu. Có những nội kết êm ái nhưng nội kết êm ái cũng có thể gây nên đau khổ. Khi thấy, nghe, hoặc thưởng thức những gì chúng ta thích, sự ưa thích đó sẽ trở thành một nội kết. Khi những gì chúng ta ưa thích không còn nữa, chúng ta sẽ thèm nhớ và đi tìm. Chúng ta để nhiều thì giờ và tâm lực để tìm hưởng lại những khoái lạc đó. Càng ngày chúng ta càng khao khát. Chúng ta sẽ bị sức mạnh của nội kết thúc đẩy, chế ngự và cướp mất tự do của chúng ta.

Khi một người nào đó sỉ nhục chúng ta, hay làm việc gì đó không tử tế với chúng ta thì nội kết sẽ kết tụ trong tâm thức của chúng ta. Nếu chúng ta không biết cách tháo gỡ những nội kết này và chuyển hóa chúng, thì chúng sẽ nằm trong tâm thức chúng ta rất lâu. Sau đó có ai lại nói hay làm những chuyện tương tự như vậy với chúng ta thì những nút thắt ấy sẽ lớn mạnh hơn. Nội kết hay khối đau nhức trong chúng ta, có năng lực thúc đẩy và ép buộc chúng trong cách chúng ta hành xử. Tình yêu là một nội kết rất lớn. Khi yêu bạn chỉ còn nghĩ tới người bạn yêu. Bạn không còn sự tự do. Bạn không làm được gì cả, bạn không học hành

được, không làm việc được, và không thể thưởng thức cảnh đẹp tự nhiên quanh bạn. Bạn chỉ còn nghĩ tới đối tượng tình yêu của bạn. Vì thế mà tình yêu có thể là một khối nội kết rất lớn. Dễ chịu hay không dễ chịu, cả hai thứ nội kết này đều làm chúng ta mất tự do. Vì vậy cho nên chúng ta phải cẩn thận bảo vệ không cho nội kết bắt rễ trong chúng ta. Ma túy, rượu và thuốc lá có thể tạo nên nội kết trong thân. Và sân hận, thèm khát, ganh tỵ, và thất vọng có thể tạo nên nội kết trong tâm của chúng ta. Sân hận là một nội kết, và vì nó gây khổ đau cho nên chúng ta phải tìm cách diệt trừ nó. Các nhà tâm lý học thích dùng từ “tống khứ nó ra khỏi cơ thể chúng ta.” Là Phật tử, bạn nên tạo năng lượng của chánh niệm và chăm sóc tử tế sân hận mỗi khi nó hiện đến qua tu tập thiền định. Chánh niệm không bao giờ đánh phá sân hận hay tuyệt vọng. Chánh niệm chỉ có mặt để nhận diện. Chánh niệm về một cái gì là nhận diện sự có mặt của cái đó trong hiện tại. Chánh niệm là khả năng biết được những gì đang xảy ra trong hiện tại. Theo Hòa Thượng Thích Nhất Hạnh trong tác phẩm “Giận,” cách tốt nhất để tỉnh thức về sân hận là “khi thở vào tôi biết sân hận phát khởi trong tôi; thở ra tôi mỉm cười với sân hận của tôi.” Đây không phải là bức chế hay đánh phá sân hận. Đây chỉ là nhận diện. Một khi chúng ta nhận diện được sân hận, chúng ta có thể chăm sóc một cách tử tế hay ôm ấp nó với sự tỉnh thức của chính mình. Chánh niệm nhận diện và chấp nhận sự có mặt của cơn giận. Chánh niệm cũng như người anh cả, không bức chế hay đàn áp đứa em đau khổ. Chánh niệm chỉ nói: “Em thân yêu, có anh đây sẵn sàng giúp đỡ em.” Bạn ôm ấp đứa em của bạn vào lòng và an ủi vỗ về. Đây chính là sự thực tập của chúng ta. Cơn giận của chúng ta chính là chúng ta, và từ bi cũng chính là chúng ta. Thiền tập không có nghĩa là đánh phá. Trong đạo Phật, thiền tập là phương pháp ôm ấp và chuyển hóa, chứ không phải là đánh phá. Khi cơn giận khởi dậy trong chúng ta, chúng ta phải bắt đầu thực tập hơi thở chánh niệm ngay tức khắc. “Thở vào tôi biết cơn giận đang có trong tôi. Thở ra, tôi chăm sóc cơn giận của tôi.” Nếu bạn không biết cách chăm sóc bạn với tâm từ bi thì làm sao bạn có thể chăm sóc người khác với tâm từ bi cho được? Khi cơn giận nổi dậy, hãy tiếp tục thực tập hơi thở chánh niệm, bước chân chánh niệm để chế tác năng lượng chánh niệm. Chúng ta tiếp tục nâng niu năng lượng của cơn giận trong chúng ta. Cơn giận có thể sẽ kéo dài một thời gian, nhưng chúng ta sẽ được an toàn, bởi vì Đức Phật đang có mặt trong chúng ta, giúp chúng ta chăm sóc cơn giận. năng lượng chánh niệm là năng lượng của Phật. Khi thực tập hơi thở chánh niệm và ôm ấp cơn giận chúng ta đang được Phật bảo hộ. Không còn gì để nghi ngờ, Phật đang ôm ấp chúng ta và cơn giận của chúng ta trong từ bi vô lượng.

130. Remnants of Habits

Remnants of habits are old habits or the accumulation of the past thoughts, affections, deeds, and passions. Zen practitioner should be clear about the basic problem of the ‘vasana’ (old habits). We practice meditation to eliminate those bad habits and faults, to wash the mind so it can have clean and pure thoughts, to purge ourselves of jealousy towards worthy and capable individuals, to bannish forever all thoughts of envy and obstructiveness, of ignorance and afflictions. If we can do this, then our true mind, our wisdom, will manifest. The remnants of habits which persist after passion has been subdued, only the Buddha can eliminate or uproot them all. The Sanskrit word for “internal formation” is “Samyojana.” It means “to crystallize.” Everyone of us has internal formations that we need to take care of. With the practice of meditation we can undo these knots and experience transformation. According to

Buddhism, remnants of habits are the impression of any past action or experience remaining unconsciously in the mind, or the present consciousness of past perceptions, or past knowledge derived from memory. Remnants of habits are the force of habit. Good or evil karma from habits or practice in a former existence. The uprising or recurrence of thoughts, passions or delusions after the passion or delusion has itself been overcome, the remainder or remaining influence of illusion. This is the perfuming impression or memory. The habit-energy of memory from past actions (recollection of the past or former impression) which ignites discriminations and prevents Enlightenment. Remnants of habits also mean memory-seeds (vasanavija). Every act, mental and physical, leaves its seeds behind, which is planted in the Alaya for future germination under favorable conditions. This notion plays an important role in the Vijnap. Remnants of habits are habitual perfuming, perfumed habits, or knowledge which is derived from memory. According to the Abhidharma, remnants of habits mean habitual karmas, which are deed that one habitually or constantly performs either good or bad. Habits, whether good or bad, become second nature. They more or less tend to mould the character of a person. In the absence of weighty karma and a potent-death-proximate karma, this type of karma generally assumes the rebirth generative function. According to the Awakening of Faith, the indescribable vasana or the influence of primal ignorance on the bhutatathata, producing all illusions. The permeation of the pure self-essence of the mind of true thusness by ignorance or wisdom which then appears in the manifest world. However, there are also habits that help people staying away from afflictions. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of habit energy of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can forever get rid of all afflictive habit energies and attain Buddhas' habit energies of great knowledge, the knowledge that is not energized by habit: the habit energy of determination for enlightenment; the habit energy of roots of goodness; the habit energy of edifying sentient beings; the habit energy of seeing Buddha; the habit energy of undertaking birth in pure worlds; the habit energy of enlightening practice; the habit energy of vows; the habit energy of transcendence; the habit energy of meditation on equality; and the habit energy of various differentiations of state.

Remnants of habits also mean "Internal formations". The Sanskrit word for "internal formation" is "Samyojana." It means "to crystallize." Everyone of us has internal formations that we need to take care of. With the practice of meditation we can undo these knots and experience transformation. In our consciousness there are blocks of pain, anger, and frustration called internal formations. They are also called knots because they tie us up and obstruct our freedom. After a while, it become very difficult for us to transform, to undo the knots and we cannot ease the constriction of this crystal formation. Not all internal formations are unpleasant. There are also pleasant internal formations, but they still make us suffer. When you taste, hear, or see something pleasant, then that pleasure can become a strong internal knot. When the object of your pleasure disappears, you miss it and you begin searching for it. You spend a lot of time and energy trying to experience it again. If you smoke marijuana or drink alcohol, and begin to like it, then it becomes an internal formation in your body and in your mind. You cannot get it off your mind. You will always look for more. The strength of the internal knot is pushing you and controlling you. So internal formations deprive us of our freedom.

When someone insults us, or does something unkind to us, an internal formation is created in our consciousness. If we don't know how to undo the internal knots and transform them, the knots will stay there for a long time. And the next time someone says something or does something to us of the same nature, that internal formation will grow stronger. As knots or blocks of pain in us, our internal formations have the power to push us, to dictate our behavior. Falling in love is a big internal formation. Once you are in love, you think only of the other person. You are not free anymore. You cannot do anything; you cannot study, you cannot work, you cannot enjoy the sunshine or the beauty of nature around you. You can think only of the object of your love. So love can also be a huge internal knot. Pleasant or unpleasant, both kinds of knots take away our liberty. That's why we should guard our body and our mind very carefully, to prevent these knots from taking root in us. Drugs, alcohol, and tobacco can create internal formations in our body. And anger, craving, jealousy, despair can create internal formations in our mind. Anger is an internal formation, and since it makes us suffer, we try our best to get rid of it. Psychologists like the expression "getting it out of your system." As a Buddhist, you should generate the energy of mindfulness and take good care of anger every time it manifests through meditation practice. Mindfulness does not fight anger or despair. Mindfulness is there in order to recognize. To be mindful of something is to recognize that something is the capacity of being aware of what is going on in the present moment. According to Most Venerable Thích Nhất Hạnh in "Anger," the best way to be mindful of anger is "when breathing in I know that anger has manifested in me; breathing out I smile towards my anger." This is not an act of suppression or of fighting. It is an act of recognizing. Once we recognize our anger, we are able to take good care of it or to embrace it with a lot of awareness, a lot of tenderness. Mindfulness recognizes, is aware of its presence, accepts and allows it to be there. Mindfulness is like a big brother who does not suppress his younger brother's suffering. He simply says: "Dear brother, I'm here for you." You take your younger brother in your arms and you comfort him. This is exactly our practice. Our anger is us, and our compassion is also us. To meditate does not mean to fight. In Buddhism, the practice of meditation should be the practice of embracing and transforming, not of fighting. When anger comes up in us, we should begin to practice mindful breathing right away: "Breathing in, I know that anger is in me. Breathing out, I am taking good care of my anger. If you don't know how to treat yourself with compassion, how can you treat another person with compassion? When anger arises, continue to practice mindful breathing and mindful walking to generate the energy of mindfulness. Continue to tenderly embrace the energy of anger within you. Anger may continue to be there for some time, but you are safe, because the Buddha is in you, helping you to take good care of your anger. The energy of mindfulness is the energy of the Buddha. When you practice mindful breathing and embracing your anger, you are under the protection of the Buddha. There is no doubt about it: the Buddha is embracing you and your anger with a lot of compassion.

131. Niêm Ô

Trong Phật giáo, vết nhớ có nghĩa là sự cấu ô (sự ô nhiễm hay ô trược). Những ô nhiễm căn bản là tham, sân và si. Vết nhớ (trong tâm) và phiền não được dùng như nhau. Trong đạo

Phật, vết nhơ (trong tâm) và phiền não được dùng như nhau. Phiền não gây ra bởi chấp trước vào những ảo tưởng trong đời sống, hay vọng niệm chấp trước vào sự vật mà mình bám víu. Phiền não gây nên bởi dục lạc cảm thọ bởi giác quan. Phiền não gây nên bởi bám víu vào tà kiến. Phiền não gây nên bởi bám víu vào những thực hành khổ hạnh quá đáng. Phiền não gây nên bởi bám víu vào ngã chấp. Theo Tương Ưng Bộ Kinh, Phẩm Tầm Cầu, có ba lậu hoặc: dục lậu hoặc, tất cả phiền não trong dục giới, ngoại trừ vô minh; hữu lậu hoặc, tất cả phiền não trong sắc giới và vô sắc giới ngoại trừ vô minh; vô minh lậu hoặc, hay vô minh trong tam giới. Làm dữ bởi ta mà nhiễm ô cũng bởi ta, làm lành bởi ta mà thanh tịnh cũng bởi ta. Tịnh hay bất tịnh đều bởi ta, chứ không ai có thể làm cho ai thanh tịnh được. Trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Không tụng tập là vết nhơ của kinh điển, không siêng năng là vết nhơ của nghiệp nhà, biếng nhác là vết nhơ của thân thể và nơi ăn chốn ở, phóng túng là vết nhơ của phép hộ vệ (241). Tà hạnh là vết nhơ của người đàn bà, xan lãn là vết nhơ của sự bố thí; đối với cõi này hay cõi khác, thì tội ác lại chính là vết nhơ (242). Trong hết thảy nhơ cấu đó, vô minh cấu là hơn cả. Các người có trừ hết vô minh mới trở thành hàng Tỳ kheo thanh tịnh (243).”

131. Taints

In Buddhism, taints mean basic defilements of greed, ill-will (anger) and ignorance (delusion). Taints and afflictions are used interchangeably. Taint also means delusion or affliction, deluded, or afflicted by holding on to the illusory ideas and things of life. The kilesa or contaminations of attachment to the pleasures of the senses. Kilesa or contaminations of attachment to false views. Kilesa or contaminations of attachment to moral and ascetic practices. Kilesa or contaminations of attachment to the belief in a self. According to The Connected Discourses of the Buddha, Chapter Esanavaggo (Searches), there are three affluences or taints that feed the stream of mortality or transmigration: Desire or the taint of sensuality; material or phenomenal existence, or the taint of existence; the taint of ignorance, or the ignorance of the way of escape. By oneself the evil is done, by oneself one is defiled or purified. Purity or impurity depend on oneself. No one can purify another. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “Non-recitation is the rust of incantation; non-repair is the rust of houses; sloth is the rust of bodily beauty and shelters; carelessness is the rust of the cultivator (watcher) (Dharmapada 241). Misconduct is the taint of a woman; stinginess is the taint of a donor. Taints are indeed all evil things, both in this world and in the next (Dharmapada 242). The worst taint is ignorance, the greatest taint. Oh! Bhikshu! Cast aside this taint and become taintless (Dharmapada 243).”

132. Đối Trị Tham Sân Si

Đối với người tại gia, chúng ta cần nhiều sự hỗ trợ từ bên ngoài trên đường tu tập giải thoát; tuy nhiên, chỉ riêng chính mình mới có thể nhìn vào tâm mình, và chỉ có chính mình mới có thể loại trừ những tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm và vọng đang trói buộc chúng ta vào vòng luân hồi sanh tử mà thôi. Nghiệp tham sân si biểu hiện dưới nhiều hình thức, không thể tả xiết! Để chế ngự những tư duy tham lam, sân hận và ganh tỵ và những tư duy khác mà con người phải chịu, chúng ta cần phải có nghị lực, siêng năng tinh tấn

và tỉnh giác. Khi thoát khỏi những vướng bận của cuộc sống phố thị hoặc những lo toan vướng bận khác của cuộc đời, chúng ta không đến nỗi bị quyến rũ để đánh mất mình, nhưng khi hòa nhập vào nhịp sống xã hội, đó là lúc mà chúng ta cần phải tỉnh tấn để chặn đứng những sai sót, lầm lẫn của mình. Thiền định là sự trợ lực lớn lao giúp chúng ta điềm tĩnh khi đối diện với những tư duy xấu này. Người mê với bậc giác ngộ chỉ có hai điểm sai biệt: tịnh là chư Phật, nhiễm là chúng sanh. Chư Phật do thuận theo tịnh tâm nên giác ngộ, đủ thần thông trí huệ; chúng sanh bởi tùy nơi trần nhiễm nên mê hoặc, bị luân hồi sanh tử. Tu Tịnh Độ là đi sâu vào Niệm Phật Tam Muội để giác ngộ bản tâm, chứng lên quả vị Phật. Vậy trong niệm Phật, nếu thấy bất cứ một vọng niệm vọng động nào khác nổi lên, liền phải trừ ngay và trở về tịnh tâm. Đây là cách dùng tâm thiền định để đối trị.

Theo Hòa Thượng Thích Thiền Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, có bốn cách đối trị tham sân si. Tùy theo trường hợp, hành giả có thể dùng một trong bốn cách này để đối trị tham sân si. **Cách thứ nhất là “Dùng Tâm Đối trị”**. Người mê với bậc giác ngộ chỉ có hai điểm sai biệt: tịnh là chư Phật, nhiễm là chúng sanh. Chư Phật do thuận theo tịnh tâm nên giác ngộ, đủ thần thông trí huệ; chúng sanh bởi tùy nơi trần nhiễm nên mê hoặc, bị luân hồi sanh tử. Tu Tịnh Độ là đi sâu vào Niệm Phật Tam Muội để giác ngộ bản tâm, chứng lên quả vị Phật. Vậy trong niệm Phật, nếu thấy bất cứ một vọng niệm vọng động nào khác nổi lên, liền phải trừ ngay và trở về tịnh tâm. Đây là cách dùng tâm để đối trị. **Cách thứ nhì là “Dùng Lý Đối Trị”**. Nếu khi vọng niệm khởi lên, dùng tâm ngăn trừ không nổi, phải chuyển sang giai đoạn hai là dùng đến quán lý. Chẳng hạn như khi tâm tham nhiễm nổi lên, quán lý bất tịnh, khổ, vô thường, vô ngã. Tâm giận hờn phát khởi, quán lý từ, bi, hỷ, xả, nhẫn nhục, nhu hòa, các pháp đều không. **Cách thứ ba là “Dùng Sự Đối Trị”**. Những kẻ nặng nghiệp, dùng lý đối trị không kham, tất phải dùng sự, nghĩa là dùng đến hình thức. Thí dụ, người tánh dễ sân si, biết rõ nghiệp mình, khi phát nóng bực hay sắp muốn tranh cãi, họ liền bỏ đi và uống từ một ly nước lạnh để dần cơn giận xuống. Hoặc như kẻ nặng nghiệp ái, dùng lý trí ngăn không nổi, họ lựa cách gần bậc trưởng thượng, làm Phật sự nhiều, hoặc đi xa ra để quên lãng lần tâm nhớ thương, như câu châm ngôn “xa mặt cách lòng.” Bởi tâm chúng sanh y theo cảnh, cảnh đã vắng tức tâm mất chỗ nương, lần lần sẽ phai nhạt. **Cách thứ tư là “Dùng Sám Tụng Đối Trị”**. Ngoài ba cách trên từ tế đến thô, còn có phương pháp thứ tư là dùng sám hối trì tụng để đối trị. Sự sám hối, niệm Phật, trì chú hoặc tụng kinh, mà giữ cho đều đều, có năng lực diệt tội nghiệp sanh phước huệ. Vì thế thuở xưa có nhiều vị trước khi thọ giới hay sắp làm Phật sự lớn, thường phát nguyện tụng mấy muôn biến chú Đại Bi, hoặc một tạng kinh Kim Cang Bát Nhã. Thuở xưa, các cư sĩ khi họp lại Niệm Phật Đường để kiết thất, nếu ai nghiệp nặng niệm Phật không thanh tịnh, hay quán Phật không được rõ ràng, vị Pháp sư chủ thất thường bảo phải lạy hương sám. Đây là cách đốt một cây hương dài, rồi thành kính đánh lễ hồng danh Phật sám hối, cho đến khi nào cây hương tàn mới thôi. Có vị suốt trong thời kỳ kiết thất bảy ngày hoặc hai mươi một ngày, toàn là lạy hương sám.

132. To Subdue Lust, Anger and Ignorance

For lay people, we need a lot of support on the way to emancipation; however, only us who can watch our own mind, and only us who can eliminate the poisons of desire, hatred, ignorance, pride, wrong views, killing, stealing, sexual misconduct, and lying which are binding us in the cycle of birth and death. The karma of greed, anger and delusion manifest

themselves in many forms, which are impossible to describe fully. To refrain from greed, anger, jealousy, and other evil thoughts to which people are subject, we need strength of mind, strenuous effort and vigilance. When we are free from the city life, from nagging preoccupation with daily life, we are not tempted to lose control; but when we enter in the real society, it becomes an effort to check these troubles. Meditation will contribute an immense help to enable us to face all this with calm. There are only two points of divergence between the deluded and the enlightened, i.e., Buddhas and Bodhisattvas: purity is Buddhahood, defilement is the state of sentient beings. Because the Buddhas are in accord with the Pure Mind, they are enlightened, fully endowed with spiritual powers and wisdom. Because sentient beings are attached to worldly Dusts, they are deluded and revolve in the cycle of Birth and Death. To practice Pure Land is to go deep into the Buddha Recitation Samadhi, awakening to the Original Mind and attaining Buddhahood. Therefore, if any deluded, agitated thought develops during Buddha Recitation, it should be severed immediately, allowing us to return to the state of the Pure Mind. This is the method of counteracting afflictions with the meditating mind.

According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Pure Land Buddhism in Theory and Practice*, there are four basic ways to subdue them. Depending on the circumstances, the practitioner can use either one of these four methods to counteract the karma of greed, anger and delusion. ***The first method is “Suppressing afflictions with the mind”***. There are only two points of divergence between the deluded and the enlightened, i.e., Buddhas and Bodhisattvas: purity is Buddhahood, defilement is the state of sentient beings. Because the Buddhas are in accord with the Pure Mind, they are enlightened, fully endowed with spiritual powers and wisdom. Because sentient beings are attached to worldly Dusts, they are deluded and revolve in the cycle of Birth and Death. To practice Pure Land is to go deep into the Buddha Recitation Samadhi, awakening to the Original Mind and attaining Buddhahood. Therefore, if any deluded, agitated thought develops during Buddha Recitation, it should be severed immediately, allowing us to return to the state of the Pure Mind. This is the method of counteracting afflictions with the mind. ***The second method is “Suppressing afflictions with noumenon”***. When deluded thoughts arise which cannot be suppressed with the mind, we should move to the second stage and “visualize principles.” For example, whenever the affliction of greed develops, we should visualize the principles of impurity, suffering, impermanence, and no-self. Whenever the affliction of anger arises, we should visualize the principles of compassion, forgiveness and emptiness of all dharmas. ***The third method is “Suppressing afflictions with phenomena”***. People with heavy karma who cannot suppress their afflictions by visualizing principles alone, we should use “phenomena,” that is external forms. For example, individuals who are prone to anger and delusion and are aware of their shortcomings, should, when they are on the verge of bursting into a quarrel, immediately leave the scene and slowly sip a glass of cold water. Those heavily afflicted with the karma of lust-attachment who cannot suppress their afflictions through “visualization of principle,” should arrange to be near virtuous Elders and concentrate on Buddhist activities or distant travel, to overcome lust and memories gradually as mentioned in the saying “out of sight, out of mind.” This is because sentient beings’ minds closely parallel their surroundings and environment. If the surroundings disappear, the mind loses its anchor, and gradually, all memories fade away. ***The fourth method is “Suppressing afflictions with repentance and***

recitation”. In addition to the above three methods, which range from the subtle to the gross, there is also a fourth: repentance and the recitation of sutras, mantras and the Buddha’s name. If performed regularly, repentance and recitation eradicate bad karma and generate merit and wisdom. For this reason, many cultivators in times past, before receiving the precepts or embarking upon some great Dharma work such as building a temple or translating a sutra, would vow to recite the Great Compassion Mantra tens of thousands of times, or to recite the entire Larger Prajna Paramita Sutra, the longest sutra in the Buddha canon. In the past, during lay retreats, if a practitioner had heavy karmic obstructions and could not recite the Buddha’s name with a pure mind or clearly visualize Amitabha Buddha, the presiding Dharma Master would usually advise him to follow the practice of “bowing repentance with incense.” This method consists of lighting a long incense stick and respectfully bowing in repentance while uttering the Buddha’s name, until the stick is burnt out. There are cases of individuals with heavy karma who would spend the entire seven or twenty-one days retreat doing nothing but “bowing with incense.”

133. Thiền và Tuệ Học

Tám chi của Bát Thánh Đạo có thể được chia làm ba nhóm: giới, định và tuệ. Đây là con đường duy nhất; không có con đường nào khác dẫn đến giác ngộ và giải thoát tâm. Đây là tất cả những gì đức Từ Phụ đã chỉ dạy và dẫn dắt để diệt trừ những xung đột tinh thần do hoàn cảnh bất toại nguyện của đời sống tạo nên đều nằm trọn trong Bát Thánh Đạo, từ chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định. Thiền có liên hệ mật thiết với Tuệ Học qua hai chi: chánh kiến và chánh tư duy. Qua chánh kiến và chánh tư duy chúng ta đoạn trừ tham, sân, si. ***Về Chánh Kiến***, người tu Thiền nên cố gắng thấy được những luật thiên nhiên đang chi phối đời sống của mình. Chánh kiến là nhận thấy một cách khách quan ngay thẳng; thấy thế nào thì ghi đúng thế ấy, không bị thành kiến hoặc tình cảm ảnh hưởng mà làm cho sự nhận xét bị sai lệch; biết phân biệt cái thật cái giả; nhận thức đạo lý chân chánh để tiến tới tu hành giải thoát. Chánh kiến có nghĩa là thấy được những luật thiên nhiên đang chi phối đời sống của mình. Một trong những luật quan trọng là luật ‘Nhơn Quả’, mỗi hành động đều sẽ mang đến một kết quả nào đó, không có bất cứ ngoại lệ nào. Không có chuyện ‘không thiện không ác’ trong Phật giáo. Như vậy, thiền giả nên luôn nhớ rằng mỗi khi chúng ta hành động vì tham-sân-si, ắt khổ đau sẽ đến với mình. Ngược lại, khi chúng ta làm vì lòng từ bi hay trí tuệ, kết quả sẽ là hạnh phúc và an lạc. Phật tử chơn thuần nên luôn có tâm tỉnh thức để khôn khéo biết phối hợp luật nhân quả vào cuộc sống hằng ngày của mình. Chánh kiến cũng có nghĩa là thấy và hiểu được cái tánh chân thật hay cái chân như của mình. Trong Phật Giáo, chánh kiến là sự hiểu biết về khổ hay tính chất bất toại nguyện của mọi hiện hữu duyên sanh, hiểu biết về nhân sanh khổ, về sự diệt khổ và con đường dẫn đến sự diệt khổ. Chánh Kiến là một trong hai phần học của Trí Tuệ (phần học khác là Chánh Tư Duy). Chánh kiến là thấy đúng bản chất, hiểu biết chân lý thật sự của mọi sự, không phải nhìn thấy chúng có vẻ như thế. Theo quan điểm Phật giáo, chánh kiến có nghĩa là tuệ giác, là sự hiểu biết thâm sâu, hay nhìn thấy được mặt dưới của sự việc qua lăng kính của Tứ Diệu Đế, lý nhân duyên, vô thường, vô ngã, vân vân. Chúng ta có thể tự mình đạt được chánh kiến hay hiểu biết chân lý do người khác chỉ bày. Tiến trình đạt

được chánh kiến phải theo thứ tự, trước nhất là quan sát khác quan những việc quanh ta, kể thứ xem xét ý nghĩa của chúng. Nghĩa là nghiên cứu, xem xét, và kiểm tra, và cuối cùng là đạt được chánh kiến qua thiền định. Vào thời điểm này thì hai loại hiểu biết, tự mình hay thông qua người khác, trở nên không thể phân biệt được. Nói tóm lại, tiến trình đạt được chánh kiến như sau: quan sát và nghiên cứu, khảo sát một cách có trí tuệ những điều mình đã quan sát và nghiên cứu, và cuối cùng là tập trung tư tưởng để tư duy về cái mà mình đã khảo sát. Nói tóm lại, chánh kiến có nghĩa là sự hiểu biết về tứ diệu đế: khổ đế và tập đế hay những nguyên nhân khiến kéo dài dòng luân hồi sanh tử, diệt đế và đạo đế hay con đường đưa đến chấm dứt khổ đau và giải thoát hoàn toàn. Người tu theo Phật nên phát triển chánh kiến bằng cách nhìn mọi vật dưới ánh sáng của vô thường, khổ và vô ngã sẽ chấm dứt được luyến ái và mê lầm. Không luyến ái không có nghĩa là ghét bỏ. Ghét bỏ thứ gì mà chúng ta đã có và ưa thích trước đây chỉ là sự ghét bỏ tạm thời, vì sự luyến ái lại sẽ trở về với chúng ta. Mục đích của hành giả không phải là đi tìm sự khoái lạc, mà là đi tìm sự bình an. Bình an nằm ngay trong mỗi chúng ta, sự bình an được tìm thấy cùng chỗ giao động với khổ đau. Không thể nào tìm thấy sự bình an trong rừng sâu núi thẳm. Bình an cũng không thể được ban phát bởi người khác. Hành giả tu thiền định là để theo dõi đau khổ, thấy nguyên nhân của nó và chấm dứt nó ngay bây giờ hơn là đương đầu với kết quả của nó về sau này. Ngoài ra, Chánh Kiến và sự tỉnh thức còn giúp hướng dẫn Chánh Tinh Tấn và Chánh Niệm để đem lại Chánh Định. Chánh kiến là trí tuệ như thật bản chất của thế gian. Muốn được vậy, chúng ta cần phải có sự thấu thị rõ ràng về Tứ Thánh Đế. Đó là Khổ đế, Tập đế, Diệt đế và Đạo đế. Đối với người có chánh kiến, khó có thể có cái nhìn mê mờ về mọi hiện tượng (chư pháp), vì người ấy đã vô nhiễm với mọi bất tịnh và đã đạt đến bất động tâm giải thoát (Akuppa ceto vimutti). Chánh kiến có nghĩa là hiểu biết các pháp như chúng thật sự là chứ không như chúng dường như là. Điều quan trọng là phải nhận thức được rằng chánh kiến trong đạo Phật có một ý nghĩa đặc biệt khác hẳn với những gì thường được mọi người gán cho. Trong Phật giáo, Chánh kiến là soi chiếu tuệ giác trên năm thủ uẩn và hiểu được bản chất thật của nó, điều này có nghĩa là phải hiểu được chính thân tâm con người. Đó là trực nghiệm, tự quan sát thân tâm của chính mình. Chánh kiến là sự hiểu biết về khổ hay tính chất bất toại nguyện của mọi hiện hữu duyên sanh, hiểu biết về nhân sanh khổ, về sự diệt khổ và con đường đưa đến sự diệt khổ. Chánh kiến rất quan trọng trong Bát Chánh Đạo, vì bảy phần còn lại đều do chánh kiến hướng dẫn. Chánh kiến đoan chắc rằng các tư duy chân chánh đã được duy trì và nhiệm vụ của nó là sắp xếp lại các ý niệm; khi những tư duy và ý niệm này đã trở nên trong sáng và thiện lành thì lời nói và hành động của chúng ta cũng sẽ chân chánh như vậy. Lại nữa, chính nhờ có chánh kiến mà người ta từ bỏ được những tinh tấn có hại hay bất lợi, đồng thời tu tập chánh tinh tấn hỗ trợ cho sự phát triển chánh niệm. Chánh tinh tấn và chánh niệm có chánh kiến hướng dẫn sẽ đem lại chánh định. Như vậy chánh kiến được xem là động lực chính trong Phật giáo, thúc đẩy các phần khác trong Bát Chánh Đạo vận hành trong mọi sự tương quan hoàn chỉnh. Có hai điều kiện cần thiết để đưa tới chánh kiến; do nghe người khác, nghĩa là nghe chánh pháp (saddhamma) từ nơi người khác; và do như lý tác ý. Điều kiện thứ nhất thuộc về bên ngoài, nghĩa là những gì chúng ta thu thập được từ bên ngoài; trong khi điều kiện thứ hai nằm ở bên trong, đó là những gì chúng ta tu tập, hay những gì ở trong tâm của chúng ta. Những gì chúng ta nghe tạo thành thức ăn cho tư duy và hướng dẫn chúng ta trong việc thành hình những quan điểm riêng của mình. Do vậy, nghe là điều rất cần thiết, nhưng chỉ đối với những gì liên quan đến chánh kiến, và nên tránh

tất cả những lời nói bất thiện của người khác, vì nó làm cản trở tư duy chân chính. Điều kiện thứ hai là tác lý như ý, khó tu tập hơn, vì nó đòi hỏi phải có sự tỉnh giác thường xuyên trên những đối tượng chúng ta gặp trong cuộc sống hằng ngày. Tác lý như ý thường được dùng trong các bài pháp có ý nghĩa rất quan trọng, vì nó có thể làm cho chúng ta thấy được các pháp một cách sâu xa hơn. Từ “Yoniso” có nghĩa là bằng đường ruột, thay vì chỉ trên bề mặt nông cạn. Do đó, diễn đạt theo lối ẩn dụ, thì đó là sự chú ý triệt để hay sự chú ý hợp lý. Hai điều kiện nghe và tác ý như lý phối hợp với nhau sẽ giúp cho việc phát triển chánh kiến. Người tầm cầu chân lý sẽ không thỏa mãn với kiến thức bề mặt, với cái giả tưởng hời hợt bên ngoài của chư pháp, mà muốn tìm tòi sâu hơn để thấy những gì nằm ngoài tầm thấy của mắt thường. Đó là loại nghiên cứu được Đức Phật khuyến khích, vì nó dẫn đến chánh kiến. Người có đầu óc phân tích tuyên bố một điều gì sau khi đã phân tích chúng thành những tính chất khác nhau, được sắp đặt lại theo hệ thống, làm cho mọi việc trở nên rõ ràng dễ hiểu, người ấy không bao giờ tuyên bố một điều gì khi chúng còn nguyên thể, mà sẽ phân tích chúng theo những nét đặc thù sao cho sự thật chế định và sự thật tuyệt đối có thể được hiểu rõ ràng không bị lẫn lộn. Đức Phật là một bậc toàn giác, một nhà phân tích đã đạt đến trình độ tuyệt luân. Cũng như một nhà khoa học phân tích con người thành các mô và các mô thành các tế bào. Đức Phật cũng phân tích các pháp hữu vi thành những yếu tố cơ bản, cho đến khi đã phân tích thành những pháp cùng tột, không còn có thể phân tích được nữa. Đức Phật bác bỏ lối phân tích nông cạn, không tác ý như lý, có khuynh hướng làm cho con người trở nên dẫn động và ngăn trở việc nghiên cứu tìm tòi vào bản chất thật sự của chư pháp. Nhờ chánh kiến mà người ta thấy được tác động nhân quả, sự sanh và sự diệt của các pháp hữu vi. Thật tánh của chư pháp chỉ có thể nắm bắt theo cách đó, chớ không phải do niềm tin mù quáng, tà kiến, sự suy diễn hay ngay cả bằng triết lý trừu tượng mà chúng ta có thể hiểu được sự thật của chư pháp. Theo Kinh Tăng Chi Bộ, Đức Phật dạy: “Pháp này dành cho người có trí chứ không phải cho người vô trí.” Trong các kinh điển, Đức Phật luôn giải thích các pháp hành và các phương tiện để đạt đến trí tuệ và tránh những tà kiến hư vọng. Chánh kiến thấm nhuần toàn bộ giáo pháp, lan tỏa đến mọi phương diện của giáo pháp, và tác động như yếu tố chánh của Phật giáo. Do thiếu chánh kiến mà phàm phu bị trói buộc vào bản chất thật của cuộc đời, và không thấy được sự thật phổ quát của cuộc sống là khổ, thậm chí họ còn không muốn hiểu những sự thật này, thế nhưng lại vội kết án giáo pháp nhà Phật về Tứ Diệu Đế là bi quan yếm thế. Có lẽ đây cũng là điều tự nhiên, vì đối với những người còn mãi mê trong những lạc thú trần gian, những người lúc nào cũng muốn thỏa mãn các giác quan và chán ghét khổ, thì ngay cả ý niệm về khổ này cũng đã làm cho họ bực bội và xoay lưng lại với nó. Tuy nhiên, họ không nhận ra rằng cho dù họ có lên án cái ý niệm về khổ này, và cho dù họ có trung thành với chủ nghĩa lợi ích cá nhân, và lạc quan về các pháp, họ vẫn bị đè bẹp bởi tính chất bất toại nguyện cố hữu của cuộc đời.

Về Chánh Tư Duy, người tu Thiền không bị chi phối bởi những cảm giác tham lam, sân hận và tà độc. Chánh tư duy là những tư tưởng không bị chi phối bởi những cảm giác tham lam, sân hận và tà độc. Tư tưởng không bị chi phối bởi những ác tâm có nghĩa là chúng ta không bị cai quản bởi sự giận dữ, vì giận dữ có khả năng thiêu đốt chúng ta và những người chung quanh nếu chúng ta không cẩn thận. Tư duy chân chánh là những tư duy có liên quan đến sự xuất ly (Nekkhamma-samkappa), tư duy vô sân hay từ ái (Avyapada-samkappa). Những tư duy này cần được tu tập và mở rộng đến muôn loài chúng sanh bất kể chủng tộc, giai cấp, dòng dõi hay tín ngưỡng, vì chúng bao trùm mọi loài có hơi thở, không có những

giới hạn quy định. Chánh tư duy là suy nghĩ đúng với lẽ phải, có lợi cho mình, và có lợi cho người khác. Suy nghĩ những hành vi lầm lỗi, những tâm niệm xấu xa cần phải cải sửa. Suy nghĩ giới định tuệ để tu tập giải thoát. Suy xét vô minh là nguyên nhân của mọi sự đau khổ, là nguồn gốc của mọi tội ác; suy nghĩ tìm phương pháp đúng để tu hành giải thoát cho mình và cho người. Nghĩ đúng là ý nghĩ từ bỏ mọi dục vọng tham sân si. Nghĩ đúng là luôn nghĩ về lòng khoan dung và nhân từ với mọi loài. Nhờ thiên quán mà ta có khả thể nhận diện và buông bỏ ác tâm, khi đó tâm ta sẽ trở nên nhẹ nhàng và thoải mái, bản chất thương yêu của tâm sẽ tự nhiên hiển lộ. Cũng nhờ thiên quán mà ta có khả thể nhận diện và buông bỏ tâm tánh tàn bạo, khi đó chúng ta sẽ có tâm thương xót những ai bị đau khổ và muốn cứu giúp họ. Chánh Tư Duy là một trong hai phần học của trí tuệ (phần khác là Chánh Kiến). Chánh tư duy có nghĩa là tránh luyến ái và sân hận. Theo Phật giáo, nguồn gốc của khổ đau và phiền não là vô minh, luyến ái và sân hận. Trong khi chánh kiến loại bỏ vô minh thì chánh tư duy loại bỏ luyến ái và sân hận; vì vậy chánh kiến và chánh tư duy cùng nhau loại bỏ nguyên nhân của khổ đau và phiền não. Để loại bỏ luyến ái và tham lam, chúng ta phải trau dồi buông bỏ, trong khi muốn loại bỏ sân hận và giận dữ chúng ta phải trau dồi lòng yêu thương và bi mẫn. Buông bỏ phát triển bằng cách suy gẫm về bản chất bất toại nguyện của đời sống, đặc biệt là bản chất bất toại của lạc thú giác quan. Lạc thú giác quan cũng giống như nước mặn, càng uống càng khát. Do hiểu biết bản chất bất toại của cuộc sống, và công nhận những hậu quả không được ưa thích của lạc thú giác quan, chúng ta có thể trau dồi sự buông bỏ và không luyến chấp một cách dễ dàng. Chúng ta có thể phát triển lòng yêu thương và bi mẫn do công nhận sự bình đẳng thiết yếu ở chúng sanh mọi loài. Giống như con người, tất cả chúng sanh đều sợ chết và run rẩy trước hình phạt. Hiểu thấu điều này chúng ta không nên giết hại hay làm cho chúng sanh khác bị giết hại. Cũng giống như con người, tất cả chúng sanh đều muốn sống và hạnh phúc. Hiểu thấu điều này, chúng ta không nên tự cho mình cao hơn người khác hay đánh giá mình khác với cách mà chúng ta đánh giá người khác. Chánh Tư Duy có nghĩa là những tư duy không cố chấp, từ ái và bất tổn hại. Ở mức độ cao hơn, Chánh Tư Duy chỉ cho loại tâm thức có khả năng giúp chúng ta phân tích không tính một cách vi tế, để nhận biết được tính không một cách trực tiếp.

133. Zen and the Branches of Wisdom

The Noble Eightfold Path can be divided into three groups: virtue, concentration and wisdom. This is the only path; there are no short cuts to enlightenment and deliverance of the mind. All the practical guidance and instructions given by the Buddha to remove mental conflicts due to the unsatisfactoriness of life are to be found in the Noble Eightfold Path, from right understanding, right thoughts, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, right concentration. Zen has close relationship with the branch of wisdom through two branches of right understanding and right thought. Through Right understanding and right thought we eliminate greed, anger and ignorance. ***Regarding the Right Understanding***, Zen practitioners should try to understand the natural laws which govern our everyday life. Right understanding or right view is viewing things objectively; seeing them and reporting them exactly as they are without being influenced by prejudice or emotion. Right view helps differentiate the true from the false, and determines the true religious path for attaining liberation. Right understanding means to understand the natural laws which

govern our everyday life. One of the most important of these is the law of karma, the law of cause and effect, every action brings a certain result, without any exception. There is no such 'no wholesome nor unwholesome' in Buddhism. Zen practitioners should always remember that whenever we act with greed, hatred, or delusion, pain and suffering come back to us. On the contrary, when our actions are motivated by generosity, love or wisdom, the results are happiness and peace. Devout Buddhists should always have a mindful mind to skilfully integrate the understanding of the law of karma into our lives. Right understanding also means profoundly and subtly understand our true nature. In Buddhism, right understanding means the understanding of suffering or the unsatisfactory nature of all phenomenal existence, its arising, its cessation and the path leading to its cessation. Right Understanding or Right View is one of the two trainings in Wisdom (the other training is Right Thought). Right understanding can be said to mean seeing things as they really are, or understanding the real truth about things, rather than simply seeing them as they appear to be. According to Buddhist point of view, it means insight, penetrative understanding, or seeing beneath the surface of things, etc., under the lens of the Four Noble Truths, Interdependent origination, impermanence, impersonality, and so forth. Right understanding can be acquired by ourselves or by acquiring the truths that are shown by others. The process of acquiring right understanding must follow the following order: first we must observe objectively the facts which we are presented, then consider their significance. It is to say first to study and then to consider and examine them, and finally attaining right understanding through contemplation. At this point, the two types of understanding, either by ourselves or through others, become indistinguishable. To summarize, the process of acquiring right understanding are as follows: to observe and to study, to examine intellectually what we have observed and studied, to contemplate what we have examined. In short, Right Understanding means the understanding of the four noble truths: the truths of suffering and its causes perpetuate cyclic existence, the truths of cessation and the path are the way to liberation. Buddhist practitioners should develop right understanding by seeing impermanence, suffering, and not-self in everything, which leads to detachment and loss infatuation. Detachment is not aversion. An aversion to something we once liked is temporary, and the craving for it will return. Practitioners do not seek for a life of pleasure, but to find peace. Peace is within oneself, to be found in the same place as agitation and suffering. It is not found in a forest or on a hilltop, nor is it given by a teacher. Practitioners meditate to investigate suffering, see its causes, and put an end to them right at the very moment, rather dealing with their effects later on. Besides, Right Effort and Right Mindfulness guided by Right Understanding to bring about Right Concentration. Right Understanding, in the ultimate sense, is to understand life as it really is. For this, one needs a clear comprehension of the Four Noble Truths, namely: the Truth of Suffering or Unsatisfactoriness, the Arising of Suffering, the Cessation of Suffering, and the Path leading to the Cessation of Suffering. Right understanding means to understand things as they really are and not as they appear to be. It is important to realize that right understanding in Buddhism has a special meaning which differs from that popularly attributed to it. In Buddhism, right understanding is the application of insight to the five aggregates of clinging, and understanding their true nature, that is understanding oneself. It is self-examination and self-observation. Right understanding is the understanding of suffering or the unsatisfactory nature of all phenomenal existence, its arising, its cessation, and the path leading to its

cessation. Right understanding is of the highest importance in the Eightfold Noble Path, for the remaining seven factors of the path are guided by it. It ensures that right thoughts are held and it co-operates ideas; when as a result thoughts and ideas become clear and wholesome, man's speech and action are also brought into proper relation. Moreover, it is through right understanding that one gives up harmful or profitless effort and cultivates right effort which aids the development of right mindfulness. Right effort and right mindfulness guided by right understanding bring about right concentration. Thus, right understanding, which is the main spring in Buddhism, causes the other limbs of the co-ordinate system to move in proper relation. There are two conditions that are conducive to right understanding: Hearing from others, that is hearing the Correct Law (Saddhamma), from others (Paratoghosa), and systematic attention or wise attention (Yoniso-manasikara). The first condition is external, that is, what we get from outside, while the second is internal, what we cultivate (manasikara literally means doing-in-the-mind). What we hear gives us food for thought and guides us in forming our own views. It is, therefore, necessary to listen, but only to that which is conducive to right understanding and to avoid all the harmful and unwholesome utterances of others which prevent straight thinking. The second condition, systematic attention, is more difficult to cultivate, because it entails constant awareness of the things that one meets with in everyday life. The word 'Yoniso-manasikara' which is often used in the discourses is most important, for it enables one to see things deeply. 'Yoniso' literally means by-way-of-womb instead of only on the surface. Metaphorically, therefore, it is 'radical' or 'reasoned attention'. These two conditions, learning and systematic attention, together help to develop right understanding. One who seeks truth is not satisfied with surface knowledge, with the mere external appearance of things, but wants to dig deep and see what is beyond the reach of naked eye. That is the sort of search encouraged in Buddhism, for it leads to right understanding. The man of analysis states a thing after resolving it into its various qualities, which he puts in proper order, making everything plain. He does not state things unitarily, looking at them as a whole, but divides them up according to their outstanding features so that the conventional and the highest truth can be understood unmixed. The Buddha was discriminative and analytical to the highest degree. As a scientist resolves a limb into tissues and the tissues into cells, the Buddha analyzed all component and conditioned things into their fundamental elements, right down to their ultimates, and condemned shallow thinking, unsystematic attention, which tends to make man muddle-headed and hinders the investigation of the true nature of things. It is through right understanding that one sees cause and effect, the arising and ceasing of all conditioned things. The truth of the Dhamma can be only grasped in that way, and not through blind belief, wrong view, speculation or even by abstract philosophy. According to the Anguttara Nikaya, the Buddha says: "This Dhamma is for the wise and not for the unwise." The Nikaya also explains the ways and means of attaining wisdom by stages and avoiding false views. Right understanding permeates the entire teaching, pervades every part and aspect of the Dhamma and functions as the key-note of Buddhism. Due to lack of right understanding, the ordinary man is blind to the true nature of life and fails to see the universal fact of life, suffering or unsatisfactoriness. He does not even try to grasp these facts, but hastily considers the doctrine as pessimism. It is natural perhaps, for beings engrossed in mundane pleasures, beings who crave more and more for gratification of the senses and hate pain, to resent the very idea of suffering and turn their

back on it. They do not, however, realize that even as they condemn the idea of suffering and adhere to their own convenient and optimistic view of things, they are still being oppressed by the ever recurring unsatisfactory nature of life.

Regarding the Right Thought, Zen practitioners should be free from sensual desire, ill-will, and cruelty. Right thought means thoughts that are free from sensual desire, ill-will, and cruelty. Thoughts free from ill-will means thoughts that are free from anger, for when anger is burning in the mind, both us and people around us will suffer. Right thoughts includes thoughts of renunciation, good will, and of compassion, or non-harm. These thoughts are to be cultivated and extended towards all living beings regardless of race, caste, clan, or creed. As they embrace all that breathes there are no compromising limitations. Right thought means that our reflection must be consistent with common sense, useful both to others and ourselves. We must strive to correct our faults, or change our wicked opinions. While meditating on the noble formula of “Precept, Concentration, and Wisdom,” we must realize that ‘ignorance’ is the main cause of suffering, the root of all wicked acts; therefore, we must look for a way to get rid of suffering for us and for others. A mind free from sensual lust, ill-will and cruelty. Right thought means resolve in favour of renunciation, goodwill and nonharming of sentient beings. Through meditation, we can recognize anger and let it go. At that time, the mind becomes light and easy, expressing its natural loving-kindness. Also through meditation, we can recognize cruelty and let it go. At that time, we will have the mind of understanding the suffering of others and wanting to alleviate it. Right Thought is one of the two trainings in Wisdom (the other training is Right View or Right Understanding). Right thought or right thinking means avoiding attachment and aversion. According to Buddhism, the causes of suffering and afflictions are said to be ignorance, attachment, and aversion. When right understanding removes ignorance, right thought removes attachment and aversion; therefore, right understanding and right thought remove the causes of suffering. To remove attachment and greed we must cultivate renunciation, while to remove aversion and anger we must cultivate love and compassion. Renunciation is developed by contemplating the unsatisfactory nature of existence, especially the unsatisfactory nature of pleasures of the senses, for pleasures of the sens are likened to salt water, the more we drink, the more we feel thirsty. Through understanding the unsatisfactory nature of existence and recognizing the undesirable consequences of pleasures of the senses, we can easily cultivate renunciation and detachment. To develop love and compassion through recognizing the essential equality of all living beings. Like human beings, all other beings fear death and tremble at the idea of punishment. Understanding this, we should not kill other beings or cause them to be killed. Like human beings, all other beings desire life and happiness. Understanding this, we should not place ourselves above others or regard ourselves any differently from the way we regard others. Right thought means the thoughts of non-attachment, benevolence and non-harmfulness. On a deeper level, Right Thought refers to the mind that subtly analyzes Emptiness, thus leading us to perceive it directly.



134. Bất Muội Nhân Quả - Bất Lạc Nhân Quả

Theo Phật giáo, người si mê không biết sự lợi hại của đạo lý nhân quả nên cứ tùy tiện hành động, chẳng tin nhân quả, thậm chí họ còn bác bỏ. Ngược lại, hành giả tu thiền phải có sự hiểu biết một cách rõ ràng về luật nhân quả báo ứng hết sức lợi hại nên rất e dè sợ sệt làm những điều sai lầm với nhân quả. Bất luận làm việc gì, người trí luôn suy nghĩ nhiều lần rồi mới làm. Bậc Thánh nhân xuất thế tu hành là để chấm dứt vòng nhân quả. Trong khi kẻ phàm phu cứ u mê gây tội tạo nghiệp trong vòng nhân quả luân hồi. Không tội thì làm cho có tội; có tội rồi chẳng chịu nhận tội, mà còn cho là họ chẳng làm chuyện gì sai trái cả, chẳng chút kinh vì hổ thẹn. Không bị mê mờ vì nhân duyên, cũng không để đọa lạc vì nhân duyên. Khi xưa lúc Tổ Bách Trượng, tức Ngài Hoài Hải Thiền Sư, một bậc tu thiền ngộ đạo, thăng tòa thuyết pháp. Sau khi thời pháp đã xong rồi, thỉnh chúng đều giải tán hết, chỉ còn lại một ông già tóc râu bạc trắng. Tổ thấy vậy bèn hỏi nguyên do, thì ông lão thưa rằng: “Bach Tổ Sư, khi xưa tôi nguyên là một sa môn tu ở tại núi này, lúc tôi thăng tòa thuyết pháp, có một người thơ sinh học Phật pháp hỏi tôi rằng: “Người tu pháp Đại Thừa có còn bị lạc vào nhân quả hay không?” Tôi trả lời rằng: “Bất lạc nhân quả. Ý nói người tu theo pháp Đại Thừa, không còn nằm trong vòng nhân quả nữa.” Bởi vì tôi trả lời không rõ ràng như vậy nên người nghe pháp kia hiểu lầm là không có nhân quả. Vì làm pháp sư giảng kinh pháp Đại Thừa mà giải đáp không rõ ràng khiến cho người nghe hiểu lầm như thế, nên sau khi chết tôi không được siêu thăng chi cả, trái lại phải bị đọa làm thân chồn ở tại núi này trong năm trăm kiếp. Kính xin ngài từ bi vì tôi mà giảng nói rõ ra sai lầm kia cho đúng nghĩa, cứu tôi thoát khỏi kiếp súc sanh khổ lụy này. Tổ Bách Trượng mới nói: “Vậy thì bây giờ ông hãy lấy lời của người học trò kia mà hỏi lại ta đi.” Ông già quỳ xuống như người học trò hỏi pháp khi xưa, chắp tay cung kính hỏi rằng: “Bach ngài! Người tu pháp Đại Thừa có còn bị lạc như quả hay không?” Tổ sư đáp: “Bất muội nhân quả.” Nghĩa là người tu pháp Đại Thừa không bao giờ nghi ngờ vào nơi lý nhân quả, nhưng cũng vẫn nằm trong vòng nhân quả. Tổ vừa dứt lời thì ông già kia liền thức tỉnh, cung kính lạy tạ mà thưa rằng: “Tôi bị đọa làm chồn đã hơn 500 đời rồi, ngày nay do nhờ một câu nói của Ngài mà được thoát kiếp, Nay tôi sẽ bỏ thân chồn này tại nơi hang ở dưới chân núi phía sau chùa, xin Hòa Thượng từ bi chôn cất dùm. Hôm sau Tổ Bách Trượng sai thỉnh chuông nhóm họp đồ chúng lại để đưa đám cho một ông Tăng vừa mới thị tịch, làm cho chư Tăng ai nấy đều ngạc nhiên, bởi vì đâu thấy có ông Tăng nào trong chùa thị tịch. Tổ dẫn đại chúng ra nơi hang núi ở phía sau chùa, lấy gậy khều vào trong hang, hồi lâu mới kéo ra được một cái thân chồn, lông trắng tinh vừa mới chết, truyền cho chúng Tăng tụng kinh cầu siêu một hồi rồi nổi lửa thiêu đốt thân chồn ấy, lấy tro đem chôn. Thế mới biết, một lời nói sai lầm không đúng pháp, hay một lời dạy mù mờ không rõ nghĩa, mà còn bị đọa lạc như thế, huống là đem tà pháp tà kiến ra dạy làm tổn hại hay làm trì trệ con đường tu tập dẫn đến sự giác ngộ của chúng sanh? Theo truyện Bách Trượng Dã Hồ, “Bất Lạc” là một hành vi luân lý, trong khi “Bất Muội” là một thái độ tri thức. “Bất Lạc” đặt người ta đứng hẳn ra ngoài vòng nhân quả vốn là thế giới vạn biệt này và đấy là cái vòng hiện hữu của chúng ta. “Bất Muội” hay không mê mờ, việc xảy ra là sự chuyển hướng của thái độ tinh thần chúng ta hướng về một thế giới ở trên nhân quả. Và do sự chuyển hướng này toàn thể viễn quan về đời sống đón nhận một sắc thái mới mẻ đáng được gọi là “Bất Lạc Nhân Quả.” Qua câu chuyện Bách Trượng Dã Hồ, chúng ta thấy vấn đề bất lạc nhân quả và bất muội nhân quả là một vấn đề trọng đại không riêng cho các Phật tử của mọi tông phái

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

134. Not Being Unclear about Cause and Effect

Not Falling Subject to Cause and Effect

According to Buddhism, deluded people casually make mistakes for not knowing the seriousness of cause and effect. They even deny the law of cause and effect. On the contrary, Zen practitioners should have a clear understanding of the law of cause and effect, so they dare not make mistakes in cause and effect. They always consider carefully before doing any thing. The Sage cultivate in order to understand the process of cause and effect. Ordinary people continue to create causes and undergo effects. From no offenses they intentionally commit offenses. Once they have committed offenses, they refuse to acknowledge them as offenses, insisting that they have done nothing wrong. They have no shame nor repentance for their offenses. Not being unclear about cause and effect, not falling subject to cause and effect. Patriarch Pai-Chang-Huai-Hai, an awakened Zen Practitioner, was on a throne speaking the dharma. After the dharma session ended, everyone departed except for an elderly man with white hair and beard. Seeing this, Patriarch Pai-Chang asked why, so the elderly man recounted the following story: Dear Patriarch, originally, in the past, I was a Buddhist Monk cultivating in this mountain. At that time, I was on the throne teaching the dharma and a young student studying the Buddha Dharma asked me: “For those who cultivate Mahayana Buddhism, do they remain a part of the Law of Cause-and-Effect?” I replied: “Outside of the law of cause-and-effect.” Because my answer was unclear in that way, the Dharma listener misinterpreted it as “There is no cause-and-effect.” Although I was a Dharma Master who taught the Mahayana Dharma Sutra teachings, yet I answered in such an ambiguous manner, causing the listener to misinterpret my answer; therefore, I was not able to achieve any spiritual fulfillment. In contrast, I was condemned to be a paranormal fox and I have lived in this mountain for the past 500 reincarnations. Today I asked the Great Master to have compassion to help me change that mistake, and help me escape this suffering existence of being an animal. Pai-Chang said to the old man: “If that is the case, at this time, you should use the same words of that student and ask me.” The old man knelt down, put his palms together and asked respectfully: “For those who cultivate Mahayana Buddhism, do they remain as part of the Law of Cause-and-Effect?” The Patriarch replied: “Do not doubt the law of cause-and-effect.” Meaning those who cultivate Mahayana Buddhism should never doubt the law of cause-and-effect. They must know the theory of cause-and-effect is inherent clear and inseparable like a shadow is to a body. As soon as the Patriarch finished, the elderly man was awakened suddenly. He prostrated respectfully and said: “I have been condemned as a fox for over 500 reincarnations, but, today, relying on just one line of your teaching, I will be able to find liberation. I will now abandon my body as a fox in my den at the base of the

mountain, behind this temple, I ask the Great Master to please make funeral arrangements on my behalf. The next day, Pai-Chang ordered the ringing of bells to gather the community of monks in order to give a funeral service to a monk who had just passed away. This came as a great surprise to the Bhikshus in the temple because they had not noticed any monk in the temple who was gravely ill or had died recently. Pai-Chang then led the great following to the cave behind the temple and used his rod to poke into the cave. After a while, they were able to recover a body of a fox with white fur who had died recently. He had everyone chant a sutra for the liberation of the spirit for a period of time before lighting a fire to cremate the body. The ashes were collected and buried. Sincere Buddhists should always remember ‘with a false saying contrary to the proper dharma, with a blind teaching without a clear meaning,’ that former monk was condemned to be an animal for 500 reincarnations, let alone teaching of wrong teaching or wrong views that is not appropriate to the time and level to guide and teach Buddhists, and in the process of harming, delaying and impeding sentient beings’ cultivated path toward achieving enlightenment. According to the story of Pai-Chang and the Fox, “not to fall to the karmic retribution” is a moral deed, and “not to obscure or without ambiguity the law of cause and effect” is an intellectual attitude. “Not to fall to the karmic retribution” makes one stand altogether outside the realm of causation, which is the world of particulars and where we have our being. In the case of “Without ambiguity in the law of cause and effect,” what happens is the shifting of our mental attitude towards a world above cause and effect. An because of this shifting the whole outlook of life assumes a new tone which may be called spiritual “not to obscure.” Through the story of Pai-Chang and The Fox, we see that the question of “Not falling to karmic retribution and without ambiguity in the law of cause and effect” is a big issue, not only for Buddhists of all schools, but also for philosophers and religiously minded people. In other words, it is the question of freedom of the will, it is the question of transcending karma, it is the question of logic and spirit, of science and religion, of nature and super-nature, of moral discipline and faith. Indeed, it is the most fundamental of all religious questions. If “not falling to karmic retribution,” then this will jeopardizes the whole plan of the universe, for “cause and effect” or the law of causation that binds existence together, and without the reality of moral responsibility the very basis of society is pulled down. Buddhists should be careful with the meaning of “bất muội.” Although it is the literal meaning of “not to be obscured,” here the sense is rather “not to negate,” or “not to ignore,” or “not to obliterate.”

135. Thấy Được Bản Chất Thật của Sự Kiêu Mạn

Kiêu mạn là quan niệm tự thổi phồng mình lên. Khi chúng ta nhìn xuống từ một đỉnh núi thì mọi sự ở dưới thấp đều như nhỏ lại. Khi chúng ta tự cho mình cao hơn thiên hạ, và có một cái nhìn tự thổi phồng mình lên, tức là chúng ta tự khoác lên cho mình một sắc thái cao vượt. Thật khó cho một người mang tánh kiêu mạn tu tập, vì dù cho vị thầy có dạy gì cho người ấy cũng không lợi ích gì. Sự kiêu ngạo nghĩa là sự kiêu căng sai lầm, nghĩ rằng mình đúng dù mình sai trái, nghĩ rằng mình giỏi dù trên thực tế mình dở tệ. Kiêu mạn cũng có nghĩa là tự phụ do cái ảo tưởng cho rằng mình thông hiểu những gì người khác khó mà hiểu được. Sự kiêu ngạo là một trong những chướng ngại chính trong việc tu tập của chúng ta. Thiền tập

giúp cho chúng ta có đủ trí huệ chân chánh, là thứ trí tuệ cần thiết cho sự tu tập của chúng ta. Người có trí huệ chân chánh không bao giờ tự khen ngợi chính mình và hủy báng người khác. Những con người ấy không bao giờ nói mình thanh cao, còn người khác thì tệ hại, bần tiện. Trong đạo Phật, những kẻ ngã mạn, tự khen mình chê người không còn đường tiến tu, tuy họ sống mà như đã chết vì họ đã đi ngược lại với đạo đức của một người con Phật.

135. To See the Real Nature of "Pride"

Pride is the inflated opinion of ourselves and can manifest in relation to some good or bad object. When we look down from a high mountain, everyone below seems to have shrunken in size. When we hold ourselves to be superior to others, and have an inflated opinion of ourselves, we take on a superior aspect. It is extremely difficult to develop any good qualities at all when one has pride, for no matter how much the teacher may teach that person, it will do no good. Haughtiness means false arrogance, thinking oneself correct in spite of one's wrong conduct, thinking oneself is good in spite of one's very bad in reality. Haughtiness also means arrogance and conceit due to one's illusion of having completely understood what one has hardly comprehended at all. Haughtiness is one of the main hindrances in our cultivation. Zen will help us to possess a genuine wisdom which is necessary for our cultivation. Those who have genuine wisdom never praise themselves and disparage others. These people never consider themselves the purest and loftiest, and other people common and lowly. In Buddhism, those who praise themselves have no future in their cultivation of the Way. Even though they are still alive, they can be considered as dead, for they have gone against their own conscience and integrity.

136. Trạng Thái Đau Khổ của Ganh Tỵ

Ganh tỵ hay là là tật đố, nghĩ rằng người khác có tài hơn mình. Ganh tỵ có thể là ngọn lửa thiêu đốt tâm ta. Đây là trạng thái khổ đau. Trong thiền quán, nếu chúng ta muốn đối trị ganh tỵ chúng ta cần nhìn thấy và cảm nhận nó mà không phê bình hay lên án vì phê bình và lên án chỉ làm tăng trưởng lòng ganh tỵ trong ta mà thôi. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng tật đố phát sinh do người ta có cảm giác mình thấp kém, trong khi kiêu mạn (tà mạn, ngã mạn, tăng thượng mạn, etc.) phát sinh từ cảm giác tự tôn sai lầm. Những thứ tự kiêu này sinh ra do người ta nhìn các sự vật từ một quan điểm sai lệch. Những ai đã thực sự thông hiểu Phật pháp và có thể đạt được cái nhìn đúng đắn về sự vật sẽ không bao giờ nhân nhượng lối suy nghĩ lệch lạc như thế.

136. The State of Suffering of "Envy"

Devout Buddhists should always remember that envy is generated by one's feeling of inferiority, while pride, haughtiness, and arrogance are born from a false sense of superiority. These kinds of pride and arrogance are caused by looking at things from a distorted, self-centered point of view. Those who have truly understood the Buddha's teachings and been able to obtain a right view of things will never succumb to such warped thinking. Jealousy means to be jealous of another person thinking he or she has more talent than we do (to become envious of the who surpass us in one way or other). Jealousy can be a consuming fire

in our mind, a state of suffering. In meditation, if we want to eliminate jealousy, we should see and feel it without judgment or condemnation for judgment and condemnation only nourish jealousy in our mind.

137. Bản Chất Thật của Sự Hoài Nghi

Hoài nghi có nghĩa là hoài nghi về mặt tinh thần. Theo quan điểm Phật giáo thì hoài nghi là thiếu khả năng tin tưởng nơi Phật, Pháp, Tăng. Nghi là một trong năm chướng ngại mà người ta phải trút bỏ trên đường nhập Thánh. Thật vậy, một người ở ở trong tình trạng hoài nghi thật sự là một con người đang bị một chứng bệnh tàn khốc nhất, trừ khi anh ta buông bỏ mối hoài nghi của mình, bằng không anh ta vẫn phải tiếp tục lo âu và đau khổ về chứng bệnh tàn khốc này. Bao lâu con người còn phải chịu tình trạng khó chịu tinh thần này, tình trạng lưỡng lự không quyết đoán được này, con người ấy sẽ vẫn tiếp tục có thái độ hoài nghi về mọi việc mà điều này được xem là bất lợi nhất cho việc tu tập. Các nhà chú giải thích tâm triền cái này như là sự không có khả năng quyết định điều gì một cách rõ rệt, nó cũng bao gồm cả sự hoài nghi về khả năng có thể chứng đắc các thiền nữa. Tuy nhiên, nghi ngờ là chuyện tự nhiên. Mọi người đều bắt đầu với sự nghi ngờ. Chúng ta sẽ học được ở sự hoài nghi nhiều điều lợi lạc. Điều quan trọng là đừng đồng hóa mình với sự hoài nghi. Nghĩa là đừng chụp lấy nó, đừng bám víu vào nó. Dính mắc và hoài nghi sẽ khiến chúng ta rơi vào vòng lẩn quẩn. Thay vào đó, hãy theo dõi toàn thể tiến trình của hoài nghi, của sự băn khoăn. Hãy nhìn xem ai đang hoài nghi. Hoài nghi đến và đi như thế nào. Làm được như vậy, chúng ta sẽ không còn là nạn nhân của sự hoài nghi nữa. Chúng ta sẽ vượt ra khỏi sự nghi ngờ và tâm chúng ta sẽ yên tĩnh. Lúc bấy giờ chúng ta sẽ thấy mọi chuyện đến và đi một cách rõ ràng. Tóm lại, hãy để cho mọi sự bám víu, dính mắc của chúng ta trôi đi; chú tâm quan sát sự nghi ngờ; đó là cách hiệu quả nhất để chấm dứt hoài nghi. Chỉ cần đơn thuần chú tâm quan sát hoài nghi, hoài nghi sẽ biết mất.

137. The Real Nature of Doubt

Doubt signifies spiritual doubt, from a Buddhist perspective the inability to place confidence in the Buddha, the Dharma, the Sangha, and the training. Doubt is one of the five hindrances one must eliminate on entering the stream of saints. In fact, one who suffers from perplexity is really suffering from a dire disease, and unless he sheds his doubts, he will continue to worry over and suffer from this illness. As long as man is subject to this mental itch, this sitting on the fence, he will continue to take a skeptical view of things which is most detrimental to mental ability to decide anything definitely; it also includes doubt with regard to the possibility of attaining the jhanas. However, doubting is natural. Everyone starts with doubts. We can learn a great deal from them. What is important is that we do not identify with our doubts. That is, do not get caught up in them, letting our mind spin in endless circles. Instead, watch the whole process of doubting, of wondering. See who it is that doubts. See how doubts come and go. Then we will no longer be victimized by our doubts. We will step outside of them, and our mind will be quiet. We can see how all things come and go. Let go of our doubts and simply watch. This is how to end doubting.

138. Bản Chất Thật của Tà Kiến

Theo đạo Phật, tà kiến không thừa nhận nhân quả, không theo Phật pháp, là một trong ngũ kiến và thập ác. Kỳ thật, không có sự định nghĩa rành mạch về “tà kiến” trong Phật giáo. Trong thời Đức Phật, chính Ngài đã khẳng định với chúng đệ tử của Ngài rằng: “Cả đến giá trị các lời tuyên bố của chính Như Lai cũng phải được thắc mắc.” Đức Phật tuyên bố không có quyền hành gì về học thuyết của Ngài ngoại trừ kinh nghiệm của chính bản thân của chính Ngài. Tà kiến khởi lên từ quan niệm lầm lẫn về bản chất thật của sự hiện hữu. Trong thời Đức Phật còn tại thế, có ít nhất là 62 tà kiến ngoại đạo. Phật giáo nhấn mạnh trên thuyết nhân quả. Hiểu được thuyết nhân quả là đã giải được phần lớn câu hỏi về nguồn gốc của khổ đau phiền não. Không hiểu hay không chịu hiểu thuyết nhân quả là một loại tà kiến trong Phật giáo. Theo Đức Phật, chúng sanh phải chịu đựng khổ đau phiền não vì tham lam, sân hận và si mê, và nguyên nhân của những điều độc hại này chẳng những là vô minh mà còn do tà kiến nữa. Qua thiền tập, chúng ta thấy sự như thực của vạn hữu, từ đó mà cũng thấy được tà kiến là khư khư bảo thủ, kiên trì giữ lấy quan điểm của mình, không chấp nhận rằng có những kiếp sống trong quá khứ và những kiếp sống kế tiếp trong tương lai, không chấp nhận rằng con người có thể đạt tới trạng thái Niết Bàn. Tà kiến nghĩa là niềm tin sai lạc cho rằng trong ngũ uẩn hay những thứ tạo nên cá thể có một linh hồn trường cửu. Tà kiến còn có nghĩa là thấy sự vật một cách sai lầm. Tánh và nghiệp dụng của nó là giải thích sai lầm mà cho là trúng. Nguyên nhân gần của nó là không chịu tin theo tứ diệu đế. Chấp giữ tà kiến theo đạo Phật là khư khư bảo thủ, kiên trì giữ lấy quan điểm của mình, không chấp nhận rằng có những kiếp sống trong quá khứ và những kiếp sống kế tiếp trong tương lai, không chấp nhận rằng con người có thể đạt đến trạng thái Niết bàn, không chấp nhận có Phật, Pháp, Tăng. Hồ nghi không có những điều trên chưa phải là tà kiến, tuy nhiên, nếu chúng ta bỏ lơ không chịu tham vấn, không chịu tìm học về những vấn đề này để giải quyết những nghi tình ấy thì tà kiến sẽ phát sinh, chúng ta sẽ tin tưởng và đi theo những giáo lý sai lầm ấy.

138. The Real Nature of “Wrong Views”

In Buddhism, Improper views or Wrong views means not recognizing the doctrine of normal karma. Perverted (wrong) views or opinions, not consistent with the dharma, one of the five heterodox opinions and ten evils. In fact, there is no specific definition for the term “wrong views” (micchaditthi) in Buddhism. During the Buddha’s time, the Buddha confirmed his disciples that even the validity of the Buddha’s own statements could be questioned.” The Buddha claimed no authority for his doctrine except his own experience. Perverted (wrong) views or opinions arises from a misconception of the real characteristic of existence. There were at least sixty-two heretical views (views of the externalist or non-Buddhist views) in the Buddha’s time. Buddhism emphasizes on theory of causation. Understanding the theory of causation means to solve most of the question of the causes of sufferings and afflictions. Not understanding or refuse of understanding of the theory of causation means a kind of wrong view in Buddhism. According to the Buddha, sentient beings suffer from sufferings and afflictions because of desires, aversions, and delusion, and the causes of these harmful actions are not only from ignorance, but also from wrong views. Through Zen, we can see that holding wrong views involves vigorously and hostilely denying the existence of such

things as past and future lives, the possibility of attaining Nirvana. Wrong views mean the false belief that the skandhas, or constituents of personality, contain an immortal soul. False view also means seeing wrongly. Its characteristic is unwise or unjustified interpretation or belief. Its function is to preassume. It is manifested as a wrong interpretation or belief. Its proximate cause is unwillingness to see the noble ones. Holding wrong views in Buddhism involves vigorously and hostilely denying the existence of such things as past and future lives, the possibility of attaining nirvana, the existence of the Buddhas, Dharma and Sangha. Doubt about these subjects does not constitute wrong views; however, if we neglect to resolve our doubts by asking questions and investigating these issues, we could later generate wrong views by believing in deceptive doctrines.

139. Thiền và Chánh Tinh Tấn

Hành giả nên luôn nhớ rằng cần phải có nhiều nghị lực mới có thể tọa thiền tốt được. Thiền không nhất thiết thích hợp cho tất cả mọi người, nhưng người Phật tử tu thiền cần phải quyết định làm được cái gì đó không dễ dàng. Nếu chúng ta chịu kiên nhẫn hành thiền với sự hướng dẫn của một minh sư thì từ từ cuộc sống của chúng ta sẽ được ổn định và quân bình hơn. Sau một thời gian tu tập thiền định, cảm xúc sẽ không còn tác động mãnh liệt vào cuộc sống của chúng ta như nó đã từng làm trong quá khứ. Chính vì vậy mà người tu Thiền nên luôn chuyên cần siêng năng làm lợi mình và lợi người. Chánh tinh tấn có nghĩa là chuyên cần siêng năng làm lợi mình và lợi người; không làm những việc bất chính như sát hại, gian xảo, đàng điếm, cờ bạc, ác độc và bỉ ổi, vân vân; ngược lại phải chú tâm làm những việc lành, tạo phước nghiệp. Chánh tin tấn còn có nghĩa là nỗ lực đúng có nghĩa là cố gắng không cho phát khởi những điều tà vạy, cố gắng vượt qua những tà vạy đang mắc phải, cố gắng làm nẩy nở những điều thiện lành chưa nẩy nở, cố gắng phát huy những điều thiện lành đã phát khởi. Chánh tinh tấn còn có nghĩa là vun bồi thiện nghiệp cùng lúc nhổ bỏ ác nghiệp. Khi tu tập chánh tinh tấn chúng ta cần phải thực hành với những tư duy của chúng ta. Nếu suy xét chúng ta sẽ thấy rằng những tư duy này không phải lúc nào cũng là thiện lành trong sáng. Đôi khi chúng chỉ là những tư duy bất thiện và ngu xuẩn, mặc dù không phải lúc nào chúng ta cũng bộc lộ chúng thành lời nói hay hành động. Như vậy, nếu chúng ta cứ để cho những tư duy này khởi lên, đó là một dấu hiệu không tốt, vì khi một tư duy không thiện lành được phép tái diễn nhiều lần, nó sẽ thành thói quen. Vì thế, điều thiết yếu là phải nỗ lực không để cho những tư duy bất thiện này tới gần, vì cho đến khi nào chúng ta thành công trong việc chế ngự chúng, những tư duy bất thiện này vẫn sẽ xâm chiếm tâm chúng ta. Không phải chỉ trong những giờ hành thiền chúng ta mới để ý đến tính chất vô cùng quan trọng của chánh tinh tấn. Chánh tinh tấn cần phải được thương xuyên tu tập bất cứ khi nào và bất cứ ở đâu có thể được. Trong mọi lời nói của chúng ta, mọi hành động của chúng ta và cách cư xử của chúng ta trong đời sống hằng ngày, chúng ta cần chánh tinh tấn để thực hiện những bổn phận của chúng ta một cách toàn hảo. Nếu chúng ta thiếu chánh tinh tấn hay đức tính nhiệt tâm tinh cần này, chúng ta có thể bị những trạng thái hôn trầm và lười biếng khuấy phục, thì chắc chắn không thể nào chúng ta có thể tiến triển việc tu tập được. Chánh Tinh Tấn là một trong ba phần học của Thiền Định (hai phần học khác là Chánh Niệm và Chánh Định). Theo Phật giáo, chánh tinh tấn là trau dồi một thái độ tự tin của tâm, chú ý và tỉnh thức: Chánh tinh tấn

là sự nỗ lực trau dồi thái độ tự tin đối với công việc hay đảm nhận và theo đuổi nhiệm vụ bằng nghị lực và ý chí thi hành nhiệm vụ ấy cho đến cùng. Để tiến bộ trên con đường đạo, chúng ta cần phải nỗ lực trong việc tu tập theo Chánh Pháp. Nhờ nhiệt tâm tinh cần chúng ta có thể làm cho những hành động quấy ác ô nhiễm mà mình đã làm trước đây trở nên thanh tịnh, đồng thời ngăn ngừa những hành động này phát sinh trong tương lai. Lại nữa, tinh cần rất cần thiết để duy trì đức hạnh mà chúng ta đã tu tập, cũng như xây dựng những đức hạnh mới trong tương lai. Nhiệm vụ của chánh tín tấn là để cảnh giác và chặn đứng những tư duy không lành mạnh, đồng thời tu tập, thúc đẩy, duy trì những tư duy thiện và trong sáng đang sanh trong tâm hành giả.

139. Zen and the Right Effort

Zen practitioners should always remember that it takes courage to sit well. Zen is not a discipline for everyone, but devout Buddhists must be willing to do something that is not easy. If we practice Zen with patience and perseverance, with the guidance of a good master, then gradually our life settles down and becomes more balanced. After practicing Zen for some times, emotions are not quite as domineering as they used to be in the past. Therefore, Zen practitioners should be always hard-working, helpful to others and ourselves. Right effort means we must be always hard-working, helpful to others and ourselves. Do not kill, cheat, or lead a wanton, gamble life. On the contrary, always try to perform good deeds for having good karma. Correct (Right or Perfect) or Zeal or Effort or Energy also means to try to avoid the arising of evil, demeritorious things have not yet arisen. Try to overcome the evil, demeritorious things that have already arisen. At the same time, try to produce meritorious things that have not yet arisen and try to maintain the meritorious things that have already arisen and not let them disappear, but to bring them to growth, to maturity and to the full perfection of development. Right effort also means cultivation of what is karmically wholesome and avoidance of what is karmically unwholesome. When developing right effort we must be sincere about our thoughts. If we analyze them we will find that our thoughts are not always good and wholesome. At times they are unwholesome and foolish, though we may not always express them in words and actions or both. Now if we allow such thoughts to rise repeatedly, it is a bad sign, for when an unhealthy thought is allowed to recur again and again, it tends to become a habit. It is, therefore, essential to make a real effort to keep unwholesome thoughts away from us. Until we succeed in stopping them to rise in our mind, unhealthy thoughts will always be taking possession of our mind. It is not only during the time of meditation that we need to cultivate our right effort. Right effort should be cultivated always whenever possible. In all our speech, actions and behavior, in our daily life, we need right effort to perform our duties wholeheartedly and successfully. If we lack right effort and give in to sloth and indolence, we can not proceed with our cultivation. Right effort is one of the three trainings in meditation (two other trainings are Right Mindfulness and Right Concentration). Right effort means cultivating a confident attitude toward our undertakings, taking up and pursuing our task with energy and a will to carry them through to the end. In Buddhism, right effort means cultivating a confident attitude of mind, being attentive and aware. To progress on the path, we need to put our energy into Dharma practice. With enthusiastic effort, we can purify negative actions already done to prevent doing new ones in

the future. In addition, effort also is necessary to maintain the virtuous states we've already generated, as well as to induce new ones in the future.

140. Thiểu Dục Tri Túc

Thiểu dục là có ít dục lạc; tri túc là biết đủ. Thiểu dục tri túc là ít ham muốn mà thường hay biết đủ. Tri túc là bằng lòng với những điều kiện sinh hoạt vật chất tạm đủ để sống mạnh khỏe tiến tu. Tri túc là một phương pháp hữu hiệu nhất để phá lưới tham dục, để đạt được sự thanh thoi của thân tâm và hoàn thành mục tiêu tối hậu của sự nghiệp tu tập. Thiểu dục là có ít dục lạc hay ít ham muốn. Ở đây “ham muốn” không chỉ gồm ham muốn tiền bạc và vật chất, mà còn mong ước địa vị và danh vọng. Ham muốn cũng chỉ về sự mong muốn được những người khác thương yêu và phục vụ. Trong đạo Phật, một người đã đạt đến mức độ tâm thức thâm sâu thì sẽ có rất ít các ham muốn mà có khi còn thờ ơ với chúng nữa là khác. Chúng ta cũng nên chú ý rằng một người như thế thờ ơ với những ham muốn thế tục, nhưng người ấy lại rất khao khát với chân lý, tức là người ấy có sự ham muốn lớn lao đối với chân lý, vì theo đạo Phật, thờ ơ với chân lý là biếng nhác trong đời sống. Thiểu dục cũng còn có nghĩa là thỏa mãn với những thân đạt vật chất ít ỏi, tức là không cảm thấy buồn bực với số phận của mình và không lo lắng nhiều đến việc đời. Tuy nhiên, đây không có nghĩa là không quan tâm đến sự tự cải tiến của mình, mà là cố gắng tối đa với một thái độ không chán nản. Một người như thế chắc chắn sẽ được người chung quanh biết tới. Mà dù cho những người chung quanh có không biết tới đi nữa, thì người ấy cũng cảm thấy hoàn toàn hạnh phúc và theo quan điểm tâm linh thì người ấy đang sống như một vị vua vậy. Có hai thứ cần phải thiểu dục. Thứ nhất là thức ăn, thứ hai là sắc đẹp; một cái gọi là thực dục, một cái gọi là sắc dục. Hai thứ này giúp đỡ cho vô minh làm đủ thứ chuyện xấu, nên Đức Khổng Phu Tử có dạy: “Thực, sắc tách dã.” Nghĩa là háo ăn, háo sắc đều là bản tánh của chúng sanh. Người tu Phật phải biết tại sao vô minh chẳng phá được? Tại sao phiền não cũng không đoạn được? Tại sao trí huệ chẳng hiển lộ? Chỉ do bởi mình không biết thiểu dục đó thôi. Phật tử chân thuần nên nhớ rằng ăn uống thì trợ giúp cho dục vọng, dục vọng lại làm tăng trưởng vô minh. Một khi đã có lòng tham ăn rồi thì sau đó sẽ là tham sắc. Con trai thì ham muốn nữ sắc, con gái thì ham muốn nam sắc, cứ thế mà quyến luyến không rời và không thể nào nhìn sự vật thấu suốt được. Ăn uống bao nhiêu thứ thành chất bổ dưỡng, hễ chất bổ dưỡng sung mãn thì sanh lòng ham mê sắc dục. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng đồ ăn càng ít ngon chừng nào càng tốt chừng ấy. Không nên coi quá trọng vấn đề ăn uống. Ăn là để duy trì mạng sống mà tu tập, vì thế nên tiết độ trong ăn uống; không cần phải ăn đồ ăn ngon, mà cũng không ăn những đồ đã bị hư hoại, vì cả hai đều có hại cho sức khỏe của mình. Tri túc là biết đủ và thỏa mãn với những gì mình có ngay trong lúc này. Tri túc là đặc điểm của hạnh phúc cá nhân. Phàm phu thường nghĩ rằng tri túc rất khó trau dồi và phát triển. Tuy nhiên, nếu chúng ta kiên trì dũng mãnh, và quyết tâm kiểm soát những tư tưởng bất thiện cũng như hậu quả gây ra do bởi không biết tri túc, thì chúng ta sẽ cảm thấy luôn hạnh phúc với những gì mình đang có. Đối với những người có trí tuệ, biết quyền biến, tháo vát, khéo an nhẫn với cảnh đời, biết suy cùng nghĩ cạn, thì trong cảnh ngộ nào cũng vẫn an nhiên bình thản. Với hoàn cảnh giàu sang thì biết đủ theo cảnh giàu sang, với cảnh nghèo hèn thì biết đủ theo nghèo hèn. Thật vậy, trong đời sống hằng ngày, chúng ta làm đủ cả mọi việc, suy tính đủ mọi

phương cách, chước mầu, thậm chí đến việc không từ nan bất cứ thủ đoạn nào, miễn sao cho mình được lợi thì thôi, còn thì tổn hại cho ai cũng không cần nghĩ đến. Thử hỏi chúng ta làm như vậy để chi? Chẳng qua là để có cuộc sống tốt đẹp hơn, ăn mặc, nhà cửa, cất chứa tiền bạc nhiều hơn. Nhưng suy nghĩ kỹ chúng ta sẽ thấy mặt trời mọc, đứng bóng, rồi lặn và biến mất về đêm; trăng đầy rồi khuyết, rồi mất hẳn ánh sáng; gò cao đồi thành vực thẳm, biển cả hóa nương dâu, vân vân. Cuộc đời xưa nay thịnh suy, đắc thất, vinh nhục, bổng trầm, còn mất, hợp tan, chỉ là lẽ thường chớ đâu có gì được tồn tại mãi, tất cả rồi cũng về với hư không. Thế nên người trí phải luôn biết tri túc với hoàn cảnh hiện tại. Đức Phật tán dương cuộc sống đơn giản, cuộc sống đơn giản dẫn đến việc mở mang tâm trí con người. Chính vì thế mà Đức Phật luôn thuyết giảng sự lợi ích cho các thầy Tỷ Kheo về tri túc trên những món như sau: Y áo mà các thầy nhận được, dù thô hay dù mịn; đồ cúng dường hay thực phẩm các thầy nhận được, dù ngon hay không ngon; nơi ở mà các thầy nhận được, dù đơn sơ hay sang trọng. Ai mà mãn ý với ba điều trên đây có thể giảm được lòng ham muốn và đồng thời in sâu vào tâm khảm những thói quen của một cuộc sống đơn giản.

Biết đủ và thỏa mãn với những gì mình có ngay trong lúc này. Tri túc là đặc điểm của hạnh phúc cá nhân. Phạm phu thường nghĩ rằng tri túc rất khó trau dồi và phát triển. Tuy nhiên, nếu chúng ta kiên trì dũng mãnh, và quyết tâm kiểm soát những tư tưởng bất thiện cũng như hậu quả gây ra do bởi không biết tri túc, thì chúng ta sẽ cảm thấy luôn hạnh phúc với những gì mình đang có. Đối với những người có trí tuệ, biết quyền biến, tháo vát, khéo an nhản với cảnh đời, biết suy cùng nghĩ cạn, thì trong cảnh ngộ nào cũng vẫn an nhiên bình thản. Với hoàn cảnh giàu sang thì biết đủ theo cảnh giàu sang, với cảnh nghèo hèn thì biết đủ theo nghèo hèn. Thật vậy, trong đời sống hằng ngày, chúng ta làm đủ cả mọi việc, suy tính đủ mọi phương cách, chước mầu, thậm chí đến việc không từ nan bất cứ thủ đoạn nào, miễn sao cho mình được lợi thì thôi, còn thì tổn hại cho ai cũng không cần nghĩ đến. Thử hỏi chúng ta làm như vậy để chi? Chẳng qua là để có cuộc sống tốt đẹp hơn, ăn mặc, nhà cửa, cất chứa tiền bạc nhiều hơn. Nhưng suy nghĩ kỹ chúng ta sẽ thấy mặt trời mọc, đứng bóng, rồi lặn và biến mất về đêm; trăng đầy rồi khuyết, rồi mất hẳn ánh sáng; gò cao đồi thành vực thẳm, biển cả hóa nương dâu, vân vân. Cuộc đời xưa nay thịnh suy, đắc thất, vinh nhục, bổng trầm, còn mất, hợp tan, chỉ là lẽ thường chớ đâu có gì được tồn tại mãi, tất cả rồi cũng về với hư không. Thế nên người trí phải luôn biết tri túc với hoàn cảnh hiện tại. Đức Phật tán dương cuộc sống đơn giản, cuộc sống đơn giản dẫn đến việc mở mang tâm trí con người. Chính vì thế mà Đức Phật luôn thuyết giảng sự lợi ích cho các thầy Tỷ Kheo về tri túc trên những món như sau: Y áo mà các thầy nhận được, dù thô hay dù mịn; đồ cúng dường hay thực phẩm các thầy nhận được, dù ngon hay không ngon; nơi ở mà các thầy nhận được, dù đơn sơ hay sang trọng. Ai mà mãn ý với ba điều trên đây có thể giảm được lòng ham muốn và đồng thời in sâu vào tâm khảm những thói quen của một cuộc sống đơn giản.

Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng đối với đạo Phật, dục lạc ngũ trần thật là phù du và hư ảo, chợt đến rồi chợt đi. Phải chăng đó là hạnh phúc thật sự khi mình cứ mãi săn đuổi một cái gì mong manh, mau tàn và luôn thay đổi? Hãy nhìn xem biết bao nhiêu điều phiền toái khó khăn mà chúng ta gặp phải khi chúng ta cứ mãi đi tìm những cảm giác mà chúng ta cho là hạnh phúc. Nhiều người vì quá ham muốn hưởng thụ lạc thú nên họ đã có những hành vi phạm pháp, gây ra những tội ác tày trời khiến cho người khác phải khổ đau phiền não. Họ chỉ nghĩ đến lạc thú tạm bợ của giác quan mà quên đi sự khổ đau của người khác. Họ không hiểu được hậu quả tai hại, những kết quả thảm khốc họ phải gặt lấy sau này do những tội lỗi

mà họ đã gây ra. Ngay cả hạng phàm phu tục tử vẫn có thể biết được những phút giây hạnh phúc ngắn ngủi và những khổ đau mà họ phải gánh lấy là không cân xứng, không đáng để họ đeo đuổi theo dục lạc trần thế. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng đau khổ đi liền theo ham muốn. Mọi vấn đề trên thế gian có gốc rễ từ những ham muốn dục lạc ngũ trần. Vì con người muốn tiếp tục hưởng thụ dục lạc ngũ trần mà có những bất hòa trong gia đình. Cũng vì nhu cầu hưởng thụ dục lạc mà bạn bè hàng xóm đôi khi không thể cư xử tốt đẹp với nhau. Cũng vì dục lạc ngũ trần mà người này chống lại người kia, nước này chống lại nước kia. Cũng chính vì dục lạc ngũ trần mà biết bao nhiêu điều khổ đau, phiền não, và mọi thứ phiền toái đã xảy ra trên khắp thế giới. Cũng chính do dục lạc ngũ trần mà con người trở nên dã man, độc ác, tàn bạo và mất hẳn nhân tánh.

140. Content With Few Desires and Satisfy With What We Have At This Very Moment

Content with few desires. “Thiểu Dục” means having few desires; “tri túc” means being content. Knowing how to feel satisfied with few possessions means being content with material conditions that allow us to be healthy and strong enough to practice the Way. “Knowing how to feel satisfied and being content with material conditions” is an effective way to cut through the net of passions and desires, attain a peaceful state of body and mind and accomplish our supreme goal of cultivation. Being content with few desires means having few desires. Here “desires” include not only the desire for money and material things but also the wish for status and fame. It also indicates seeking the love and service of others. In Buddhism, a person who has attained the mental stage of deep faith has very few desires and is indifferent to them. We must note carefully that though such a person is indifferent to worldly desires, he is very eager for the truth, that is, he has a great desire for the truth. To be indifferent to the truth is to be slothful in life. To be content with few desires also means to be satisfied with little material gain, that is, not to feel discontented with one’s lot and to be free from worldly cares. Nevertheless, this does not mean to be unconcerned with self-improvement but to do one’s best in one’s work without discontent. Such a person will never be ignored by those around him. But even if people around him ignored him, he would feel quite happy because he lives like a king from a spiritual point of view. We must have few desires in two areas: the desires for food and sex. Food and sex support ignorance in perpetrating all sort of evil. Thus, Confucius taught: “Food and sex are part of human nature.” That is to say we are born with the craving for food and sex. Why is that we have not been able to demolish our ignorance, eliminate our afflictions, and reveal our wisdom? Because we always crave for food and sex. Sincere Buddhists should always remember that food gives rise to sexual desire, and sexual desire gives rise to ignorance. Once the desire for food arises, the desire for sex arises as well. Men are attracted to beautiful women, and women are charmed by handsome men. People become infatuated and obsessed and cannot see through their desires. The nourishment from the food we eat is transformed into reproductive essence; and once that essence is full, sexual desire arises. Sincere Buddhists should always remember that the less tasty the food is, the better. Food should not be regarded as too important. Sincere Buddhists should practice moderation and eat only enough to sustain ourselves. We should neither eat very rich food, nor eat spoiled food, for either one could ruin

our health. To be satisfied with what we have at this very moment means satisfaction or contentment is a characteristic of the really happy individual. The ordinary people seem to think that it is difficult to cultivate and develop contentment. However, with courage and determination to control one's evil inclination, as well as to understand the consequences of these evil thoughts, one can keep the mind from being soiled and experience happiness through contentment. For those who have wisdom, know how to apply themselves and are able to endure life, and are able to think cleverly, will find peace in his fate under whatever circumstances. With the conditions of wealth, one satisfies and is at peace with being wealthy; with the conditions of poverty, one satisfies and is at peace with being impoverished. In fact, in our lifetime, we engage in all kinds of activities, think and calculate every imaginable method without abandoning any plot, so long as it is beneficial, but whether or not our actions affect others we never care. We have been doing all these for what? For a better life, clothes, house, and for storing more money. If we think carefully, we will see that the sun rises, reaches its stand still, and then it will set and disappears in the evening; a full moon will soon become half, quarter, then lose its brightness; mountains become deep canyons; oceans become hills of berries, etc. The way of life has always been rise and fall, success and failure, victory and defeat, lost and found, together and apart, life and death, etc., goes on constantly and there is absolutely nothing that remain unchanged and eternal. People with wisdom should always satisfy with their current circumstances. The Buddha extols simple living as being more conducive to the development of one's mind. Thus, the Buddha always preaches the self-contentment for the benefit of the Bhikkhus as follow: The robes or clothes they receive, whether coarse or fine; alms or food they receive, whether unpalatable or delicious; the abodes or houses they receive, whether simple or luxurious. Those who satisfy with these three conditions can reduce the desires, and at the same time develop the habits and values of simple living.

Satisfaction or contentment is a characteristic of the really happy individual. The ordinary people seem to think that it is difficult to cultivate and develop contentment. However, with courage and determination to control one's evil inclination, as well as to understand the consequences of these evil thoughts, one can keep the mind from being soiled and experience happiness through contentment. For those who have wisdom, know how to apply themselves and are able to endure life, and are able to think cleverly, will find peace in his fate under whatever circumstances. With the conditions of wealth, one satisfies and is at peace with being wealthy; with the conditions of poverty, one satisfies and is at peace with being impoverished. In fact, in our lifetime, we engage in all kinds of activities, think and calculate every imaginable method without abandoning any plot, so long as it is beneficial, but whether or not our actions affect others we never care. We have been doing all these for what? For a better life, clothes, house, and for storing more money. If we think carefully, we will see that the sun rises, reaches its stand still, and then it will set and disappears in the evening; a full moon will soon become half, quarter, then lose its brightness; mountains become deep canyons; oceans become hills of berries, etc. The way of life has always been rise and fall, success and failure, victory and defeat, lost and found, together and apart, life and death, etc., goes on constantly and there is absolutely nothing that remain unchanged and eternal. People with wisdom should always satisfy with their current circumstances. The Buddha extols simple living as being more conducive to the development of one's mind.

Thus, the Buddha always preaches the self-contentment for the benefit of the Bhikkhus as follow: The robes or clothes they receive, whether coarse or fine; alms or food they receive, whether unpalatable or delicious; the abodes or houses they receive, whether simple or luxurious. Those who satisfy with these three conditions can reduce the desires, and at the same time develop the habits and values of simple living.

Devout Buddhists should always remember that to Buddhism, sensual pleasure are something fleeting, something that comes and goes. Can something be really called “Happiness” when it is here one moment and gone the next? Is it really so enjoyable to go around hunting for something so ephemeral, which is changing all the time? Look at the amount of trouble we have to go through to get all those sensual pleasures which we think will bring us happiness. Some people have such strong desire for pleasure that they will break the law, commit brutal crimes and cause others to suffer just so they can experience these pleasures. They may not understand how much suffering they themselves will have to endure in the future as a consequence of the unwholesome acts they have committed. Even ordinary people may become aware that a disproportionate amount of suffering is necessary to bring together a few moments of happiness, so much that it really is not worth it. Devout Buddhists should always remember that suffering will always follow craving. All the problems in this world are rooted in the desire for pleasure. It is on account of the need for pleasure that quarrels occur within the family, that neighbors do not get along well, that states have conflict and nations go to war. It is also on account of sense-based pleasures that sufferings, afflictions, and all kinds of problems plague our world, that people have gone beyond their humanness into great cruelty and inhumanity.

141. Sự Tâm Cầu Vô Tận

Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng tu tập mà không có cái tâm cầu danh cầu lợi, đã diệt trừ được năm gốc rễ của địa ngục, tức là tiền tài, sắc dục, danh tiếng, ăn và ngủ, không có tâm luyến ái vào những thứ ấy trong mọi hoàn cảnh, trong mọi lúc, ấy đích thực là hành giả tu theo Phật. Chúng ta phải cố gắng tu tập bằng công phu của chính mình. Chớ ham danh tiếng, lợi lộc, vân vân. Phải tu tập theo tinh thần của chư Bồ Tát Văn Thù, Phổ Hiền, Quán Âm, Địa Tạng, cùng các Bồ Tát khác vì các vị Bồ Tát thường lấy sự thành tựu của chúng sanh làm sự thành tựu của chính mình. Các ngài không phân biệt người với ta. Bồ Tát thường nghe thấy rồi tùy hỷ tán thán công đức của mọi người.

141. Unlimited Seeking

Zen practitioners should always remember that to cultivate without thoughts of seeking fame and benefit, for they have already eradicated the five roots of the hell: wealth, sex, fame, food, and sleep in all circumstances. We should cultivate the Way with our own effort. Do not crave fame and profits. We should follow the spirit of the Bodhisattvas Manjusri, Samantabhadra, Avalokitesvara, Ksitigarbha, and other Bodhisattvas for they feel that living beings' accomplishments are the same as their own accomplishment. They do not make distinctions between self and others. Bodhisattvas joyfully support the merit and virtue they see and hear others doing.

142. Tai Hại của Dục Lạc

Đối với đạo Phật, dục lạc ngũ trần thật là phù du và hư ảo, chợt đến rồi chợt đi. Phải chăng đó là hạnh phúc thật sự khi mình cứ mãi săn đuổi một cái gì mong manh, mau tàn và luôn thay đổi? Hãy nhìn xem biết bao nhiêu điều phiền toái khó khăn mà chúng ta gặp phải khi chúng ta cứ mãi đi tìm những cảm giác mà chúng ta cho là hạnh phúc. Nhiều người vì quá ham muốn hưởng thụ lạc thú nên họ đã có những hành vi phạm pháp, gây ra những tội ác tày trời khiến cho người khác phải khổ đau phiền não. Họ chỉ nghĩ đến lạc thú tạm bợ của giác quan mà quên đi sự khổ đau của người khác. Họ không hiểu được hậu quả tai hại, những kết quả thảm khốc họ phải gặt lấy sau này do những tội lỗi mà họ đã gây ra. Ngay cả hạng phàm phu tục tử vẫn có thể biết được những phút giây hạnh phúc ngắn ngủi và những khổ đau mà họ phải gánh lấy là không cân xứng, không đáng để họ đeo đuổi theo dục lạc trần thế. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng đau khổ đi liền theo ham muốn. Mọi vấn đề trên thế gian có gốc rễ từ những ham muốn dục lạc ngũ trần. Vì con người muốn tiếp tục hưởng thụ dục lạc ngũ trần mà có những bất hòa trong gia đình. Cũng vì nhu cầu hưởng thụ dục lạc mà bạn bè hàng xóm đôi khi không thể cư xử tốt đẹp với nhau. Cũng vì dục lạc ngũ trần mà người này chống lại người kia, nước này chống lại nước kia. Cũng chính vì dục lạc ngũ trần mà biết bao nhiêu điều khổ đau, phiền não, và mọi thứ phiền toái đã xảy ra trên khắp thế giới. Cũng chính do dục lạc ngũ trần mà con người trở nên dã man, độc ác, tàn bạo và mất hẳn nhân tánh.

142. Disadvantages of the Sensual Pleasures

To Buddhism, sensual pleasure are something fleeting, something that comes and goes. Can something be really called “Happiness” when it is here one moment and gone the next? Is it really so enjoyable to go around hunting for something so ephemeral, which is changing all the time? Look at the amount of trouble we have to go through to get all those sensual pleasures which we think will bring us happiness. Some people have such strong desire for pleasure that they will break the law, commit brutal crimes and cause others to suffer just so they can experience these pleasures. They may not understand how much suffering they themselves will have to endure in the future as a consequence of the unwholesome acts they have committed. Even ordinary people may become aware that a disproportionate amount of suffering is necessary to bring together a few moments of happiness, so much that it really is not worth it. Devout Buddhists should always remember that suffering will always follow craving. All the problems in this world are rooted in the desire for pleasure. It is on account of the need for pleasure that quarrels occur within the family, that neighbors do not get along well, that states have conflict and nations go to war. It is also on account of sense-based pleasures that sufferings, afflictions, and all kinds of problems plague our world, that people have gone beyond their humanness into great cruelty and inhumanity.



143. Vô Sở Cầu

Theo Tổ Bồ Đề Đạt Ma, vị tổ thứ 28 dòng Thiền Ấn Độ và cũng là vị sơ tổ của dòng Thiền Trung Hoa, “Vô Sở Cầu” 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 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.” Phật tử chân thuần chẳng nên cầu cái gì trong khi tu tập, ngay cả chuyện cầu giác ngộ. Nếu chúng ta có khả năng ném bỏ mọi vọng tưởng về sự thành đạo thì chúng ta sẽ thấy rõ được mục đích chân thật của việc tu hành của chúng ta. Có lẽ có một vài người trong chúng ta mong muốn đạt đến sự tỏ ngộ và mong trở thành thiền sư càng sớm càng tốt. Tuy nhiên, chừng nào mà chúng ta còn suy nghĩ như vậy, chúng ta sẽ chẳng bao giờ đạt được cái gì cả. Vì vậy, người Phật tử chân thuần phải đoạn trừ tất cả những suy tưởng và khái niệm.

Sau cuộc nói chuyện với vua Hán Vũ Đế về tu hành tịnh hạnh vô cầu, 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, một trong ba loại 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 hieu 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, tấp lều năm xưa chẳng bao lâu biến thành một ngôi chùa đồ sộ, Tăng chúng đông đảo, chừng đó phước thịnh duyên hảo, nhưng thử hỏi có mấy vị còn có đủ thì giờ để tinh chuyên tu hành như thuở hàn vi? Lúc ấy cuộc tu chẳng những rõ ràng đi xuống, mà lắm lúc còn gây tội tạo nghiệp vì những lời cuốn bên ngoài. Thế nên người tu Phật nên luôn ghi tâm pháp “Tam vô sở cầu 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.’”

143. Non-Seeking

According to the first patriarch Bodhidharma, the 28th Patriarch from India and also the 1st Patriarch in China, “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.’ Devout Buddhists should not seek for anything in cultivation, even seeking for the enlightenment. If we are able to throw away all thoughts of attainment, we will then come to see the real purpose of our cultivation. Probably, some of us want to reach enlightenment and become Zen masters as quickly as possible. However, as long as we have a thought like this, we will never attain anything. Thus, devout Buddhists must cut off all thoughts and conceptions.

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, one of the three emancipations, 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, one of the three emancipations. 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.’”

144. Điều Phục Thân-Khẩu-Ý

Nơi thân có ba thứ cần được điều phục hay ba giới về thân. Thứ nhất là không sát sanh. Chúng ta chẳng những không phóng sanh cứu mạng, mà ngược lại còn tiếp tục sát sanh hại mạng nữa, chẳng hạn như đi câu hay săn bắn, vùn vùn. Thứ nhì là không trộm cắp. Chúng ta chẳng những không bố thí cúng dường, mà ngược lại còn lại tiếp tục ích kỷ, keo kiệt, trộm cắp nữa. Thứ ba là không tà dâm. Chúng ta chẳng những không đoan trang, chánh hạnh, mà ngược lại còn tiếp tục tà dâm tà hạnh nữa.

Nơi khẩu có bốn thứ cần được điều phục hay bốn giới cần phải giữ gìn. Thứ nhất là không nói dối. Chúng ta chẳng những không nói lời ngay thẳng chơn thật, mà ngược lại luôn nói lời dối láo. Thứ nhì là không nói lời đâm thọc. Chúng ta không nói lời hòa giải êm ái, mà ngược lại luôn nói lưỡi hai chiều hay nói lời xấu ác làm tổn hại đến người khác. Thứ ba là không chửi rủa. Chúng ta chẳng những không nói lời ôn hòa hiền dịu, mà ngược lại luôn nói lời hung ác như chửi rủa hay sỉ vả. Thứ tư là không nói lời vô tích sự. Chúng ta không nói lời chánh lý đúng đắn, mà ngược lại luôn nói lời vô tích sự.

Nơi ý có ba thứ cần được điều phục hay ba giới về ý. Thứ nhất là không ganh ghét. Chúng ta không chịu thiếu dục tri túc, mà ngược lại còn khởi tâm tham lam và ganh ghét. Thứ nhì là không xấu ác. Chúng ta chẳng những không chịu nhu hòa nhẫn nhục; mà lại còn luôn sanh khởi các niềm sân hận xấu ác. Thứ ba là không bất tín. Chúng ta chẳng những không tin luật luân hồi nhân quả; mà ngược lại còn bám víu vào sự ngu tối si mê, không chịu thân cận các bậc thiện hữu tri thức để học hỏi đạo pháp và tu hành.

Tuy nhiên, trong Phật giáo, vấn đề điều phục tâm ý là vô cùng quan trọng. Thường thì tâm có nghĩa là tim óc. Tuy nhiên, trong Phật giáo, tâm không chỉ có nghĩa là bộ óc và trí tuệ; mà nó còn có nghĩa là “Thức” hay quan năng của tri giác, giúp ta nhận biết một đối tượng cùng với mọi cảm thọ của nó liên hệ đến cái biết này. Như vậy tu tâm chính là pháp môn “Tứ Chánh Cần” mà Đức Phật đã dạy: Tu tâm là cố làm sao diệt trừ những bất thiện đã sanh; những bất thiện chưa sanh thì giữ cho chúng đừng sanh. Đồng thời cố gắng nuôi dưỡng và củng cố những thiện tâm nào chưa sanh. Tự kiểm soát mình là yếu tố chính dẫn đến hạnh phúc. Đó chính là năng lực nắm sau tất cả mọi thành tựu chân chính. Nhất cử nhất động mà thiếu sự tự kiểm soát mình sẽ không đưa mình đến mục đích nào cả. Chỉ vì không tự kiểm soát mình mà bao nhiêu xung đột xảy ra trong tâm. Và nếu những xung đột phải được kiểm soát, nếu không nói là phải loại trừ, người ta phải kềm chế những tham vọng và sở thích của mình, và cố gắng sống đời tự chế và thanh tịnh. Ai trong chúng ta cũng đều biết sự lợi ích của việc luyện tập thân thể. Tuy nhiên, chúng ta phải luôn nhớ rằng chúng ta không chỉ có một phần thân thể mà thôi, chúng ta còn có cái tâm, và tâm cũng cần phải được rèn luyện. Rèn luyện tâm hay thiền tập là yếu tố chánh đưa đến sự tự chủ lấy mình, cũng như sự thoải mái và cuối cùng mang lại hạnh phúc. Đức Phật dạy: “Đầu chúng ta có chinh phục cả ngàn lần, cả ngàn người ở chiến trường, tuy vậy người chinh phục vĩ đại nhất là người tự chinh phục được lấy mình.” Chinh phục chính mình không gì khác hơn là tự chủ, tự làm chủ lấy mình hay tự kiểm soát tâm mình. Nói cách khác, chinh phục lấy mình có nghĩa là nắm vững phần tâm linh của mình, làm chủ những kích động, những tình cảm, những ưa thích và ghét bỏ, vân vân, của chính mình. Vì vậy, tự điều khiển mình là một vương quốc mà ai cũng ao ước đi tới, và tệ hại nhất là tự biến mình thành nô lệ của dục vọng.

Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” kiểm soát tâm là mấu chốt đưa đến hạnh phúc. Nó là vua của mọi giới hạnh và là sức mạnh đằng sau mọi sự thành tựu chân chánh. Chính do thiếu kiểm soát tâm mà các xung đột khác nhau đã dấy lên trong tâm chúng ta. Nếu chúng ta muốn kiểm soát tâm, chúng ta phải học cách buông xả những khát vọng và khuynh hướng của mình và phải cố gắng sống biết tự chế, khắc kỷ, trong sạch và điềm tĩnh. Chỉ khi nào tâm chúng ta được chế ngự và hướng vào con đường tiến hóa chân chánh, lúc đó tâm của chúng ta mới trở nên hữu dụng cho người sở hữu nó và cho xã hội. Một cái tâm loạn động, phóng dăng là gánh nặng cho cả chủ nhân lẫn mọi người. Tất cả

những sự tàn phá trên thế gian này đều tạo nên bởi những con người không biết chế ngự tâm mình.

144. To Control the Body- Mouth- Mind

With the body, there are three things that need be brought into submission or three commandments dealing with the body. First, not to kill or prohibiting taking of life. We do not free trapped animals; but, in contrast, we continue to kill and murder innocent creatures, such as fishing, hunting, etc. Second, not to steal or prohibiting stealing. We do not give, donate, or make offerings; but, in contrast, we continue to be selfish, stingy, and stealing from others. Third, not to commit adultery or prohibiting committing adultery. We do not behave properly and honorably; but, in contrast, we continue to commit sexual misconduct or sexual promiscuity.

With the mouth, there are four things that need be brought into submission or four commandments dealing with the mouth. First, not to lie. We do not speak the truth; but, in contrast, we continue to lie and speak falsely. Second, not to exaggerate. We do not speak soothingly and comfortably; but, in contrast, we continue to speak wickedly and use a double-tongue to cause other harm and disadvantages. Third, not to abuse. We do not speak kind and wholesome words; but, in contrast, we continue to speak wicked and unwholesome words, i.e., insulting or cursing others. Fourth, not to have ambiguous talk. We do not speak words that are in accordance with the dharma; but, in contrast, we continue to speak ambiguous talks.

With the mind, there are three things that need be brought into submission or three commandments dealing with the mind. Not to be covetous. We do not know how to desire less and when is enough; but we continue to be greedy and covetous. Second, not to be malicious. We do not have peace and tolerance toward others; but, in contrast, we continue to be malicious and to have hatred. Third, not to be unbelief. We do not believe in the Law of Causes and Effects, but in contrast we continue to attach to our ignorance, and refuse to be near good knowledgeable advisors in order to learn and cultivate the proper dharma.

However, discipline the Mind in Buddhism is extremely important. 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. Control of the self or of one’s own mind is the key to happiness. It is the force behind all true achievement. The movement of a man void of control are purposeless. It is owing to lack of control that conflicts of diverse kinds arise in man’s mind. And if conflicts are to be controlled, if not eliminated, man must give less rein to his longings and inclinations and endeavor to live a life self-governed and pure. Everyone is aware of the benefits of physical training. However, we should always remember that we are not merely bodies, we also possess a mind which needs

training. Mind training or meditation is the key to self-mastery and to that contentment which finally brings happiness. The Buddha once said: “Though one conquers in battle thousand times thousand men, yet he is the greatest conqueror who conquers himself.” This is nothing other than “training of your own monkey mind,” or “self-mastery,” or “control your own mind.” In other words, it means mastering our own mental contents, our emotions, likes and dislikes, and so forth. Thus, “self-mastery” is the greatest kingdom a man can aspire unto, and to be subject to our own passions is the most grievous slavery.

According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” control of the mind is the key to happiness. It is the king of virtues and the force behind all true achievement. It is owing to lack of control that various conflicts arise in man’s mind. If we want to control them we must learn to give free to our longings and inclinations and should try to live self-governed, pure and calm. It is only when the mind is controlled that it becomes useful for its possessor and for others. All the havoc happened in the world is caused by men who have not learned the way of mind control.

145. Thân Hành Niệm Tu Tập

Người biết tu tập thân hành niệm là người biết rằng khi đi biết rằng mình đang đi; khi đứng biết rằng mình đang đứng; khi nằm biết rằng mình đang nằm; khi ngồi biết rằng mình đang ngồi. Thân thể được xử dụng thế nào thì mình biết thân thể như thế ấy. Sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, các niệm và các tư duy về thế tục được đoạn trừ. Nhờ đoạn trừ các pháp ấy mà nội tâm được an trú, an tọa, chuyên nhất và định tĩnh. Như vậy là tu tập thân hành niệm. Vì vậy, người Phật tử chân thuần nên cố gắng thiền định cả ngày lẫn đêm, trong khi đi, đứng, nằm, ngồi. Hãy niệm thân một cách cẩn trọng và luôn nhớ rằng luật vô thường đang cuốn trôi chúng ta nhanh chóng cả ngày lẫn đêm. Chúng ta có rất ít thời giờ trong kiếp này để tu tập. Nói như vậy không có nghĩa là mình từ bỏ và hành xác thân này. Ngược lại, hãy xem thân là chiếc bè, là cỗ xe giúp cho chúng ta tu vượt qua bờ bên kia. Vì thế, chúng ta phải chăm sóc thân kỹ càng để chuẩn bị cho một cuộc hành trình một chuyến dài và gian nan. Hãy niệm các chuyển động của thân và tâm vì thiền không có gì khác hơn là như vậy.

Theo Kinh Thân Hành Niệm trong Trung Bộ Kinh, có mười bước tu tập nơi thân. Thứ nhất là lạc bất lạc được nhiếp phục, và bất lạc không nhiếp phục vị ấy, và vị ấy sống luôn luôn nhiếp phục bất lạc được khởi lên; khiếp đảm sợ hãi được nhiếp phục, và khiếp đảm sợ hãi không nhiếp phục được vị ấy, và vị ấy luôn luôn nhiếp phục khiếp đảm sợ hãi được khởi lên. Thứ nhì là vị ấy kham nhẫn được lạnh, nóng, đói, khát, sự xúc chạm của ruồi, muỗi, gió, mặt trời, các loài rắn rết, các cách nói khó chịu, khó chấp nhận. Thứ ba là vị ấy có khả năng chịu đựng được nóng, lạnh, đói, khát, muỗi mòng, gió nắng và côn trùng; vị ấy có khả năng chịu đựng những lời nói độc ác, những lời nói không ai muốn nghe những cảm thọ về thân khởi lên, khổ đau, nhói đau, thô bạo, chói đau, bất khả ý, bất khả ái, đưa đến chết điếng. Thứ tư là tùy theo ý muốn, không có khó khăn, không có mệt nhọc, không có phí sức, vị ấy chứng được Tứ Thiền, thuần túy tâm tư, hiện tại lạc trú. Thứ năm là vị ấy chứng được các loại thần thông, một thân hiện ra nhiều thân, nhiều thân hiện ra một thân; hiện hình biến đi ngang qua vách, qua tường, qua núi như đi ngang hư không; độn thổ trời lên ngang qua đất liền như ở

trong nước; đi trên nước không chìm như đi trên đất liền; ngồi kiết già đi trên hư không như con chim; với bàn tay chạm và sờ mặt trăng và mặt trời, những vật có đại oai lực, đại oai thần như vậy; có thể thân có thần thông bay cho đến Phạm Thiên; với thiên nhĩ thanh tịnh siêu nhân, có thể nghe hai loại tiếng, chư Thiên và loài người, ở xa hay ở gần. Thứ sáu là với tâm của vị ấy, vị ấy biết tâm của các chúng sanh, các loại người; tâm có tham, biết tâm có tham; tâm không tham, biết tâm không tham; tâm có sân, biết tâm có sân; tâm không sân, biết tâm không sân; tâm có si, biết tâm có si; tâm không si, biết tâm không si; tâm chuyên chú, biết tâm chuyên chú; tâm tán loạn, biết tâm tán loạn; tâm đại hành, biết tâm đại hành; tâm không đại hành, biết tâm không đại hành; tâm chưa vô thượng, biết tâm chưa vô thượng; tâm vô thượng, biết tâm vô thượng; tâm thiền định, biết tâm thiền định; tâm không thiền định, biết tâm không thiền định; tâm giải thoát, biết tâm giải thoát; tâm không giải thoát, biết tâm không giải thoát. Thứ bảy là vị ấy nhớ đến các đời sống quá khứ như một đời, hai đời, vô số đời, vị ấy nhớ đến các đời sống quá khứ với các nét đại cương và các chi tiết. Thứ tám là với thiên nhãn thuần tịnh, siêu nhân, vị ấy thấy sự sống và sự chết của chúng sanh. Thứ chín là vị ấy biết rõ rằng chúng sanh người hạ liệt, kẻ cao sang, người đẹp đẽ kẻ thô xấu, người may mắn, kẻ bất hạnh đều do hạnh nghiệp của họ. Thứ mười là với sự diệt trừ các lậu hoặc, sau khi tự mình chứng tri với thượng trí, vị ấy chứng đạt và an trú ngay trong hiện tại, tâm giải thoát, tuệ giải thoát không có lậu hoặc.

145. Cultivation of Mindfulness of the Body

A person who knows the cultivation of mindfulness of the body is one who knows that when walking, he understands that he is walking; when standing, he understands that he is standing; when sitting, he understands that he is sitting; when lying, he understands that he is lying. He understands accordingly however his body is disposed. As he abides thus diligent, ardent, and resolute, his memories and intentions based on the household life are abandoned. That is how a person develops mindfulness of the body. Therefore, devout Buddhists should try to meditate all day and night while walking, standing, lying and sitting. We should observe our body carefully and always remember that the law of impermanence is drifting us quickly all day and night. We have very little time to cultivate in this life. When we say so, it does not mean that we deny or torture our body. On the contrary, let's consider the body as a raft, or a vehicle that helps us to cross to the other shore. Thus, we need to take good care of our body to prepare for a really long and hard journey. Let observe our body movements and the activities of the mind because Zen is nothing other than that.

According to the Kayagatasati-Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, there are ten steps of cultivation of mindfulness of the body. First, one becomes a conqueror of discontent and delight, and discontent does not conquer oneself; one abides overcoming discontent whenever it arises. Second, one becomes a conqueror of fear and dread, and fear and dread do not conquer oneself; one abides overcoming fear and dread whenever they arise. Third, one bears cold and heat, hunger and thirst, and contact with gadflies, mosquitoes, wind, the sun, and creeping things; one endures ill-spoken, unwelcome words and arisen bodily feelings that are painful, racking, sharp, piercing, disagreeable, distressing, and menacing to life. Fourth, one obtains at will, without trouble or difficulty, the four jhanas that constitute the higher mind and provide a pleasant abiding here and now. Fifth, one wields the

various kinds of supernormal power: having been one, he becomes many; having been many, he becomes one; he appears and vanishes; he goes unhindered through a wall, through an enclosure, through a mountain as though through space; he dives in and out of the earth as though it were water; he walks on water without sinking as though it were earth; seated cross-legged, he travels in space like a bird; with his hand he touches and strokes the moon and sun so powerful and mighty; he wields bodily mastery even as far as the Brahma-world. Sixth, one understands the minds of other beings, of other persons, having encompassed them with one's own mind. He understands the mind of other beings, of other persons, having encompassed them with his own mind. He understands a mind affected by lust as affected by lust and a mind unaffected by lust; he understands a mind affected by hate as affected by hate and a mind unaffected by hate as unaffected by hate; he understands a mind affected by delusion as affected by delusion and a mind unaffected by delusion as unaffected by delusion; he understands a contracted mind as contracted and a distracted mind as distracted mind; he understands an exalted mind as exalted and an unexalted mind as unexalted; he understands a surpassed mind as surpassed and an unsurpassed as unsurpassed; he understands a concentrated mind as concentrated and an unconcentrated mind as unconcentrated; he understands a liberated mind as liberated and an unliberated mind as unliberated. Seventh, one recollects one's manifold past lives, that is, one birth, two births..., a hundred births, a thousand births, a hundred thousand births, many aeons of world-contraction, many aeons of world-expansion, many aeons of world-contraction and expansion: "There I was so named, of such a clan, with such an appearance, such was my nutriment, such my experience of pleasure and pain, such my life-term; and passing away from there, I reappeared elsewhere; and there too I was so named, of such an appearance, such was my nutriment, such my experience of pleasure and pain, such my life-term; and passing away from there, I reappeared here. Thus with their aspects and particulars one recollects one's manifold past lives. Eighth, with the divine eye, which is purified and surpasses the human. Ninth, one sees beings passing away and reappearing, inferior and superior, fair and ugly, fortunate and unfortunate, and one understands how beings pass on according to their actions. Tenth, by realizing for oneself with direct knowledge, one here and now enters upon and abides in the deliverance of mind and deliverance by wisdom that are taintless with the destruction of the taints.

146. Tu Là Chuyên Nghiệp

Dù mục đích tối thượng của đạo Phật là giác ngộ và giải thoát, Đức Phật cũng dạy rằng tu là cội nguồn hạnh phúc, hết phiền não, hết khổ đau. Phật cũng là một con người như bao nhiêu con người khác, nhưng tại sao Ngài trở thành một bậc giác ngộ vĩ đại? Đức Phật chưa từng tuyên bố Ngài là thần thánh gì cả. Ngài chỉ nói rằng chúng sanh mọi loài đều có Phật tính hay hạt giống giác ngộ và sự giác ngộ ở trong tâm tay của mọi người, rồi nhờ rời bỏ ngại vị Thái Tử, của cải, và quyền lực để tu tập và tâm cầu chân lý mà Ngài đạt được giác ngộ. Phật tử chúng ta tu không phải mong cầu xin ân huệ, mà phải tu tập theo gương hạnh của Đức Phật, phải chuyển nghiệp xấu thành nghiệp lành hay không còn nghiệp nào nữa. Con người ở đời giàu có và thông minh, nghèo hèn và ngu dốt. Mỗi người mỗi khác, mỗi người

một hoàn cảnh riêng biệt sai khác nhau. Phật tử tin rằng nguyên nhân chỉ vì mỗi người tạo nghiệp riêng biệt. Đây chính là luật nhân duyên hay nghiệp quả, và chính nghiệp tác động và chi phối tất cả. Chính nghiệp nơi thân khẩu ý tạo ra kết quả, hạnh phúc hay khổ đau, giàu hay nghèo. Nghiệp không có nghĩa là số phận hay định mệnh. Nếu tin vào số phận hay định mệnh thì sự tu tập đâu còn cần thiết và lợi ích gì? Nghiệp không cố định cũng không phải là không thay đổi được. Con người không thể để bị giam hãm trong bốn bức tường kiên cố của nghiệp. Ngược lại, con người có khả năng và nghị lực có thể làm thay đổi được nghiệp. Vận mệnh của chúng ta hoàn toàn tùy thuộc vào hành động của chính chúng ta; nói cách khác, chúng ta chính là những nhà kiến trúc ngôi nhà nghiệp của chính chúng ta.

Đức Phật từng nói: “Tự mình tạo ra nghiệp thì cũng chính mình chuyển hóa nếu muốn tiêu trừ nghiệp chướng. Ta có nhiều loại linh đơn diệu dược, nhưng ta không thể uống dùm cho ai được.” Thật vậy, tu theo Phật là tự mình chuyển nghiệp. Chuyển nghiệp là chẳng những phải bỏ mọi tật xấu của chính mình, mà cũng đừng quan tâm đến những hành động xấu của người khác. Chúng ta không thể nào đổ lỗi cho ai khác về những khổ đau và bất hạnh của chính mình. Chúng ta phải đối diện với cuộc sống chứ không bỏ chạy, vì có chỗ nào trên quả đất này là chỗ cho chúng ta chạy trốn nghiệp của mình đâu. Vì thế chúng ta phải chuyển nghiệp bằng cách tu tập các hạnh lành để mang lại hạnh phúc cho chính mình, hơn là cầu xin hoặc sám hối. Chuyển nghiệp là thường nhớ tới nghiệp, phải dùng trí tuệ để phân biệt thiện ác, lành dữ, tự do và trói buộc để tránh nghiệp ác, làm nghiệp lành, hay không tạo nghiệp nào cả. Chuyển nghiệp còn là thanh lọc tự tâm hơn là cầu nguyện, nghi lễ cúng kiến hay tự hành xác. Ngoài ra, chuyển nghiệp còn là chuyển cái tâm hẹp hòi ích kỷ thành cái tâm mẫn thương rộng lớn và thành tựu tâm từ bi bằng cách thương xót chúng sanh mọi loài. Nói cách khác, chuyển nghiệp là thành tựu tứ vô lượng tâm, đặc biệt là hai tâm từ và bi. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng trong đời này ai cũng phải một lần chết, hoặc sớm hoặc muộn; khi chết, không ai mang theo được bất cứ thứ gì của trần tục, chỉ có nghiệp lành hay nghiệp dữ do mình tạo ra sẽ phải theo mình như hình với bóng mà thôi.

146. Cultivation Means Changing the Karma

Although the supreme goal of Buddhism is the supreme Enlightenment and liberation, the Buddha also taught that Buddhist practice is the source of happiness. It can lead to the end of human suffering and miseries. The Buddha was also a man like all other men, but why could he become a Great Enlightened One? The Buddha never declared that He was a Deity. He only said that all living beings have a Buddha-Nature that is the seed of Enlightenment. He attained it by renouncing his princely position, wealth, prestige and power for the search of Truth that no one had found before. As Buddhist followers, we practice Buddhist tenets, not for entreating favors but for following the Buddha's example by changing bad karmas to good ones or no karma at all. Since people are different from one another, some are rich and intelligent, some are poor and stupid. It can be said that this is due to their individual karma, each person has his own circumstances. Buddhists believe that we reap what we have sown. This is called the law of causality or karma, which is a process, action, energy or force. Karmas of deeds, words and thoughts all produce an effect, either happiness or miseries, wealth or poverty. Karma does not mean “determinism,” because if everything is predetermined, then there would be no free will and no moral or spiritual advancement.

Karma is not fixed, but can be changed. It cannot shut us in its surroundings indefinitely. On the contrary, we all have the ability and energy to change it. Our fate depends entirely on our deeds; in other words, we are the architects of our karma.

The Buddha said: “Karma that you have made for yourself can only disappear if you want it to. No one can make you want it to disappear. I have many kinds of medicine, but I can’t take it for you.” As a matter of fact, cultivating in accordance with the Buddha’s Teachings means we change the karma of ourselves; changing our karmas by not only giving up our bad actions or misdeeds, but also forgiving offences directed against us by others. We cannot blame anyone else for our miseries and misfortunes. We have to face life as it is and not run away from it, because there is no place on earth to hide from karma. Performing good deeds is indispensable for our own happiness; there is no need of imploring favors from deities or simply showing repentance. Changing karma also means remembrance of karma and using wisdom to distinguish virtue from evil and freedom from constraint so that we are able to avoid evil deeds, to do meritorious deeds, or not to create any deeds at all. Changing karma also means to purify our minds rather than praying, performing rites, or torturing our bodies. Changing karma also means to change your narrow-minded heart into a heart full of love and compassion and accomplish the four boundless hearts, especially the hearts of loving-kindness and compassion. True Buddhists should always remember that sooner or later everyone has to die once. After death, what can we bring with us? We cannot bring with us any worldly possessions; only our bad or good karma will follow us like a shadow of our own.

147. Bước Đường Tu Tập

Theo truyền thống Tây Tạng (được biên soạn bởi Ngài Ban Thiên Lạt Ma đời thứ nhất của Tây Tạng, Phật tử nên luôn ôn lại các giai đoạn trên bước đường tu hành. Thứ nhất, qua oai lực cúng dường và thỉnh nguyện cung kính đến người, hỡi bậc Thánh Trí tôn kính Đạo Sư, là ruộng công đức tối thượng, chúng con xin được hộ trì của đấng Hộ Pháp và căn gốc của an vui và hỷ lạc, xin cho chúng con đến dưới sự bảo bọc an lạc của người. Thứ nhì, nhận biết thân tự do và quý hiếm này chỉ được một lần, khó kiếm được nữa, và mất đi rất dễ dàng, chúng con xin được hộ trì để hưởng tinh túy của thân người cùng sử dụng hữu ích thân này, không bị lôi cuốn theo các việc vô nghĩa của kiếp sống này. Thứ ba, kinh khiếp thay ngọn lửa nung vì đau khổ trong các nẻo luân hồi dữ, chúng con xin thành tâm quy-y Tam Bảo và xin được ban Hộ Trì của người, giúp chúng con hăng hái cố gắng tinh tấn tu tập các pháp môn, phương tiện, từ bỏ những điều đưa đến tai họa và xin tích tụ công đức lành. Thứ tư, bị ném tung vào giữa làn sóng tham ái và nghiệp lực, chúng con xin được sự hộ trì của người để phát nguyện ý chí dũng mãnh hầu đạt đến giải thoát ra khỏi bể khổ kinh khủng của vô lượng kiếp luân hồi. Thứ năm, sau khi bỏ tà kiến cho rằng ngục tù luân hồi sanh tử đau khổ không thể chịu được này là nguồn khoái lạc, chúng con xin được hộ trì để thọ hưởng kho tàng châu báu của bậc Thánh Trí và tam học cao cấp, và nhờ đó bảo tồn nâng cao lá cờ đạo giải thoát giác ngộ. Thứ sáu, nhận biết tất cả các chúng sanh đáng thương đã từng là mẹ chúng con, và đã từng nuôi nấng chúng con trong tình thương qua vô lượng kiếp, chúng con xin được hộ trì để phát lòng từ bi vô lượng như lòng thương của mẹ dành cho đứa con yêu. Thứ bảy, không có sự khác biệt gì giữa chúng ta và kẻ khác, không ai trong chúng ta muốn bị một sự đau khổ

nhỏ nào, và cũng thường không hài lòng với hạnh phúc đang có. Nhận biết điều này, chúng con xin được sự hộ trì của người để có thể cho thêm niềm vui và hạnh phúc cho người. Thứ tám, căn bệnh trầm kha là chấp và yêu mến tự ngã của mình là nhân gây ra đau khổ mà chúng ta không muốn. Nhận biết như thế, chúng con xin được hộ trì để từ bỏ, chán ghét và tiêu trừ con quỷ to lớn là lòng ích kỷ chấp ngã. Thứ chín, ý thức yêu thương chúng sanh mọi loài và bảo bọc chúng sanh trong an lạc là cửa ngõ đi vào công đức vô lượng. Nhận thấy như thế, chúng con xin được sự hộ trì của người để yêu thương các chúng sanh nhiều hơn mạng kiếp chúng con, ngay cả khi họ trở nên kẻ thù. Thứ mười, chúng sanh kém cỏi chỉ nỗ lực cho chính họ. Với tâm thức nhận chân sự khác biệt giữa nhược điểm của chấp ngã và ưu điểm của sự lợi tha, chúng con xin được sự hộ trì của người, ban cho chúng con tâm vô phân biệt và chuyển hóa tâm, đổi ta cho người. Thứ mười một, bởi vì yêu tự ngã mình chính là cửa ngõ dẫn đến mọi đau khổ, trong khi yêu mến chúng sanh mẹ và đặt căn bản trên điều đó chính là đức hạnh, chúng con xin được hộ trì của người để nhận đó làm cốt lõi tu tập pháp Du Già chuyển hóa tâm ta lấy người. Thứ mười hai, hành trì như thế hơi đáng Bồn Sừ Từ Bi, chúng con xin được sự hộ trì của người, để cho chúng con xin thay cho hết thảy chúng sanh mẹ, không trừ một ai, gánh trả cho họ tất cả nghiệp nợ, chướng ngại và khổ đau ngay tức khắc trên chúng con. Và như thế, đưa mọi chúng sanh vào cõi Hỷ Lạc (three times). Thứ mười ba, ngay cả khi cõi này cùng toàn thể chúng sanh chửi đầy quả của nghiệp nợ của họ, và làm cho đổ xuống trận mưa khổ đau bất ngờ. Chúng con xin được sự hộ trì của đức Bồn Sừ để gánh nhận tất cả tình cảnh khổ đau đó như là con đường đạo. Và lấy đó làm nhân để trả hết quả của những nghiệp ác của chúng con đã gây ra. Thứ mười bốn, bất kể những gì xảy ra bên ngoài, dù xấu hay tốt, chúng con xin được hộ trì bởi người để chuyển hóa những điều xảy ra thành con đường Tu Tập tăng trưởng hai bồ Đề Tâm qua thực tập ngũ lực, tinh túy của toàn Phật Pháp. Và như vậy để an hòa chính chúng con với niềm hỷ lạc trong tâm. Thứ mười lăm, bất kể chúng con gặp tình huống nào, chúng con cũng xin sự hộ trì của Đức Bồn Sừ để có thể thích hợp với hoàn cảnh đó với công phu thiền định, qua phương tiện thiện xảo của bốn pháp hành trì. Chúng con xin cho cuộc sống tự do và nhiều triển vọng của đời này mang vô lượng ý nghĩa đạo nhờ những hành trì theo lời dạy và nguyện tu học sửa đổi tâm thức. Thứ mười sáu, để cứu vớt mọi chúng sanh khỏi bể lớn của luân hồi sanh tử, chúng con xin được hộ trì của Đức Bồn Sừ để trở nên tinh thực Bồ Đề Tâm qua nguyện ước trong sạch vị tha, không ích kỷ, và nhờ lòng từ bi thương yêu, hòa chung với pháp môn quán biết, đưa lên, cho và nhận trong điều tức hơi thở. Thứ mười bảy, chúng con xin được hộ trì của Đức Bồn Sừ để chúng con hăng hái cố gắng, tinh tấn tu tập hành trì ba giới luật Đại Thừa và kèm chế dòng tâm thức để hành xử trong những lời nguyện thanh tịnh của chư Bồ Tát, con đường duy nhất đã đi qua bởi chư Phật Thù Thắng trong ba đời. Thứ mười tám, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bồn Sừ để hoàn thành hạnh bố thí ba la mật. Nhờ người chỉ dạy cách tăng trưởng tâm bố thí mà không dính mắc, chính là chuyển hóa thân, tài vật và công đức của chúng con qua ba đời, thành những thức ao ước mong muốn bởi mỗi chúng sanh hữu tình. Thứ mười chín, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bồn Sừ để hoàn thành hạnh trì giới ba la mật. Hành động lợi ích cho chúng sanh hữu tình, tạo công đức lành và không phạm ác giới cấm. Luôn giữ Bồ đề tâm và nghiêm trì các giới trong Mật tông dù phải hy sinh tính mạng. Thứ hai mươi, cho dù nếu muôn vạn chúng sanh trong ba nẻo không trừ một ai, nổi sân hận lên, hạ nhục, chửi mắng, đe dọa và ngay cả giết hại chúng con, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bồn Sừ để hoàn thành hạnh nhẫn nhục ba la mật, không tuyệt vọng, mà lại làm lợi ích

cho các chúng sinh đó để lấy ân cảm hóa oán thù. Thứ hai mươi mốt, cho dù chúng con phải trải qua vô lượng a tăng kỳ kiếp trong lò lửa của địa ngục Vô Gian vì lợi ích của một chúng sanh hữu tình, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bốn Sư để hoàn thành hạnh tinh tấn ba la mật. Phấn đấu với lòng từ bi để đạt Giác Ngộ Tối Thượng và không bị nản lòng. Thứ hai mươi hai, từ bỏ tâm giải đãi biếng tu, tâm nóng nảy dao động và vọng tưởng, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bốn Sư để hoàn thành hạnh thiền định ba la mật. Nhờ định tâm quán chiếu trên thực tánh của vạn vật, thấy rõ mọi pháp đều không có tự tính, vô ngã. Thứ hai mươi ba, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bốn Sư để hoàn thành hạnh trí huệ ba la mật. Nhờ thiền định Du Già Tánh Không, quán chiếu thực tánh rốt ráo, kết hợp với đại định và niềm đại hỷ lạc phát sinh, và nhờ Diệu Quán Sát Trí thành tựu phân biệt thực tại Như Như. Thứ hai mươi bốn, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bốn Sư để hoàn thành thiền định quán huyễn hóa. Nhận chân mọi pháp bên ngoài đều không có tự ngã, mà vẫn hiển bày như ảo ảnh trong gương, như mộng ảo, như bóng trăng trên mặt hồ nước lặng. Thứ hai mươi lăm, luân hồi và niết bàn cũng còn thiếu một nguyên tử của hiện hữu khi mà thuyết nhân quả và tương tức duyên khởi không bao giờ sai. Thứ hai mươi sáu, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bốn Sư để nhận thức rõ ràng ý nghĩa trong tư tưởng trung quán luận của Bồ Tát Long Thọ, đó là hai thuyết trên bổ sung, khế hợp nhau mà không hề đối chọi. Thứ hai mươi bảy, như thế chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bốn Sư để chúng con vượt qua được biển học phức tạp của Mật tông, và giúp chúng con biết trân quý trì giới, giữ lời danh dự hơn cả mạng sống của chúng con, đó là cội gốc của Giác Ngộ dũng mãnh. Thứ hai mươi tám, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bốn Sư để rửa sạch mọi dấu vết phàm phu và chấp thủ. Nhờ hành trì pháp môn Du Già tầng lớp thứ nhất chuyển hóa sinh tử và trung ấm thành Tam Thân Phật để chuyển hóa bất cứ thân nào khởi lên thành thân Bồ Tát. Thứ hai mươi chín, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bốn Sư để hành trì ngay trong đời này con đường đạo Hợp Nhất Kết hợp Thanh Quang và Huyền Thân khởi lên. Khi bàn chân người, hỡi đáng Hộ Pháp, đặt lên trên chính trung tâm của luân xa hoa sen kinh mạch trung ương, giữa hoa sen tám cánh ngay tại tim chúng con. Thứ ba mươi, nếu chúng con chưa đạt viên mãn trong kiếp này trước khi chết, chúng con xin được sự hộ trì của Đức Bốn Sư để được đưa về cõi Tịnh Độ, nương nhờ tu học áp dụng chuyên cần ngũ lực, hoặc là nhờ mãnh lực Giác Ngộ của pháp chuyển thức của Đức Bốn Sư. Thứ ba mươi mốt, chúng con tìm đến sự hộ trì của Đức Bốn Sư, hỡi đáng Hộ Pháp, xin người che chở cho chúng con, từ vô lượng tái sanh, qua bao kiếp đời, và xin trở thành đại đệ tử của người, gìn giữ mọi mật pháp thân, khẩu, ý của người. Hỡi đáng Hộ Pháp, xin ban cho chúng con mọi phép lành để chúng con vào trong vòng đệ tử đầu tiên của người. Dù ở bất cứ nơi nào và trong hóa thân Phật tánh của người, và nhờ thế nên mọi nguyện hạnh thế tục và tối hậu rốt ráo của chúng con được thành tựu nhanh chóng tự nhiên, dễ dàng và không ngoại lệ. Thứ ba mươi hai, sau khi khẩn xin đáng Bốn Sư Tối Thượng như thế, xin người hộ trì ban cho chúng con thỉnh nguyện sau, “Để người ban phép lành rạng ngời an lạc trên đỉnh đầu chúng con, và một lần nữa đặt hai bàn chân tỏa rạng vững chắc trên vòng luân xa hoa sen nơi tim chúng con.”

147. The Stages on the Path of Cultivation

According to the Tibetan tradition (composed by the Tibetan First Panchen Lama), Buddhists should always Review the stages on the Path. First, through the power of having

made offerings and respectful requests to you holy venerable Gurus, supreme field of merit, Protectors and root of well-being and bliss, please bless me to come under your joyful care. Second, please bless me to realize how this body of liberties and endowments is found but once, is difficult to obtain, and is easily lost; and partake of its essence, make it worthwhile, undistracted by the meaningless affairs of this life. Third, please bless me to fear the searing blaze of suffering in the lower realms. Take heartfelt refuge in the Three Precious Gems, and enthusiastically practice avoiding negative actions and accumulating virtue. Fourth, please bless me to develop an intense longing for freedom from this great ocean of boundless, vicious existence, violence tossed by waves of affliction and karma, infested by sea monsters of the three sufferings. Fifth, please bless me to overcome the view which sees this unbearable prison of samsara as a pleasant garden and thereby grasp the banner of liberation, upholding it with the three trainings and the treasure of Arya jewels. Sixth, please bless me to develop unaffected compassion like a loving mother's for her precious child, by considering how all tormented beings are my mothers, who have raised me with kindness again and again. Seventh, please bless me to enhance the bliss and joy of others, realizing that there is no difference between us. None of us desires the slightest suffering, or is ever content with the happiness we have. Eighth, please bless me to perceive that this chronic disease of cherishing myself is the cause giving rise to my unsought suffering by blaming and begrudging it. May I destroy the great demon of self-grasping. Ninth, please bless me to see that cherishing all mothers, wishing to place them in bliss, is the gateway to infinite virtues. May I cherish these beings dearer than my life even should they rise up as my enemies. Tenth, infantile beings work only for their own ends while Buddhas work solely for the welfare of others. Please bless me to understand the faults of one and the advantages of the other, enabling me to equalize and exchange myself for others. Eleventh, please bless me to make my core practice the Yoga of exchange of self for others. Since cherishing myself is the doorway to all torment while cherishing my mothers the foundation for all that is good. Twelfth, please bless me venerable, compassionate Gurus so that all karmic debts, obstacles and sufferings of mother being. Ripen upon me now, without exception. And that I can give my happiness and virtue to other. And thereby invest all beings into the samsara. And Thereby invest all beings in bliss. Thirteenth, please let me to tak miserable conditions as a path by seeing them as causes to exhaust my negative karma. Since the world and its being are full of the fruits of our evil: And unwished for suffering. Fourteenth, please bless me to transform whatever appearances may arise, good or bad into a path ever-enhancing the two bodhicittas. Through the practice of the five forces, quintessence of the entire Dharma and attune myself solely to bliss the mind. Fifteenth, please bless me to adapt whatever befalls me to meditation by skilful means of the four applications; and render this perfect rebirth infinitely meaningful by putting into practice the advice and commitments of mind training. Sixteenth, please bless me to master bodhicitta through the superior intention to rescue all beings from the vast oceans of existence, based on love and compassion that comes from the visual technique of mounting, giving and taking on the breath. Seventeenth, please bless me to eagerly endeavor to put into practice the Three Mahayana moral codes and restrain my mindstream with pure Bodhisattva vows, the single path journeyed by all Conquerors of the three times. Eighteenth, please bless me to complete the perfection of generosity through the guideline teaching for enhancing the mind that gives without attachment: Transforming my body, wealth and collection of virtue of

the three times into objects desired by each sentient being. Nineteenth, please bless me to complete the perfection of moral discipline, by working for the sake of sentient beings, enacting virtuous deeds and not transgressing. The bounds of the pratimoksha, bodhicitta and tantric vows, even at the cost of my life. Twentieth, please bless me to complete the perfection of patience by not getting upset whenever any being of the three realms becomes angry at me, abuses, criticizes, threatens or even kills me. Instead may I help them in response to their harm. Twenty-first, please bless me to complete the perfection of perseverance by striving with compassion for supreme enlightenment, not getting discouraged even if I must remain for an ocean of eons in the fiery hells of Avici for every sentient being. Twenty-second, please bless me to complete the perfection of concentration, abandoning the faults of dullness, agitation and distraction through single-pointed concentration on the nature of phenomena, which is their emptiness of true existence. Twenty-third, please bless me to complete the perfection of wisdom through the space-like yoga absorbed on ultimate truth, joined with suppleness and great bliss induced by the discriminating wisdom and analyzing suchness. Twenty-fourth, please bless me to perfect samadhi on illusion by realizing how all inner and outer phenomena lack true existence, yet still appear like a mirage, a dream or the moon's image on a still lake. Twenty-fifth, samsara and nirvana lack even an atom of true existence while cause and effect and dependent arising are unfailing. Twenty-sixth, please bless me to realize the import of Nagarjuna's thought that these two are complementary and not contradictory. Twenty-seventh, then please bless me to cross the deep ocean of Tantra, through your kindness my navigator, Vajradhara, and hold dearer than life my vows and words of honor, which are the roots of powerful attainments. Please bless me to cleanse all stain of grasping at ordinary appearance. Through the first stage yoga of transforming birth, death, and between. Twenty-eighth, please bless me to cleanse all stains of grasping through the first stage yoga transforming birth, death and between, into the three kayas of a Buddha seeing whatever arises as the form of my yidam. Twenty-ninth, please bless me to realize in this life the path uniting the clear light and illusory body, arising from placing your feet, my protector. In central channel at the very centre of my eight-petalled heart. Thirtieth, please bless me to reach a pure land, should the points of the Path not be completed by either the forceful means of enlightenment, the Guru's mind transference, or by the advice on applying the five forces. Thirty-first, from birth unremittently throughout my lives until I become your chief disciple, holding every secret of your body, speech and mind. My protector, please grant that all be auspicious. To be among your first circle disciples whenever you manifest Buddhahood. So many temporal and ultimate wishes, without exception, become effortless and spontaneously fulfilled. Thirty-second, having thus entreated, supreme Guru, pray grant this request: happily alight on the crown of my head so that you might bless me, and once again set your radiant feet firmly at the corolla of my lotus heart.

148. Sự Tu Hành Tinh Tấn

Trong Phật giáo, tu hành không chỉ là đầu tròn áo vuông bề ngoài hay chỉ là sự thực hành theo hình thức bên ngoài của thân. Tinh tấn tu tập không chỉ đơn thuần là thiền quán, ngồi

cho đúng, kiểm soát hơi thở, đọc tụng kinh điển, hoặc chúng ta không lười biếng cho thời gian trôi qua vô ích, mà còn là biết tri túc thiếu dục để cuối cùng chấm dứt tham dục hoàn toàn. Tinh tấn tu học còn có nghĩa là chúng ta phải dùng hết thì giờ vào việc quán chiếu tứ diệu đế, vô thường, khổ, vô ngã và bất tịnh. Tinh tấn tu học cũng là quán sâu vào chân nghĩa của Tứ niệm xứ để thấy rằng vạn hữu cũng như thân này luôn thay đổi, từ sanh, rồi đến trụ, dị, và diệt. Tinh tấn tu học còn có nghĩa là chúng ta phải tu tập cho được chánh kiến và chánh định để tận diệt phiền kiến. Trong nhân sinh, phiền kiến là cội rễ sâu nhất. Vì thế mà khi phiền kiến bị nhổ thì tham dục, sân, si, mạn, nghi đều bị nhổ tận gốc. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 40, Đức Phật dạy: “Sa Môn hành đạo, đừng như con trâu kéo vất vả; thân tuy có tu tập mà tâm không tu tập. Nếu tâm thật sự tu tập thì không cần hình thức bên ngoài của thân.” Phật tử thuần thành chọn lấy một pháp môn duy nhất nào đó rồi y theo pháp môn ấy mà tu cho đến suốt đời không thay đổi; thí dụ như chọn pháp môn Tịnh Độ thì suốt đời chỉ chuyên niệm Phật cầu vãng sanh mà thôi. Nếu tu thiền thì chỉ chú tâm vào thiền quán mà thôi, chứ không nên nay tu pháp môn này, mai đổi pháp môn khác.

Hành giả tu Phật nên làm những công việc hằng ngày một cách thông thả, nhẹ nhàng, và khoan thai. Dù bận rộn thế mấy, nếu bạn tin bạn cần chánh niệm trong mỗi sinh hoạt thì bạn phải làm những công việc hằng ngày một cách thông thả, nhẹ nhàng, và khoan thai. Cổ đức có nói: “Đừng lo, rồi thì mọi việc sẽ qua đi.” Hãy nhìn chư Tăng Ni, mọi mọi công việc hay mọi tác động như đi, đứng, ngồi, nằm, họ đều khoan thai, nhất cử nhất động đều nhẹ nhàng, không vụt chạc hoặc nóng nảy. Khi cần nói thì họ nói, khi không cần nói thì họ không nói. Điều tối quan trọng là sự thành khẩn tuân thủ giới hạnh. Phật tử thuần thành không nên chạy theo kiểu thái độ thái quá và nông nổi đối với sự giảng dạy Thiền. Thái độ này nảy sinh khi một người tưởng mình đã là Phật, rồi đi đến kết luận rằng mình không cần tu tập, không cần sống đời giới hạnh, không cần đại giác nữa. Thái độ này, đặc biệt là giáo thuyết của phái Thiền Tào Động, có thể dẫn đến sự hiểu lầm trong phương cách tu hành. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 34, có một vị sa Môn ban đêm tụng kinh Di Giáo của Đức Phật Ca Diếp, tiếng ông buồn bã như tiếc nuối muốn thối lui. Đức Phật liền hỏi: “Xưa kia khi ở nhà ông thường làm nghề gì?” Ông đáp: “Bạch Thế Tôn, con thích chơi đàn cầm.” Đức Phật hỏi tiếp: “Khi dây đàn chùng thì ông làm sao?” Ông bèn trả lời: “Bạch Thế Tôn, khi dây đàn chùng thì đàn không kêu được.” Phật hỏi lại: “Khi dây đàn căng quá thì ông làm sao?” Ông đáp: “Bạch Thế Tôn, khi đàn căng quá thì mất tiếng.” Phật lại hỏi: “Không căng không chùng thì sao?” Ông đáp: “Bạch Thế Tôn, khi dây không căng không chùng thì tiếng kêu tốt với âm thanh đầy đủ.” Đức Phật bèn dạy: “Người sa Môn học đạo lại cũng như vậy, tâm lý được quân bình thì mới đắc đạo. Đối với sự tu đạo mà căng thẳng quá, làm cho thân mệt mỏi, khi thân mệt mỏi thì tâm ý sanh phiền não. Tâm ý đã sanh phiền não thì công hạnh sẽ thối lui. Khi công hạnh đã thối lui thì tội lỗi tăng trưởng. Chỉ có sự thanh tịnh và an lạc, đạo mới không mất được.” Nên nhớ lòng người dễ tinh tấn mà cũng dễ thối chuyển; khi nghe pháp và lời khuyên thì tinh tấn tiến tu, nhưng khi gặp chướng ngại thì chẳng những ngại ngùng muốn thối lui, mà còn muốn chuyển hướng khác và lăm khi phải sa vào tà đạo. Phật tử thuần thành nên luôn tinh tấn tu hành và luôn tránh tư tưởng “Nhứt niên Phật tại tiền, nhị niên Phật tại Tây Thiên, tam niên vấn Phật yếu tiền.”

Người tu Đạo đừng nên quá gấp gáp, đừng nghĩ rằng hôm nay tu ngày mai khai ngộ. Tu Đạo chẳng phải dễ dàng như vậy đâu. Mình cần phải ngày ngày tu luyện. Miễn là mình không thối chuyển thì đừng lo nghĩ đến chuyện tiến bộ. Nếu mỗi ngày mình càng ngày càng

ít có vọng niệm, càng ngày càng có ít tham sân si, tức là mình đã tiến bộ rồi vậy. Chúng ta tu hành là để loại bỏ cái tập khí, lỗi lầm xấu xa, bỏ đi những tư tưởng lầm lạc, khiến cho phát sanh trí huệ quang minh. Trí huệ này ai trong chúng ta cũng đều có, ngật nổi bị vô minh che lấp. Chuyện tu hành không phải là chuyện một ngày một bữa. Chúng ta phải tu từ sáng đến tối trong từng niệm, phải tu từ tháng này qua tháng nọ, từ năm này qua năm nọ đều phải tu hành thường hằng bất biến như vậy. Và trên hết, ngày ngày chúng ta phải tu hành một cách chơn thật. Trong khi tu tập, chúng ta phải luôn bình thản dù gặp ma chướng, nghịch cảnh hay thuận cảnh gì cũng vậy. Chúng ta phải luôn tinh tấn tu tập và nghĩ rằng hình như nghịch cảnh hay thuận cảnh cũng đều đang nói diệu pháp cho mình nghe đây. Người tu Đạo chơn thuần phải luôn nhớ rằng mình đang mượn pháp thế gian để vượt khỏi thế gian. Vì thế không có thứ gì có thể làm cho mình mê lầm, mình không bị hình tướng làm mê hoặc. Không còn hoàn cảnh nào có thể làm mình chướng ngại nữa. Sở dĩ chúng ta luôn bị thụt lùi thay vì tiến bộ trong tu hành là vì khi gặp duyên lành thì chúng ta lại nghi ngờ không cả quyết, lúc gặp duyên ác thì lại liên theo. Do đó mà chúng ta cứ mãi lăn trôi trong sanh tử, tử sanh; sống say chết mộng trong điên đảo điên chứ không biết phải làm gì để thoát ra.

Theo Thiền Sư Thích Nhất Hạnh trong phần giảng giải kinh Bát Đại Nhân Giác, Tinh Tấn Ba La Mật là một trong những đề tài thiền quán quan trọng trong Phật giáo. Tinh Tấn phá biếng lười. Sau khi đã ngừng theo đuổi tham dục, sau khi đã biết thực hành tri túc để thân tâm được thanh thới, người hành đạo không vì sự thanh thới đó mà giải đãi để cho ngày tháng trôi qua một cách uổng phí. Tinh tấn là cần mẫn ngày đêm, cần mẫn dỏi mài sự nghiệp trí tuệ. Phải dùng bất cứ thì giờ nào mình có được để quán chiếu “Tứ Niệm Xứ” (vô thường, khổ không, vô ngã, bất tịnh). Phải đi sâu thêm vào giáo nghĩa “Tứ Niệm Trú,” phải học phép quán niệm về hơi thở, về các tư thế của thân thể, về sự thành trụ hoại không của thể xác, về cảm giác, tư tưởng, hành nghiệp và những nhận thức của mình. Phải tìm đọc kinh điển chỉ dẫn rành rẽ về phương pháp tu tập và thiền quán, điều hòa hơi thở và quán niệm, như Kinh Quán Niệm (Niệm Xứ), Kinh An Bang Thủ Ý và Kinh Đại Bát Nhã. Phải theo lời chỉ dẫn trong các kinh ấy mà hành trì một cách thông minh, nghĩa là phải chọn những cách tu thích hợp với trường hợp cá nhân của mình. Nếu cần thì có thể sửa đổi cho phù hợp. Hạ thủ công phu cho tới khi nào những phiền não căn bản như tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến đều bị nhổ tận gốc, thì tự nhiên ta thấy thân tâm vượt thoát khỏi ngục tù của sinh tử, ngũ ấm và tam giới.

Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, chư đại Bồ Tát có mười điều tu tinh chuyên. Chư Bồ Tát an trụ trong những pháp này thời được siêng tu đại trí huệ vô thượng của Như Lai. Thứ nhất là siêng tu bố thí, vì đều xả thí tất cả mà không cầu báo đáp. Thứ nhì là siêng tu trì giới, vì đầu đà khổ hạnh, thiếu dục tri túc. Thứ ba là siêng tu nhẫn nhục, vì rời quan niệm ta và người (tự tha), nhẫn chịu tất cả điều khổ não, trọn không sanh lòng sân hại. Thứ tư là siêng tu tinh tấn, vì thân ngữ ý ba nghiệp chưa từng tán loạn, tất cả việc làm đều chẳng thối chuyển mãi đến khi rốt ráo. Thứ năm là siêng tu thiền định, vì giải thoát, tam muội xuất hiện thân thông, rời lìa tất cả quyến thuộc, dục lạc, phiền não, và mãn nguyện. Thứ sáu là siêng tu trí huệ, vì tu tập chứa nhóm tất cả công đức không nhằm mỗi. Thứ bảy là siêng tu đại từ, vì biết tất cả chúng sanh không có tự tánh. Thứ tám là siêng tu đại bi, vì biết các pháp đều không, thọ khổ cho tất cả chúng sanh không nhằm mỗi. Thứ chín là siêng tu giác ngộ thập lực Như Lai, vì rõ thấu vô ngại chỉ bày cho chúng sanh. Thứ mười là siêng tu pháp luân bất thối, vì chuyển đến tâm của tất cả chúng sanh. Nói tóm lại, hễ Hình Ngay thì Bóng Thẳng. Nếu bạn muốn gặt quả vị Phật, bạn phải gieo chủng tử Phật. Hình đẹp xấu thế nào, bóng hiện trong

gương cũng như thế ấy, lời Phật dạy muôn đời vẫn thế, biết được quả báo ba đời, làm lành được phước, làm dữ mang họa là chuyện đương nhiên. Người trí biết sửa đổi hình, kẻ dại luôn hờn với bóng. Trước cảnh nghịch cảnh thuận cảnh, người con Phật chơn thuần đều an nhiên tự tại, chứ không oán trời trách đất. Ngược lại, người con Phật chơn thuần phải dụng công tu hành cho đến khi thành Phật quả.

148. Diligent Cultivation

In Buddhism, cultivation does not barely mean to shave one's head or to wear the yellow robe; nor does it mean outer practices of the body. Diligent cultivation does not only include meditation, correct sitting and controlling the breath; or that we must not be lazy, letting days and months slip by neglectfully, we should also know how to feel satisfied with few possessions and eventually cease looking for joy in desires and passions completely. Diligent cultivation also means that we must use our time to meditate on the four truths of permanence, suffering, selflessness, and impurity. We must also penetrate deeply into the profound meaning of the Four Foundations of Mindfulness to see that all things as well as our bodies are constantly changing from becoming, to maturing, transformation, and destruction. Diligent cultivation also means to obtain correct understanding and concentration so that we can destroy narrow-mindedness. Among the basic desires and passions, narrow-mindedness has the deepest roots. Thus, when these roots are loosened, all other desires, passions, greed, anger, ignorance, and doubt are also uprooted. According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 40, the Buddha said: "A Sramana who practices the Way should not be like an ox turning a millstone because an ox is like one who practices the way with his body but his mind is not on the Way. If the mind is concentrated on the Way, one does not need the outer practices of the body." Sincere Buddhists should select a single Dharma Door and then practice according to the teachings of that Dharma Door for the remainder of the cultivator's life without changing and mixing in other practices. For example, once a person chooses to practice Pureland Buddhism, then for the entire life, he should always and often focus his energy into reciting the Buddha's virtuous name and pray to gain rebirth. If he or she chooses to practice meditation, he or she should always focus on meditation and contemplation. Thus, the wrong thing to do is to practice one Dharma Door one day and switch to another the next.

No matter how busy you are, if you believe that you need be mindful in every activity, Buddhist practitioners should perform your daily activities in a slow, calm, and relaxing manner. The ancient said: "Don't worry, everything will pass." Look at monks and Nuns, no matter what task or motion they undertake, i.e., walking, standing, sitting or lying, they do it slowly and evenly, without reluctance. When they need to speak, they speak; when they don't need to speak, they don't. The most important thing is the sincere observation of Buddhist rules. Sincere Buddhists should not follow a kind of exaggerated, frivolous attitude towards the training and discipline of Zen. It comes about, for example, when someone, based on the mere thought that he is already Buddha, comes to the conclusion that he need not concern himself with practice, a disciplined life, or enlightenment. This is an attitude can lead to a misunderstanding to the method of cultivation, particularly of the teaching of the Tao-Tung School of Zen. According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 34, one evening a Sramana was reciting the Sutra of Bequeating the Teaching by Kasyapa Buddha.

His mind was mournful as he reflected repentantly on his desire to retreat. The Buddha asked him: “When you were a householder in the past, what did you do?” He replied: “I was fond of playing the lute.” The Buddha said: “What happened when the strings were slack?” He replied: “They did not sound good.” The Buddha then asked: “What happened when the strings were taut?” He replied: “The sounds were brief.” The Buddha then asked again: “What happened when they were tuned between slack and taut?” He replied: “The sounds carried.” The Buddha said: “It is the same with a Sramana who studies the Way. If his mind is harmonious, he can obtain (achieve) the Way. If he is impetuous about the Way, this impetuosity will tire out his body, and if his body is tired, his mind will give rise to afflictions. If his mind produces afflictions, then he will retreat from his practice. If he retreats from his practice, it will certainly increase his offenses. You need only be pure, peaceful, and happy and you will not lose the Way.” Remember our mind is easy to set great effort but is also easily prone to retrogression; once hearing the dharma and advice, we bravely advance with our great efforts, but when we encounter obstacles, we not only grow lax and lazy retrogression, but also change our direction and sometimes fall into heterodox ways. Sincere Buddhists should always have Diligent Cultivation and stay away from this thinking “In the first year of cultivation, the Buddha stands right before our eyes; the second year he has already returned to the West; third year if someone inquires about the Buddha or request recitations, payment is required before a few words are spoken or a few verses recited”.

People who cultivate should not be rash, thinking that we can cultivate today and become enlightened tomorrow. It is not that easy. We must train and cultivate everyday. As long as we do not retreat, do not worry too much about progress we are making. If each day we have less and less random thoughts, less and less lust, anger and ignorance, then we are making progress. We cultivate to eliminate our bad habits and faults, cast out our defiled thoughts, and reveal our wisdom. The wisdom that each one of us once possessed, but it has been covered up by ignorance. Cultivation is not a one-day affair. We should cultivate in thought after thought, from morning to night, month after month, and year after year with unchanging perseverance. And above all, we should cultivate sincerely every day. As we practice, we should remain calm whether we encounter demonic obstacles, adverse situations, or even favorable situations. We should maintain our vigor in both adversity and favorable situations, and we should think that all things seem to be proclaiming the wonderful dharma to us. Sincere cultivators should always remember that we are trying to reach the transcendental dharma within worldly affairs. Thus, nothing will confuse us. No situations will obstruct us. The reasons why we have been backsliding instead of advancing: when we encounter good conditions, we hesitate and feel unsure ourselves; when meeting evil conditions, we follow right along. Thus, we continue to linger on birth and death, and rebirth. We are born muddled, died confused, and do not know what we are doing, cannot figure out what life is all about.

According to Zen Master Thích Nhất Hạnh in the explanation of the sutra on the Eight Realizations of the Great Beings, diligence-paramita is one of the most important subjects of meditation in Buddhism. Diligent practice destroys laziness. After we cease looking for joy in desires and passions and know how to feel satisfied with few possessions, we must not be lazy, letting days and months slip by neglectfully. Great patience and diligence are needed continually to develop our concentration and understanding in the endeavor of self-realization. We must whatever time we have to meditate on the four truths of impermanence,

suffering, selflessness, and impurity. We must penetrate deeply into the profound meaning of the Four Foundations of Mindfulness, practicing, studying, and meditating on the postures and cycles of becoming, maturing, transformation, and destruction of our bodies, as well as our feelings, sensations, mental formations, and consciousness. We should read sutras and other writings which explain cultivation and meditation, correct sitting and controlling the breath, such as The Satipatthana Sutta and The Maha Prajna Paramita Heart Sutra. We have to follow the teachings of these sutras and practice them in an intelligent way, choosing the methods which best apply to our own situation. As necessary, we can modify the methods suggested in order to accommodate our own needs. Our energy must also be regulated until all the basic desires and passions, greed, anger, narrow-mindedness, arrogance, doubt, and preconceived ideas, are uprooted. At this time we will know that our bodies and minds are liberated from the imprisonment of birth and death, the five skandhas, and the three worlds.

According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of diligent practices of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supreme practice of great knowledge and wisdom of Buddhas. First, diligent practice of giving, relinquishing all without seeking reward. Second, diligent practice of self-control, practicing austerities, having few desires, and being content. Third, diligent practice of forbearance, detaching from notions of self and other, tolerating all evils without anger or malice. Fourth, diligent practice of vigor, their thoughts, words and deeds never confused, not regressing in what they do, reaching the ultimate end. Fifth, diligent practice of meditation, liberations, and concentrations, discovering spiritual powers, leaving behind all desires, afflictions, and contention. Sixth, diligent practice of wisdom, tirelessly cultivating and accumulating virtues. Seventh, diligent practice of great benevolence, knowing that all sentient beings have no nature of their own. Eighth, diligent practice of great compassion, knowing that all things are empty, accepting suffering in place of all sentient beings without wearying. Ninth, diligent practice to awaken the ten powers of enlightenment, realizing them without obstruction, manifesting them for sentient beings. Tenth, diligent practice of the non receding wheel of teaching, proceeding to reach all sentient beings. In summary, a straight mirror image requires a straight object. If you want to reap the “Buddhahood,” you must sow the Buddha-seed. A mirror reflects beauty and ugliness as they are, the Buddha’s Teachings prevail forever, knowing that requital spans three generations, obviously good deeds cause good results, evil deeds causes evil results. The wise know that it is the object before the mirror that should be changed, while the dull and ignorant waste time and effort hating and resenting the image in the mirror. Encountering good or adverse circumstances, devoted Buddhists should always be peaceful, not resent the heaven nor hate the earth. In the contrary, sincere Buddhists should strive their best to cultivate until they attain the Buddhahood.

149. Pháp Giải Thoát

Có tám pháp giải thoát, hay tám phép thiền định giải thoát khỏi sắc dục. Thứ nhất là “Nội hữu sắc tướng, ngoại quán sắc giải thoát Tam muội.” Tự mình có sắc, thấy có sắc. Trong giai đoạn này hành giả tự mình quán thân bất tịnh. Thứ nhì là “Nội vô sắc tướng, ngoại

quán sắc giải thoát Tam muội.” Quán tưởng nội sắc là vô sắc, thấy các ngoại sắc bất tịnh. Thứ ba là “Tịnh thân tác chứng cụ túc trụ giải thoát.” Tịnh giải thoát thân chứng Tam muội. Quán tưởng sắc là tịnh, chú tâm trên suy tưởng ấy để đoạn diệt dục vọng. Thứ tư là “Không vô biên xứ giải thoát (Không xứ giải thoát Tam muội).” Vượt khỏi hoàn toàn sắc tưởng, diệt trừ các tướng hữu đối, không suy tư đến những tướng khác biệt, với suy tư: “Hư không là vô biên,” chứng và trú Không Vô Biên Xứ, nơi mọi luyến chấp vào vật chất đều bị tận diệt bằng thiền quán. Thứ năm là “Thức vô biên xứ giải thoát” (Thức xứ giải thoát Tam muội). Vượt khỏi hoàn toàn Hư Không vô biên xứ, với suy tư “Thức là vô biên” chứng và trú Thức vô biên xứ, nơi mọi luyến chấp vào “không” đều bị tận diệt bằng thiền định. Thứ sáu là “Vô sở hữu xứ giải thoát Tam muội.” Vượt khỏi hoàn toàn Thức vô biên xứ, với suy tư “không có vật gì” chứng và trú Vô sở hữu xứ, nơi mọi luyến chấp vào thức hoàn toàn bị tận diệt bằng thiền định. Thứ bảy là “Phi tướng phi phi tướng xứ giải thoát Tam muội.” Vượt khỏi hoàn toàn Vô sở hữu xứ, chứng và trú Phi tướng phi phi tướng xứ. Nơi đây mọi luyến chấp vào hữu đối hoàn toàn bị đoạn tận bằng thiền định. Thứ tám là “Diệt thọ tướng định giải thoát” (Diệt tận định xứ giải thoát Tam muội). Vượt khỏi hoàn toàn Phi tướng phi phi tướng xứ, chứng và trú Diệt thọ tướng. Đây là giai đoạn hoàn toàn tịch diệt hay Niết Bàn.

Bên cạnh đó, trong tam giới còn có cửu địa, mỗi địa đều có kiến hoặc, tư hoặc, và tu hoặc. Trong mỗi vũ trụ có chín địa, trong mỗi địa lại có chín cách làm giảm nhẹ, từ đó vượt thắng chướng ngại; lại cũng có chín đạo vô gián và đi từ giai đoạn này đến giai đoạn khác trong tam giới để giải thoát bằng trí tuệ để vượt thoát phiền não trong mỗi giai đoạn. Theo Kinh Hoa Nghiêm, Phẩm 38, có mười pháp giải thoát của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp giải thoát này thời có thể ra làm Phật sự vô thượng, giáo hóa thành thực tất cả chúng sanh: phiền não giải thoát, tà kiến giải thoát, giải thoát những chấp thủ, uẩn, xứ, giới giải thoát, siêu nhị thừa giải thoát, vô sanh pháp nhãn giải thoát, nơi tất cả thế gian, tất cả cõi, tất cả chúng sanh, tất cả pháp, lìa chấp trước giải thoát, vô biên trụ giải thoát, phát khởi tất cả hạnh Bồ Tát nhập Phật vô phân biệt giải thoát, và ở trong một niệm đều có thể rõ biết tất cả tam thế giải thoát.

149. Dharms of Liberation

There are eight types of meditation for removing various attachments to forms and desires. The first type is “Possessing form, one sees forms.” Liberation when subjective desire arises, by examination of the object, or of all things and realization of their filthiness. In this stage, cultivators remove passions by meditation on the impurity of one’s own body. The second type is “Not perceiving material forms in oneself, one sees them outside.” Liberation when no subjective desire arises by still meditating or contemplating of the object or of all things. First contemplating on impurity of external objects, then on purity. The third type is “Thinking ‘It is pure’ one becomes intent on it, one enters.” Liberation by concentration on the pure to remove passions, or to realize a permanent state of freedom from all desires. The fourth type is “By completely transcending all perception of matter,” by the vanishing of the perception of sense-reactions and by non-attention to the perception of variety, thinking: “Space is infinite,” one enters and abides in the Sphere of Infinite Space, where all attachments to material objects have been completely extinguished by meditation on boundless consciousness. Liberation on realization of the Sphere of Infinity of Space, or

the immaterial. The fifth type is “By transcending the Sphere of Infinite Space,” thinking: “Consciousness is infinite,” one enters and abides in the Sphere of Infinite of Consciousness, where all attachments to void have been completely removed by meditation. Liberation in realization of infinite knowledge or the Sphere of Infinite Consciousness. The sixth type is “By transcending the Sphere of Infinite Consciousness,” thinking: “There is nothing,” one enters and abides in the Sphere of No-Thingness, where all attachments to consciousness have been completely removed by meditation. Liberation in realization of the Sphere of Nothingness, or nowhere-ness. The seventh type is “By transcending the Sphere of No-Thingness,” one reaches and abides in the Sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception (neither thought nor non-thought) where all attachments to non-existence have been completely extinguished by meditation. Liberation in the state of mind where there is neither thought nor absence of thought (the Sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception). The eighth type is “By transcending the Sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception,” one enters and abides in the Cessation or extinguishing all thoughts (perceptions) and feelings. Liberation by means of a state of mind in which there is final or total extinction, nirvana.

Besides, in there are also nine stages of the trailokya, each has its possible delusions and erroneous performances. In every universe there are nine realms, in every realm there are nine illusions in practice and nine ways of relief; hence the nine ways of overcoming hindrances; also there are nine interrupted ways of advance from one stage to another of the nine stages of the trailokya by the wisdom of overcoming delusion in each stage. According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of liberation of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can perform the supreme deeds of Buddhas and teach and develop and sentient beings: liberation from afflictions, liberation from false views, liberation from all grasping, liberation from mental and physical elements, liberation from transcending the two lesser vehicles of individual emancipation, liberation by accepting the nonorigination of things, liberation by freedom from attachment to all worlds, all lands, all beings, and all things, liberation in infinite abodes, liberation rising from the practices of Enlightening Beings into the stage of nondiscrimination of Buddhas, and liberation able to know all pasts, presents, and future in a single moment.

150. Tám Pháp Đưa Đến Sự Đoạn Tận

Theo Kinh Potaliya trong Trung Bộ Kinh, có tám pháp đưa đến sự đoạn tận. Thứ nhất là “y cứ không sát sanh, sát sanh cần phải từ bỏ”: Do duyên gì, lời nói như vậy được nói lên? Ở đây, này gia chủ, vị Thánh đệ tử suy nghĩ như sau: “Do như những kiết sử nào ta có thể sát sanh, ta đoạn tận, thành tựu sự từ bỏ các kiết sử ấy. Nếu ta sát sanh, không những ta tự trách mắng ta vì duyên sát sanh, mà các bậc có trí, sau khi tìm hiểu, cũng sẽ khiển trách ta vì duyên sát sanh, và sau khi thân hoại mạng chung, ác thú sẽ chờ đợi ta, vì duyên sát sanh. Thật là một kiết sử, thật là một triền cái, chính sự sát sanh này. Những lậu hoặc, phiền lao nhiệt não nào có thể khởi lên, do duyên sát sanh, đối với vị đã từ bỏ sát sanh, những lậu hoặc, phiền lao nhiệt não như vậy không còn nữa.” Y cứ không sát sanh, sát sanh cần phải từ bỏ,” do duyên như vậy, lời nói như vậy được nói lên. Thứ nhì là “y cứ không lấy của không cho, lấy của không cho cần phải từ bỏ.” Thứ ba là “y cứ nói lời chân thật, nói láo cần phải từ

bỏ.” Thứ tư là “y cứ không nói hai lưỡi, nói hai lưỡi cần phải từ bỏ.” Thứ năm là “y cứ không tham dục, tham dục cần phải từ bỏ.” Thứ sáu là “y cứ không hủy báng sân hận, hủy báng sân hận cần phải từ bỏ.” Thứ bảy là “y cứ không phẫn nã, phẫn nã cần phải từ bỏ.” Thứ tám là “y cứ không quá mạn, quá mạn cần phải từ bỏ.”

150. Eight Things That Lead to the Cutting off of Affairs

According to the Potaliya Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, there are eight things in the Noble One’s Discipline that lead to the cutting off of affairs. First, with the support of the non-killing of living beings, the killing of living beings is to be abandoned. So it was said. And with reference to what was this said? Here a noble disciple considers thus: ‘I am practicing the way to abandoning and cutting off of those fetters because of which I might kill living beings. If I were to kill living beings, I would blame myself for doing so; the wise, having investigated, would censure me for doing so; and on the dissolution of the body, after death, because of killing living beings an unhappy destination would be expected. But this killing of living beings is itself a fetter and a hindrance. And while taints, vexation, and fever might arise through the killing of living beings, there are no taints, vexation, and fever in one who abstains from killing living beings.’ So it is with reference to this that it was said: “With the support of the non-killing of living beings, the killing of living beings is to be abandoned.”

Second, with the support of taking only what is given, the taking of what is not given is to be abandoned. (the rest remains the same as above). Third, with the support of truthful speech, false speech is to be abandoned. (the rest remains the same as above). Fourth, with the support unmalicious speech, malicious speech is to be abandoned. (the rest remains the same as above). Fifth, with the support of refraining from rapacious greed, rapacious greed is to be abandoned. (the rest remains the same as above). Sixth, with the support of refraining from spiteful scolding, spiteful scolding is to be abandoned. (the rest remains the same as above). Seventh, with the support of refraining from angry despair, angry despair is to be abandoned. (the rest remains the same as above). Eighth, with the support of non-arrogance, arrogance is to be abandoned. (the rest remains the same as above).

151. Ngoại Cảnh

Nơi tâm vin vào đó mà chạy theo gọi là cảnh, như pháp là nơi ý thức vin vào gọi là pháp cảnh, sắc là nhãn thức vin vào đó gọi là sắc cảnh, thanh là nơi nhĩ thức vin vào gọi là thanh cảnh, vân vân. Ngoại cảnh giới là cảnh không phải do nội tâm hiện ra, mà từ bên ngoài đến. Cảnh là nơi tâm vin vào đó mà chạy theo gọi là cảnh, như pháp là nơi ý thức vin vào gọi là pháp cảnh, sắc là nhãn thức vin vào đó gọi là sắc cảnh, thanh là nơi nhĩ thức vin vào gọi là thanh cảnh, vân vân. Không bị ngoại cảnh chi phối, đó chính là có tu. Ngược lại, nếu bị ngoại cảnh chuyển, ấy là đọa lạc. Ngoại cảnh còn là điều kiện hay hoàn cảnh bên ngoài khiến cho người ta làm việc ác. Tất cả những trở ngại và bất toàn không do những điều kiện bên ngoài, mà là do tâm tạo. Nếu chúng ta không có sự tĩnh lặng nội tâm, không có thứ gì bên ngoài có thể mang lại hạnh phúc cho chúng ta. Các cảnh giới riêng biệt khác nhau, cũng là biệt cảnh tâm sở (tâm sở của những cảnh riêng biệt). Theo Duy Thức Học, biệt cảnh là những ý tưởng hay trạng thái tâm thức khởi lên khi tâm được hưởng về những đối tượng hay điều kiện khác

nhau. Theo Pháp Tướng Tông, biệt cảnh là những yếu tố của tâm sở bao gồm năm thứ: dục, thắng giải, niệm, định và huệ. Theo Lạt Ma Anarika Govinda, người Phật tử cũng như hành giả không tin rằng có thế giới bên ngoài hiện hữu độc lập, riêng biệt mà bản thân họ có thể len vào trong những mãnh lực của nó. Đối với họ, thế giới bên ngoài và bên trong nội tâm chỉ là hai mặt của cùng một khuôn vãi; trong đó những sợi chỉ của mọi động lực và biến cố của mọi hình thái của ý thức và đối tượng của nó cùng dệt thành một mạng lưới bất khả phân ly, mạng lưới của những tương quan vô tận và điều kiện hóa lẫn nhau.

Ngoại cảnh giới là cảnh không phải do nội tâm hiện ra, mà từ bên ngoài đến. Hoặc có hành giả thấy Phật, Bồ Tát hiện thân thuyết pháp, khuyến tấn khen ngợi. Hoặc có hành giả đang khi niệm Phật, thoát nhiên tâm khai, thấy ngay cõi Cực Lạc. Hoặc có hành giả đang tịnh niệm thấy chư thần tiên đến, chấp tay vi nhiễu xung quanh tỏ ý kính trọng, hoặc mời đi dạo chơi. Hoặc có hành giả thấy các vong đến cầu xin quy-y. Hoặc có hành giả khi mức tu cao, bị ngoại ma đến thử thách khuấy nhiễu. Trường hợp thấy Phật hay thấy hoa sen, có phải là cảnh ma chăng? Kỳ thật, nếu nhân quả phù hợp, thì quyết không phải là cảnh ma. Bởi tông Tịnh Độ thuộc về “Hữu Môn,” người niệm Phật khi mới phát tâm, từ nơi tướng có mà đi vào, cầu được thấy Thánh cảnh. Đến khi thấy hảo tướng, đó là do quả đến đáp nhân, nhân và quả hợp nhau, quyết không phải là cảnh ma. Trái lại, như Thiền tông, từ nơi “Không Môn” đi vào, khi phát tâm tu liền quét sạch tất cả tướng, cho đến tướng Phật tướng Pháp đều bị phá trừ. Bậc thiền sĩ không cầu thấy Phật hoặc hoa sen, mà tướng Phật và hoa sen hiện ra, đó là nhân quả không phù hợp. Quả không có nhân mà phát hiện, đó mới chính là cảnh ma. Cho nên người tu thiền luôn luôn đưa cao gươm huệ, ma đến giết ma, Phật đến giết Phật, đi vào cảnh chân không, chẳng dung nạp một tướng nào cả.

Theo Pháp Tướng Tông, đối tượng của thế giới bên ngoài in hình bóng vào tâm thức gồm có ba loại cảnh. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, thì thuyết về ba loại cảnh có thể là xuất xứ từ Na Lan Đà. Những bài kệ thông dụng của Pháp Tướng Tông lại hầu như có nguồn gốc từ Trung Hoa, như sau:

“Tâm cảnh bất tùy tâm.
Độc ảnh duy tùy kiến.
Đái chất thông tình bản.
Tánh chủng đẳng tùy ứng.”

Bài kệ này giải thích bằng cách nào mà ba loại cảnh liên hệ với nhiệm vụ chủ thể và bản chất nguyên bản ngoại tại. Bạn có thể điên đầu trong khi tìm hiểu vì sao Duy Thức Học lại có cái gọi là “thực thể nguyên bản.” Thực ra, đừng quên rằng mặc dù nó là thực thể ngoại tại, nó lại là cái biểu lộ ra ngoài từ nơi thức. Đệ bát A Lại Da thức tự nó không phải là thực thể cố định không thay đổi; nó luôn luôn biến chuyển từng sát na, và được huân tập hay ghi nhận ấn tượng bằng tri nhận và hành động, nó trở thành tập quán và hiệu quả trong sự biểu lộ ngoại tại. Nó giống như dòng nước chảy không bao giờ dừng lại ở một nơi nào trong hai thời hạn tiếp nối nhau. Và chỉ duy có dựa vào sự liên tục của dòng nước ta mới có thể nói về “dòng sông.” Hãy quan sát ba loại ngoại cảnh này. Thứ nhất là “Tánh Cảnh”. Tri nhận tức thời, nghĩa là đối tượng có bản chất nguyên bản và trình bày nó như là chính nó, cũng như năm đối tượng giác quan, sắc, thanh, hương, vị, xúc, được tri nhận như vậy. Tiền ngũ thức và đệ bát A Lại Da thức, tri nhận đối tượng theo cách này. Thứ nhì là “Đối Chất Cảnh”. Đối tượng có một bản chất nguyên bản nhưng lại không được tri nhận đúng y như vậy. Khi đệ thất Mạt Na Thức nhìn lại nhiệm vụ chủ thể của đệ bát A Lại Da Thức, nó xem thức này như

là ngã. Nhiệm vụ chủ thể của A Lại Da đệ bát thức có bản chất nguyên bản, nhưng nó không được đệ thất Mạt Na Thức nhìn thấy y như vậy, và chỉ được xem như là ngã, mà thực tại thì chỉ là ảo giác vì nó không phải là ngã. Thứ ba là “Độc Ảnh Cảnh”, hay là ảo giác. Hình bóng chỉ xuất hiện tự nơi tưởng tượng và không có hiện hữu thực sự. Lẽ dĩ nhiên, nó không có bản chất nguyên bản, như một bóng ma vốn không có hiện hữu. Chỉ có trung tâm giác quan thứ sáu hoạt động và tưởng tượng ra loại cảnh này.

Thiền giúp cho tâm không bị phiền toái bởi ngoại cảnh nữa. Một đối tượng vật thể có gây phiền toái hay không thường thường tùy thuộc vào trạng thái tâm hơn là vào chính đối tượng đó. Nếu chúng ta cho rằng nó là phiền toái, thì nó phiền toái. Nếu chúng ta không cho rằng nó phiền toái thì nó không phiền toái. Tất cả đều tùy thuộc vào trạng thái tâm. Thí dụ như đôi khi trong thiền quán chúng ta bị tiếng động quấy nhiễu. Nếu chúng ta nương theo và mắc kẹt vào chúng, chúng sẽ quấy rối thiền quán của chúng ta. Tuy nhiên, nếu chúng ta dứt bỏ chúng khỏi tâm của chúng ta ngay khi chúng vừa mới khởi lên, thì chúng sẽ không tạo sự quấy nhiễu. Nếu chúng ta luôn đòi hỏi một cái gì đó từ cuộc sống, thì chúng ta sẽ không bao giờ thỏa mãn. Nhưng nếu chúng ta chấp nhận cuộc đời là cái mà chúng ta đang là hay đang có, thì chúng ta sẽ luôn biết đủ. Có người tìm hạnh phúc trong vật chất; người khác lại cho rằng có thể có hạnh phúc mà không cần đến vật chất. Tại sao lại như vậy? Bởi vì hạnh phúc là một trạng thái của tâm, không thể đo được bằng số lượng tài sản. Nếu chúng ta biết đủ với những gì chúng ta đang là hay đang có, thì chúng ta sẽ luôn có hạnh phúc. Ngược lại nếu chúng ta không hài lòng với những gì chúng ta đang là hay đang có, thì bất hạnh luôn ngự trị trong ta. Tham dục không có đáy, vì dù đổ vào bao nhiêu thì tham dục vẫn luôn trống rỗng. Kinh Tứ Thập Nhị Chương dạy: “Một kẻ đầy tham dục dù sống trên trời cũng không thấy đủ; một người đã lìa tham dục dù phải ở dưới đất vẫn thấy hạnh phúc.”

151. External States or Objects

A prospect, region, territory, surroundings, views, circumstances, environment, area, field, sphere, environments and conditions, i.e. the sphere of mind, the sphere of form for the eye, of sound for the ear, etc. External realms are realms which are not created by the mind, but come from the outside. A prospect, region, territory, surroundings, views, circumstances, environment, area, field, sphere, environments and conditions, i.e. the sphere of mind, the sphere of form for the eye, of sound for the ear, etc. If you can remain unperturbed by external states, then you are currently cultivating. On the contrary, if you are turned by external states, then you will fall. External states are also external conditions or circumstances which stir or tempt one to do evil. Problems and dissatisfaction do not develop because of external conditions, but from our own mind. If we don't have internal peace, nothing from outside can bring us happiness. According to the Mind-Only theories, different realms mean the ideas, or mental states which arise according to the various objects or conditions toward which the mind is directed. According to the Fa-Hsiang School, this group of elements falls under the general category of “mental function” which has five elements: desire, verification, recollection, meditation, and wisdom. According to Lama Anarika Govinda, the Buddhist as well as a Zen practitioner does not believe in an independent or separate existing external world into those dynamic forces he could insert himself. The external world and his internal world are for him only two sides of the same fabric, in which

threads of all force and of all events, of all forms of consciousness and of their objects are woven into an inseparable net of endless, mutually conditioned relations.

External realms are realms which are not created by the mind, but come from the outside. For example, some practitioners might see Buddhas and Bodhisattvas appearing before them, preaching the Dharma, exhorting and praising them. Others, while reciting the Buddha's name, suddenly experience an awakening and immediately see the Land of Ultimate Bliss. Some practitioners, in the midst of their pure recitation, see deities and Immortals arrive, join hands and circumambulate them respectfully, or invite them for a leisurely stroll. Still other practitioners see "wandering souls of the dead" arrive, seeking to take refuge with them. Yet others, having reached a high level in their practice, have to endure challenges and harassment from external demons. In case of seeing the Buddhas and lotus blossoms is it not to see demonic apparitions? If cause and effect coincide, these are not "demonic realms." This is because the Pure Land method belongs to the Dharma Door of Existence; when Pure Land practitioners first develop the Bodhi Mind, they enter the Way through forms and marks and seek to view the celestial scenes of the Western Pure Land. When they actually witness these auspicious scenes, it is only a matter of effects corresponding to causes. If cause and effect are in accord, how can these be "demonic realms?" In the Zen School, on the other hand, the practitioner enters the Way through the Dharma Door of Emptiness. Right from the beginning of his cultivation, he wipes out all marks, even the marks of the Buddhas or the Dharma are destroyed. The Zen practitioner does not seek to view the Buddhas or the lotus blossoms, yet the marks of the Buddhas or the lotus blossoms appear to him. Therefore, cause and effect do not correspond. For something to appear without a corresponding cause is indeed the realm of the demons. Thus, the Zen practitioner always holds the sword of wisdom aloft. If the demons come, he kills the demons; if the Buddha comes, he kills the Buddha, to enter the realm of True Emptiness is not to tolerate a single mark.

According to the Dharmalakṣaṇa, the objects of the outer world (*visaya*), which throw shadows on the mind-face are of three kinds. The theory of three kinds of the object-domain may have originated from Nalanda, but the four-line memorial verse current in the school is probably of Chinese origin. It runs as follow:

"The object of nature does not follow the mind (subjective).

The subject may be good or evil, but the object is always neutral.

The mere shadow only follows the seeing (subjective).

The object is as the subject imagines.

The object with the original substance.

The character, seed, etc, are various as occasions require.

The object has an original substance, but the subject does not see it as it is."

This four-line verse explains how the three kinds of the object-domain are related to the subjective function and the outer original substance. One may be puzzled in understanding how an idealism can have the so-called original substance. We should not forget that though it is an outer substance it is after all a thing manifested out of ideation. The eighth, the *Alaya-consciousness* itself, is not an unchangeable fixed substance (*dravya*), but is itself ever changing instantaneously (*ksanika*) and repeatedly; and, being 'perfumed' or having impressions made upon it by cognition and action, it becomes habituated and efficient in manifestation. It is like a current of water which never stops at one place for two consecutive

moments. It is only with reference to the continuity of the stream that we can speak of a river. Let examine these three kinds of object-domain. First, object domain of nature or immediate perception: The object that has the original substance and presents it as it is, just as the five objects of the sense, form, sound, smell, taste and touch, are perceived as they are. The first five sense-consciousnesses and the eighth, the store-consciousness, perceive the object in this way. Second, object-domain with the original substance: The object has an original substance and yet is not perceived as it is. When the seventh, the thought-center, looks at the subjective function of the eighth, the store-center, it considers that it is self or ego. The subjective function of the eighth, the store-center, has its original substance or entity, but it is not seen as it is by the seventh consciousness and is regarded to be self or an abiding ego, which is in reality an illusion since it is not self at all. Third, object-domain of mere shadow or illusion: The shadow-image appears simply from one's own imagination and has no real existence. Of course, it has no original substance as a ghost which does not exist at all. Only the six sense-center, functions on it and imagines it to be.

Meditation helps our mental intelligence or spirit of mind be no longer troublesome with external things. Whether something objective is troublesome or not often depends on the state of mind rather than the object itself. If we think that it is trouble, then it is trouble. If we do not think that it is trouble, then it is not trouble. Everything depends on the mind. For example, sometimes during meditation we are interrupted by outside noises. If we dwell on them and cling to them, they will disturb our meditation, but if we dismiss them from our minds as soon as they arise, then they will not cause a disturbance. If we are always demanding something out of our life, then we will never be content. But if we accept life as it is, then we know contentment. Some people seek happiness through material things; other people can be happy without many material things. Why? Because happiness is also a state of mind, not a quantitative measure of possessions. If we are satisfied with what we are and have now, then we are happy. But if we are not satisfied with what we are and have now, that is where unhappiness dwells. The desire is bottomless, because no matter how much is put into it, it can never be filled up, it always remains empty. The Sutra in Forty Two Chapters taught: "Though a person filled with desires dwells in heaven, still that is not enough for him; though a person who has ended desire dwells on the ground, still he is happy."

152. Nội Cảnh

Nội cảnh giới cũng gọi là tự tâm cảnh giới, vì cảnh giới này không phải từ bên ngoài vào, mà chính do nơi công dụng trong tâm phát hiện. Những người không hiểu rõ lý "Vạn pháp duy tâm" cho rằng tất cả cảnh giới đều từ bên ngoài đến, là lối nhận định sai lầm. Bởi khi hành giả dụng công đến mức tương ứng, dứt tuyệt ngoại duyên, thì chủng tử của các pháp tiềm tàng trong tạng thức liền phát ra hiện hạnh. Với người niệm Phật trì chú, thì công năng của Phật hiệu và mật cú đi sâu vào nội tâm, tất gặp sự phản ứng của hạt giống thiện ác trong tạng thức, cảnh giới phát hiện rất là phức tạp. Các cảnh ấy thường hiện ra trong giấc mơ, hoặc ngay trong khi tỉnh thức lúc đang dụng công niệm Phật. Nhà Phật gọi trạng thái này là "A Lại Da Biến Tướng." Trong giấc mơ, nếu do chủng tử ác phát hiện, hành giả hoặc thấy các loài sâu trong mình bò ra, hoặc thấy nơi thân có loại nhiều chân giống như bò cạp, rết,

mỗi đêm mình gở ra năm bảy con; hoặc thấy các loài thú ma quái, cảnh tượng rất nhiều không tả xiết được! Đại khái người nhiều nghiệp tham nhiễm, bỗ xén, hiểm độc, thường thấy tướng nam nữ, rắn rết, hoặc dị loại sắc trắng. Người nhiều nghiệp sân hận, thường thấy cạp beo, hoặc dị loại sắc đỏ. Người nhiều nghiệp si mê, thường thấy loài súc vật, sò ốc, hoặc dị loại sắc đen. Tuy nhiên, đây chỉ là ước lược, không phải tất cả đều như thế. Nếu do chủng tử lành phát hiện, hành giả thấy cây cao hoa lạ, thảng cảnh tươi tốt trang nghiêm, mảnh lười châu ngọc; hoặc thấy mình ăn các thứ thơm ngon, mặc đồ trân phục, ở cung điện báu, hay nhẹ nhàng bay lướt trên hư không. Tóm lại, trong tâm của chúng sanh có đủ chủng tử mười pháp giới; chủng tử lành hiện thì thấy cảnh Phật, Bồ Tát, Nhơn, Thiên; chủng tử ác hiện thì thấy cảnh tam đồ tội khổ. Như người kiếp trước có tu theo ngoại đạo, thường thấy mình phóng ra luồng điện, hoặc xuất hồn đi dạo chơi, tiếp xúc với các phần âm nói về chuyện thanh suy, quốc sự. Hoặc có khi tâm thanh tịnh, trong giấc mơ thấy rõ việc xảy ra đôi ba ngày sau, hay năm bảy tháng sẽ đến. Đại khái người đời trước có tu, khi niệm Phật liền thấy cảnh giới lành. Còn kẻ nghiệp nhiều kém phước đức, khi mới niệm Phật thường thấy cảnh giới dữ; trì niệm lâu ngày ác tướng mới tiêu tan, lần lượt sẽ thấy điềm tốt lành. Về cảnh trong khi thức, nếu hành giả dụng công đến mức thuần thực, có lúc vọng tình thoát nhiên tạm ngưng, thân ý tự tại. Có lúc niệm Phật đến bốn năm giờ, nhưng tự thấy thời gian rất ngắn như khoảng chừng đôi ba phút. Có lúc đang trì niệm, các tướng tốt lạ hiện ra. Có lúc vô ý, tinh thần bỗng nhiên được đại khoái lạc. Có lúc một động một tịnh, thấy tất cả tâm và cảnh đều không. Có lúc một phen thấy nghe, liền cảm ngộ lý khổ, không, vô thường, vô ngã, dứt tuyệt tướng ta và người. Những tướng trạng như thế nhiều không thể tả xiết! Những cảnh tượng như thế gọi là nội cảnh giới hay tự tâm cảnh giới, do một niệm khinh an hiện ra, hoặc do chủng tử lành của công đức niệm Phật trì chú biến hiện. Những cảnh này thoát hiện liền mất, hành giả không nên chấp cho là thật có rồi để tâm lưu luyến. Nếu sanh niệm luyến tiếc, nghĩ rằng cảnh giới ấy sao mà nhẹ nhàng an vui, sao mà trang nghiêm tốt đẹp, rồi mơ tưởng khó quên, mong cho lần sau lại được thấy nữa, đó là điểm sai lầm rất lớn. Cổ nhân đã chỉ trích tâm niệm này là “gãi trước chờ ngứa.” Bởi những cảnh tượng ấy do sự dụng công đắc lực tạm hiện mà thôi, chớ không có thật. Nên biết khi người tu dụng công đến trình độ nào tự nhiên cảnh giới ấy sẽ hiện ra. Ví như người lữ hành mỗi khi đi qua một đoạn đường, tất lại có một đoạn cảnh vật sai khác hiển lộ. Nếu như kẻ lữ hành chưa đến nhà, mà tham luyến cảnh bên đường không chịu rời bước, tất có sự trở ngại đến cuộc hành trình, và bị bơ vơ giữa đường chẳng biết chừng nào mới về đến nhà an nghỉ. Người tu cũng như thế, nếu tham luyến cảnh giới tạm, thì không làm sao chứng được cảnh giới thật. Thảng như mơ tưởng đến độ cuồng vọng, tất sẽ bị ma phá, làm hư hại cả một đời tu. Kinh Kim Cang nói: “Phàm có những tướng đều là hư vọng; nếu thấy các tướng chẳng phải tướng, tức thấy Như Lai.” (phàm sở hữu tướng giai thị hư vọng; nhược kiến chư tướng phi tướng, tức kiến Như Lai). “Có những tướng” không phải “những tướng có” thuộc về pháp hữu vi sanh diệt, bởi các tướng ấy chẳng tự bảo rằng mình có hay không, thật hay giả, chỉ do kẻ chưa ngộ đạo lý động niệm phân biệt, chấp cho là có, không, thật, giả, nên mới thành ra hư vọng. Đến như bậc tham thiền khi nhập định, thấy định cảnh mệnh mang rỗng không trong suốt, tự tại an nhàn, rồi sanh niệm ưa thích; hay khi tỏ ngộ được một đạo lý cao siêu, rồi vui mừng chấp giữ lấy, cũng đều thuộc về “có tướng.” Và đã “có tướng” tức là có hư vọng. “Thấy các tướng” là thấy những tướng lành, dữ, đẹp, xấu, dở, sạch, có, không, Phật, chúng sanh, cho đến cảnh âm ấm, sáu trần, vân vân, “chẳng phải tướng,” nghĩa là thấy mà đừng chấp trước cũng đừng phủ nhận, cứ để cho nó tự nhiên.

Tại sao không nên phủ nhận? Bởi các tướng tuy hư huyền, nhưng cũng chẳng phải là không; ví như bóng trăng đáy nước, tuy không phải thật có, nhưng chẳng phải không có tướng hư huyền của bóng trăng. Cho nên trong khi tu, nếu thấy các tướng hiện, đừng lưu ý, cứ tiếp tục dụng công; ví như người lữ hành, tuy thấy cảnh bên đường, nhưng vẫn tiến bước để mau về đến nhà. “Tức thấy Như Lai” là thấy bản tánh Phật, hay thấy được đạo vậy.

Tóm lại, từ các tướng đã kể trên, cho đến sự nhứt tâm, lý nhứt tâm, đều là nội cảnh giới. Cảnh giới này có hai phương diện là Tướng Tự và Phần Chứng. Cảnh tướng tự là tạm thấy rồi liền mất. Cảnh phần chứng là một khi được tất được vĩnh viễn, vì đã chứng ngộ được một phần chân như. Không luận nội cảnh hay ngoại cảnh, nếu là tướng tự đều không phải là chân cảnh giới, mà gọi là thấu tiêu tức, nghĩa là không thấu được một phần tin tức của chân tâm. Người thật phát lòng cầu giải thoát, chớ nên đem tướng thấu tiêu tức nhận làm chân cảnh giới. Thấu tiêu tức ví như cảnh trời âm u râm tối, hốt nhiên có trận gió thổi làm mây đen tạm tan, hé ra một chút ánh thái dương, kể đó mây đen lại che khuất. Lại như người xưa cọ cây lấy lửa, trước khi lửa bật lên, tất có tướng khói phát hiện. Chân cảnh giới ví như ánh thái dương sáng suốt giữa trời trong tạnh, và như lúc cọ cây đã lấy được lửa. Tuy nhiên, cũng đừng xem thường thấu tiêu tức, vì có được tướng này, mới chứng minh xác thực có chân cảnh giới. Nên từ đó gia công tinh tấn, thì chân cảnh giới mới không xa.

152. Internal Realms

Internal realms are also called “realms of the Self-Mind” because they do not come from outside, but develop from the mind. Those who do not clearly understand the truth that “the ten thousand dharmas are created by the mind,” think that all realms come from the outside. This is wrong. When the practitioner reaches the stage of mutual interpenetration of mind and realms, completely severing external conditions, the seeds of latent dharmas in the Alaya consciousness suddenly manifest themselves. For the Buddha Recitation or mantra-chanting practitioner, the power of the Buddha’s name or the mantra penetrates deep into the mind, eliciting a reaction from the wholesome or evil seeds in the Alaya consciousness. The realms that result are very complex and usually appear in dreams, or even when the practitioner is awake and striving to recite the Buddha’s name. In Buddhism, this condition is called “Changing manifestations of the Alaya consciousness.” In the dreaming scenes, if the events or scenes result from evil seeds, the practitioner may see various species of worms crawling out of his body, or witness himself, night after night, removing from his body six or seven loathsome creatures with many limbs, such as scorpions or centipedes. Or else, he may see various species of wild animals and or spirits or ghosts. Such realms are innumerable and cannot all be described. In general, individuals greatly afflicted with greed, who are miserly and wicked, usually see marks of men and women, snakes and serpents and odd species with white features and forms. Those harboring a great deal of anger and resentment usually see tigers and leopards or strange species with red forms and features. Those who are heavily deluded usually see domestic animals, clams, oysters, snails or different species with black forms and features. The above, however, is merely indicative; it does not mean that everything will be exactly as described. If the scenes in his dream come from good wholesome seeds, the practitioner sees tall trees and exotic flowers, beautiful scenery, bright adorned with nets of pearls. Or else, he sees himself eating succulent, fragrant food, wearing

ethereal garments, dwelling in palaces of diamonds and other precious substances, or flying high in open space. Thus, in summary, all the seeds of the ten Dharma Realms are found in the minds of sentient beings. If wholesome seeds manifest themselves, practitioners view the realms of Buddhas, Bodhisattvas, human, and celestial beings; if evil karma is manifested, they witness scenes from the wretched three Evil Paths. If the cultivator has followed externalist ways in past lives, he usually sees his body emitting electric waves, or his soul leaving the body to roam, meeting demons, ghosts and the like, to discuss politics and the rise and fall of countries and empires. On the other hand, when the practitioner's mind is pure, he will know in his dreams about events that will occur three or four days, or seven or eight months, hence. In general, those who have cultivated in previous lives will immediately see auspicious realms when reciting the Buddha's name. Those with heavy karma, lacking merit and virtue, will usually see evil realms when they begin Buddha Recitation. In time, these evil omens will disappear and gradually be replaced with auspicious omens. If the practitioner's efforts have reached a high level, there are times during his walking hours when all deluded feelings suddenly cease for a while, body and mind being at ease and free. At other times, the practitioner may recite for four or five hours but feel that the time was very short, perhaps two or three minutes. Or else, at times during recitation, wholesome omens will appear. At other times, unconsciously, his mind experiences great contentment and bliss. Sometimes, he realizes for a split second that mind and realm are both empty. At other times, just by hearing or seeing something once, he becomes awakened to the truth of suffering, emptiness, impermanence and No-Self, completely severing the marks of self and others. These occurrences are too numerous to be fully described! Visionary scenes such as the above, called "internal realms" or "realms of the Self-Mind," have their origin in a thought of peace and stillness, or are caused by wholesome seeds generated by Buddha or Mantra Recitation. They appear suddenly and are lost immediately. The practitioner should not be attached to them, thinking that they are real, nor should he remember them fondly. It is an extreme mistake to develop nostalgia for them, thinking how ethereal, calm and peaceful, beautiful and well-adorned they were, they day-dream about them, unable to forget them, longing for their reappearance. The ancients have criticized such thoughts as "scratching in advance and waiting for the itch." This is because these scenes have their origin in diligent exertion and appear temporarily. They have no true existence. We should realize that when the practitioner exerts a certain level of efforts, the scenes and features particular to that level will appear naturally. Take the example of a traveller who views different scenery as he passes along various stretches of the road. If he has not reached home, yet develops such an attachment and fondness for a particular scene along the road that he refuses to proceed, his travel will be impeded. He will then be helplessly lost in the midst of his journey, not knowing when he will finally return home to rest. The practitioner is like that traveller; if he becomes attached to and fond of temporary realms and scenes, he will never attain the true realms. Were he to dream of them to the point of insanity, he would be destroyed by demons and waste an entire lifetime of practice! The Diamond Sutra states: "Everything in this world that has marks is illusory; to see marks as not marks is to see the Tathagata." Everything that has marks refers here to compounded, conditioned dharmas. Those marks cannot be said either to exist or not to exist, or to be true or false. Delusion arises precisely because unenlightened sentient beings discriminate, become attached and think that these marks exist or do not exist

are real or are false. Even the fondness which some Zen practitioners develop for samadhi, upon entering concentration and experiencing this immense, empty, still, transparent, peaceful and free realm, falls into the category of “having marks.” The same is true when these practitioners, once awakened to a certain lofty, transcendental principle, joyfully grasp at it. Once there are marks, there is delusion. “To see marks” means to see such marks as auspicious or evil, good or bad, dirty or clean, existent or non-existent, Buddha or sentient beings, even the realms of the Five Skandas or the Six Dusts, etc. “As not marks” means seeing but neither becoming attached to nor rejecting them, just letting everything be. Why should we not reject them? It is because marks, while illusory, are not non-existent. This is not unlike the reflection of the moon in the water. Although the reflected moon is not real, this does not mean that there is no illusory mark of moonlight. Therefore, if we see marks appear while we are cultivating, we should disregard them and redouble our efforts, just like the traveller, who views varied scenery en route but must push forward to reach home quickly. “To see the Tathagata” is to see the original Buddha Nature, to see the Way.

In summary, all states of mind, from those described above to the state of one-pointedness of mind, belong to the category of “internal realms.” These realms have two aspects: “Attainment-like” and “Partial attainment.” “Attainment-like” realms appear temporarily and disappear immediately. “Partial attainment” realms are those that once achieved, we have forever, because we have actually attained a part of True Thusness. Regardless of whether it is internal or external, if it is “attainment-like” it is not a True Realm; it is merely a full understanding of some of the manifestations of the True Mind. Practitioners who truly seek liberation should not confuse these aspects, taking attainment-like marks for the True Realm. Attainment-like marks are like a dark, leaden sky which suddenly clears, thanks to the winds which temporarily push away the dark clouds, letting a few rays of sunlight through before the sky becomes overcast again. They also resemble the “mark” of smoke just before the fire, that people used to get when they rubbed two pieces of wood together. The True Realm can be likened to the bright sunlight in a clear and calm sky. It is like rubbing pieces of wood together and already having fire. However, we should not underestimate attainment-like marks, as they demonstrate the genuine existence of the True Realm. If, from that level, we diligently redouble our efforts, the True Realm is not that far away after all.

153. Vô Thức

“Vô thức” dùng ám chỉ một tâm trạng mà trong ấy con người không nhận thức được những kinh nghiệm nội tâm của mình; nếu người ấy hoàn toàn không nhận thức được tất cả những kinh nghiệm, kể cả những kinh nghiệm cảm quan, người ấy thiệt giống như một con người vô thức. Nói rằng con người ý thức được những tình cảm nào đó, vân vân, có nghĩa là người ấy ý thức được xét về những tình cảm này; nói rằng những tình cảm nào đó là vô thức có nghĩa là người ấy không ý thức được xét về những nội dung này. Chúng ta phải nhớ rằng “vô thức” không ám chỉ sự khiếm diện của bất cứ một xung lực, tình cảm, dục vọng, hay sợ hãi nào, vân vân, mà chỉ ám chỉ sự không nhận thức được những xung lực này. Khác hẳn với cách sử dụng ý thức và vô thức theo ý nghĩa tác dụng mà chúng ta vừa diễn tả là một cách sử

dụng khác trong đó chúng ta ám chỉ những địa điểm nào đó trong con người và những quan hệ với những địa điểm này. Đây thường là trường hợp nếu chữ “cái ý thức” và “cái vô thức” được sử dụng. Ở đây “cái ý thức” là một thành phần của cá tính, với những nội dung đặc biệt, và “cái vô thức” là một thành phần khác của cá tính, với những nội dung đặc biệt khác.

Vô thức theo ý nghĩa của nhà Thiền, không nghi ngờ gì cả, nó là thứ huyền nhiệm, cái vô trí, và chính vì thế mà nó có tính không khoa học hay trước thời có khoa học. Nhưng như thế không có nghĩa là nó vượt ra ngoài tầm ý thức của chúng ta và là một cái gì chẳng có liên hệ đến chúng ta. Thật ra, trái lại, nó là cái thân thiết nhất đối với chúng ta, và chính vì cái thân thiết này mà chúng ta khó nắm bắt được nó, cũng như mắt không tự thấy được mắt. Do đó để ý thức được cái vô thức đòi hỏi một sự tu tập đặc biệt về ý thức. Nói theo bệnh căn học, thì ý thức được đánh thức khỏi vô thức một thời gian nào đó ở trong vòng tiến hóa. Thiên nhiên tiến triển mà không tự ý thức, và con người hữu thức phát sinh từ nó. Ý thức là một cái nhảy, nhưng cái nhảy không thể có nghĩa là một sự phân ly trong ý nghĩa vật lý của nó. Vì ý thức luôn cộng thông và bất đoạn với vô thức. Thật vậy, không có vô thức, ý thức không tác động được; nó mất hẳn cái nền tảng tác động. Đó là lý do tại sao Thiền tuyên bố rằng Đạo là “cái tâm bình thường.” Với chữ Đạo dĩ nhiên Thiền ngụ ý vô thức, tác động thường trực trong ý thức của chúng ta. Chẳng hạn như khi đói thì ăn, khi mệt thì nghỉ ngơi, khi buồn ngủ thì ngủ, vân vân. Tuy nhiên, nếu đây là cái vô thức mà Thiền nói đến như một thứ huyền nhiệm và giá trị nhất trong đời sống con người như là động lực chuyển hóa, chúng ta không thể nào không hoài nghi. Tất cả những hành động vô thức kia từ lâu vẫn bị phóng vào phạm vi bản năng phản xạ của ý thức phù hợp với nguyên tắc của sự điều hòa về tinh thần.

153. The Unconscious

Unconscious refers to a state of mind in which the person is not aware of his inner experiences; if he were totally unaware of all experiences, including sensory ones, he would be precisely like a person who is unconscious. Saying that the person is conscious of certain affects, etc., means he is conscious as far as these affects are concerned; saying that certain affects are unconscious means that he is unconscious as far as these contents are concerned. We must remember that “unconscious” does not refer to the absence of any impulse, feeling, desire, fear, etc., but only to the absence of awareness of these impulses. Quite different from the use of conscious and unconscious in the functional sense just described is another use in which one refers to certain localities in the person and to certain contents connected with these localities. This is usually the case if the word “the conscious” and “the unconscious” are used. Here “the conscious” is one part of the personality, with specific contents, and “the unconscious” is another part of the personality, with other specific contents.

The unconscious in its Zen sense is, no doubt, the mysterious, the unknown, and for that reason unscientific or ante-scientific. But this does not mean that it is beyond the reach of our consciousness and something we have nothing to do with. In fact it is, on the contrary, the most intimate thing to us, and it is just because of this intimacy that it is difficult to take hold of, in the same way as the eye cannot see itself. To become, therefore, conscious of the unconscious requires a special training the part of consciousness. Etiologically speaking, consciousness was awakened from the unconscious sometime in the course of evolution. Nature works its way unconscious of itself, and the conscious man comes out of it.

Consciousness is a leap, but the leap cannot mean a disconnection in its physical sense. For consciousness is in constant, uninterrupted communion with the unconscious. Indeed, without the later the former could not function; it would lose its basis of operation. This is the reason why Zen declares that the Tao is “One’s everyday mind.” By Tao, Zen of course means the unconscious, which works all the time in our consciousness. For example, when hungry, one eats; when tired, one takes a rest; when sleepy, one sleeps, etc. However, if this is the unconscious that Zen talks about as something highly mysterious and of the greatest value in human life as the transforming agent, we cannot help doubting it. All those “unconscious” deeds have long been relegated to our instinctive reflexive domain of consciousness in accordance with the principle of mental moderation.

154. Phân Biệt Ma Cảnh

Theo Thiền Tông, có năm trường hợp phân biệt ma cảnh hay thật cảnh. Thứ nhất, các trường hợp thấy cảnh nhân quả không phù hợp, quán tưởng cái này lại thấy cái kia, hy vọng cảnh giới này lại thấy cảnh giới khác; hoặc giả cảnh hiện ra không giống như đã được diễn tả trong kinh, tất cả đều là ma cảnh. Thứ nhì, chư Phật và chư Bồ Tát đều có tâm từ bi thanh tịnh, nên dù quý Ngài có hiện tướng quỷ thần chúng ta vẫn cảm thấy an nhiên tự tại. Ngược lại, bản chất của ma quỷ là dữ tợn hung ác, nên dù chúng có hiện ra tướng Phật, Bồ Tát hay những người hiền lương đạo đức, chúng ta vẫn cảm thấy xao động nóng nảy không yên. Thứ ba, ánh sáng của Phật làm ta cảm thấy êm dịu mát mẻ, không có bóng, không chói mắt. Ánh sáng của ma, ngược lại, làm cho ta chói mắt, bức rức không yên, và có bóng như trong kinh Lăng Già đã nói. Thứ tư, lời thuyết giảng của chư Phật và chư Bồ Tát hợp với kinh điển và thuận theo chân lý. Lời của ma thì trái với lẽ phải và không đúng với lý kinh Phật dạy trong các kinh điển. Thứ năm, khi thắng tướng hiện ra, muốn thử nghiệm, hành giả chỉ nhứt tâm tụng Bát Nhã tâm kinh, hay nhiếp tâm trì chú, niệm Phật. Nếu là Thánh cảnh thì khi càng niệm, cảnh càng hiện rõ. Nếu là ma cảnh, khi càng tụng cảnh càng mờ đi rồi biến mất, bởi tà không bao giờ lấn được chánh. Tuy nhiên, hành giả thiền đã tiến tới một mức độ cao thì phải dẹp bỏ tất cả những hiện cảnh, dù Phật, Bồ Tát hay ma.

Trong khi đó, theo Hòa Thượng Thích Thiền Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, có năm trường hợp ma cảnh. Hành giả niệm Phật có khi thấy các tướng song lại là ma cảnh; điều này là do nhân quả không tương ứng. Chẳng hạn như người đang quán tưởng Phật, đột nhiên thấy tướng mỹ nữ. Người tinh tấn niệm Phật mong thấy thắng cảnh ở Tây Phương, song chợt thấy một vùng nhà cửa ô tạp, nam nữ cùng các loài súc vật đi qua đi lại lẫn xăn. Người mong thấy sen báu, nhưng bỗng thấy một cỗ xe nhỏ. Do nhân quả không hợp nhau như thế, nên biết là cảnh ma. Có năm trường hợp; tuy nhiên, phải lấy tất cả năm điều kiện này để xét nghiệm, chớ không thể chỉ lấy một hay hai điều. Vì có những thiên ma hoặc thần tiên theo ngoại phái, muốn dắt dẫn ta hưởng về đường lối của họ, nên giả hiện tướng chư Phật chư Bồ Tát để thuyết pháp. Tuy môn của họ không phải là con đường cứu cánh giải thoát, song họ có nghiệp lành, hoặc sức thiền định khá cao, nên hào quang phát ra cũng làm cho ta được mát mẻ êm dịu. Lại lối thuyết pháp của họ đôi khi cũng khuyên làm lành lánh dữ, giữ giới, ăn chay, niệm Phật, song có vài điểm sai khác không hợp với kinh Phật, phải nhận định kỹ và phải hiểu rõ giáo lý mới biết được. Chẳng hạn như họ cũng khuyên ăn chay niệm Phật,

nhưng lại dạy phải vận hành câu niệm Phật khắp châu thân gọi là ‘Chuyển Pháp Luân’ để khai mạch Nhâm, Đốc, và mở Nê Hoàn Cung. Đây là lối thuyết pháp của hàng ma ngoại đạo. Hoặc có loài ma hiện ra tướng Tăng bảo: “Phật đồng Phật xi măng không độ được nước, vì xuống nước phải chìm; Phật tượng Phật gỗ không độ được lửa, vì gặp lửa phải bị cháy; chỉ có Phật tâm mới không bị vật chi làm hoại. Tu được Phật Tâm thanh tịnh thì không cần phải tu thân khẩu nữa; cho nên dù ăn thịt uống rượu, có vợ con cũng vô hại. Lối tu thân và khẩu như giữ giới ăn chay, tụng kinh, trì chú, niệm Phật, là những cách khổ hạnh bó buộc vô ích.” Đây là lối thuyết pháp của hạnh tinh mị lâu năm, hoặc loài ma ái dục. Có những hạng ma ngoại đạo công năng tu khá cao, có thể dùng sức thiên định gia bị, khiến cho hành giả thân tâm được an định trong vòng bảy ngày, hoặc hai mươi một ngày. Nhưng lối thuyết pháp của họ không siêu thoát, kết cuộc chỉ trong vòng ngã chấp. Cổ đức bảo: “Thấy ma không ma, ma liền tự hoại; thấy quái không quái, quái liền tự bại.” Câu này có nghĩa là nếu thấy ma mà lòng không xao động sợ hãi, giữ chánh niệm được vững vàng, hoặc chí tâm niệm, loài ma quái ấy không làm chi được, sẽ tự bỏ đi. Chẳng những khi thấy ma quái phải như thế, mà dù cho lúc tu hành được một phần kết quả, hay thấy tướng tốt, cũng đừng nên quá bi cảm, kinh ngạc hoặc vui mừng. Ví như ta có hạt kim cương làm rớt dưới đáy hồ, vì nước đục nên dò kiếm mãi vẫn mất tích. Nay nước lắng trong lại tìm thấy được, hạt kim cương ấy nguyên là của đã có, việc chi đến đổi phải kinh ngạc, vui mừng? Người tu nếu tâm không bình tĩnh, quá bi thương, tất bị loài bi ma ám nhập làm cho thương tiếc mãi chẳng thôi. Nhưng nếu quá vui mừng, cũng bị loài ma hoan hỷ ám nhập, làm cho cười mãi như điên cuồng. Lại hành giả niệm Phật tuy cũng mong được thấy Thánh cảnh, nhưng đừng quá mơ tưởng ước ao, bởi niệm tức là đã cầu rồi. Nên giữ tâm trạng điềm tĩnh “cầu mà không cầu, không cầu mà cầu,” mới không bị sự mong cầu làm xao động. Cứ chí tâm niệm Phật, lâu ngày niệm lực thanh tịnh, đạo cảm ứng giao thông, tất thấy được Thánh cảnh. Nếu mãi để lòng mong ước, đó tức là vọng tưởng, ma sẽ thừa cơ len lõi vào để phá hoại. Đây là năm trường hợp. Thứ nhất, các cảnh nhân quả không phù hợp, quán tướng này song thấy tướng khác, cầu cảnh nọ mà lại hiện cảnh kia, như trên vừa nói. Và lại, cảnh hiện ra không giống như trong kinh điển tả, đều là cảnh ma. Thứ nhì, chư Phật chư Bồ Tát tâm từ bi trong sạch, cho nên dù các ngài có hiện tướng quỷ thần đến thử thách, ta vẫn cảm thấy an nhiên thanh tịnh. Trái lại, bản nghiệp các loài ma là phiền não hiểm ác, nên dù hiện tướng Phật đến khuyên dạy, ta tự cảm thấy xao động nóng nảy không yên. Thứ ba, ánh sáng của Phật làm cho ta cảm thấy êm dịu mát mẻ, lại không có bóng, không chói mắt. Ánh sáng của ma làm cho ta chói xót đôi mắt, bức rức không yên, và có bóng. Như trong Kinh Lăng Già đã diễn tả. Thứ tư, lời thuyết pháp của chư Phật chư Bồ Tát hợp với kinh điển, thuận theo chân lý. Lời của ma trái lẽ phải, không đúng với kinh Phật đã chỉ dạy. Thứ năm, khi tướng tốt hiện ra, muốn khảo nghiệm, hành giả chỉ chánh ý tụng Bát Nhã Tâm Kinh, hoặc nhiếp tâm trì chú niệm Phật. Nếu là Thánh cảnh, càng niệm lại càng rõ ràng, vì vàng thật không sợ lửa. Nếu là ma cảnh, trì niệm một hồi nó liền ẩn mất, bởi tà không thể lẩn chánh.

154. Distinguishing of Demonic Realms

According to the Zen School, there are five circumstances. First, circumstances where cause and effect do not correspond, such as visualizing one mark and see another, or hoping to see one realm but see another, as well as scenes and realms that do not resemble to those

described in the sutras are all demonic realms. Second, Buddhas and Bodhisattvas have pure compassion; therefore, if they take the appearance of demons to test us, we should still feel calm, at peace and pure. Demons on the contrary, are inherently evil and wicked; thus even when they take the appearance of Buddhas and Bodhisattvas or of any good and moral people, we still feel agitated, angry and uneasy. Third, The Buddha's light always makes us feel calm and refreshed; it has neither shadow nor a blinding effect on the eye. The light of demons, on the other hand, affects our eyes and makes us feel agitated rather than calm and peaceful; it also has shadows as described in the Lankavatara Sutra. Fourth, the teachings of the Buddhas and Bodhisattvas are in accord with the sutras and the truth. The teachings of the demons are contrary to the truth and not in line with the teaching in sutras. Fifth, when an auspicious mark appears, the practitioner who wishes to test it, needs only concentrate on reciting the Heart Sutra with a pure mind, or reciting a mantra or Buddha's name with one-pointedness of mind. If the mark is really auspicious, the more the practitioner recites, the clearer it becomes. If the mark belongs to the demonic realm, it will gradually disappear because evil can never infringe upon the truth and the auspicious. However, an advanced meditator should always remember that during meditation, you must eliminate whatever appear, Buddhas, Bodhisattvas or demons.

Meanwhile, according to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Pure Land Buddhism in Theory and Practice*, there are five demonic circumstances. Sometimes the Buddha Recitation practitioner sees marks and forms which could actually be demonic realms. These are instances where cause and effect do not correspond. For example, while visualizing the physical features of Amitabha Buddha, a practitioner may suddenly see the features of a beautiful woman. Another cultivator, diligently reciting the Buddha's name in the hope of seeing auspicious scenes of the Pure Land, may unexpectedly see a slum area, with men, women and domestic animals running back and forth in all directions. Yet another practitioner, hoping to see precious lotus blossoms in the Pure Land, suddenly sees a small cart instead. These are demonic realms, as cause and effect do not correspond. There are five criteria that can help us determine which events are real and which belong to the demonic realms. We should judge events by all five circumstances, not just one or two. This is because there are many celestial demons, externalist deities and Immortals who want to lead us their way and therefore falsely take the appearance of Buddhas and Bodhisattvas preaching the Dharma. Although their cultivation is not the ultimate way leading to liberation, they may have good karma or fairly high level of samadhi. Thus, their light can also make us feel refreshed and peaceful. Moreover, their teachings at times also encourage the performance of good deeds, keeping the precepts, vegetarianism and Buddha Recitation. However, they diverge from the Buddhist sutras on certain crucial points, such as the need to escape Birth and Death. Only by exercising careful judgment and understanding the Dharma in depth are we able to know. For example, certain externalist deities urge vegetarianism and Buddha Recitation, but teach that the sacred words should be visualized as circulating throughout the body, this, they say, is 'turning the Dharma wheel,' to release blockages in the energy system. This is the preaching of externalist demons. There are also demons who take the appearance of Elder Masters and say, "Buddha statues made of bronze or cement cannot vanquish water, because they sink in water; Buddha statues made of wood or paper cannot vanquish fire, because they would burn. Only the Mind-Buddha cannot be destroyed by

anything. You need only cultivate the Mind-Buddha, striving to make it pure; there is no need to cultivate body and speech. Therefore, even eating meat and drinking wine, lusting and begetting children (in the case of monks and nuns) are no consequence. Cultivating body and speech through such restrictive, ascetic practices as precept-keeping, vegetarianism, Sutra, Mantra and Buddha Recitation is of no use and brings no benefit. This is a typical teaching of some spirits of long years standing or demons of sexual lust. There are some types of demons who have reached a fairly high level of attainment and can use their powers of concentration to help the practitioner reach a state of samadhi for a period of seven or twenty-one days. However, their teaching does not lead to ultimate liberation and, in the end, cannot transcend the cycle of ego-attachment. Ancient masters have said: “When we see demons yet remain undisturbed, the demons self-destruct; when we see ghosts yet remain undisturbed, the ghosts are vanquished.” This saying means if we see demons and ghosts but our minds are unmoved and unafraid, holding fast to correct thoughts or singlemindedly reciting the Buddha’s name, these demons and ghosts cannot hurt us in any way, and will leave of their own accord. Not only should we act in such a manner when seeing demons, but even when we achieve some results or see auspicious marks during cultivation, we should not be moved to astonishment, sadness or joy. It is as if we had lost a diamond at the bottom of the lake and because the water was murky, we were unable to recover it despite our best efforts. However, once the water became still and transparent, we found it. Since the diamond had always belonged to us, why should we have been astonished and happy? If the cultivator’s mind is not calm and peaceful and is overly given to sorrowful compassion, he will be harmed by the demon of sorrow and cry all the time. If he is given to too much happiness, he will be harmed by the demon of happiness and laugh all the time, as though insane. Thus, although the Pure Land practitioner may also hope to see transcendental realms and scenes, he should not long for or dream of them too much, because to recite is already to seek. He should be calm and seek but not seek, not seek but seek, so as to avoid disturbing his mind. He should just earnestly recite the Buddha’s name and in time, when the power of his recitation is pure, there will be a response and he will witness auspicious realms. To continuously seek and hope for them is deluded thought which brings harm. These are five circumstances. First, instances where cause and effect do not correspond, such as visualizing one mark but seeing another, hoping to see one realm but seeing another, as well as scenes and realms that do not resemble those described in the sutras, are all demonic realms. Second, Buddhas and Bodhisattvas have pure compassion; therefore, even if they take the appearance of ‘demons’ to test us, we still feel calm, at peace and pure. Demons, on the contrary, are inherently evil and wicked; thus, even when they take the appearance of Buddhas and Bodhisattvas, we feel agitated, angry and uneasy. Third, the Buddhas’ light makes us feel calm and refreshed; it has neither shadow nor a blinding effect on the eye. The light of demons, on the other hand, affects our eyes and makes us feel agitated rather than calm and peaceful; it also has shadows. The reference to the Buddhas’ light in the Lankavatara Sutra illustrates this point. Fourth, the teachings of the Buddhas and Bodhisattvas are in accord with the sutras and the truth. The words of demons are contrary to the truth and not in line with the sutras’ teachings. Fifth, when an auspicious mark appears, the practitioner who wishes to test it need only concentrate on reciting the Heart Sutra with a pure mind, or reciting a mantra or the Buddha’s name with one-pointedness of mind. If the mark really is auspicious, the more he recites, the clearer it

becomes, because genuine gold is not harmed by fire. If it belongs to the demonic realm, it disappears as he recites, because evil can never withstand the truth.

155. Tiết Độ Trong Tu Tập

Theo Thiên Sư Achaan Chah trong “Mặt Hồ Tĩnh Lặng,” có ba điểm căn bản để thực hành là thu thúc lục căn, nghĩa là không chìm đắm và dính mắc trong dục lạc ngũ trần, ăn uống tiết độ, và tỉnh thức. Thứ nhất là thu thúc lục căn. Chúng ta có thể dễ dàng nhận ra một cơ thể bất thường, đui, điếc, câm, què, vên vên, nhưng khó nhận ra một trạng thái tâm bất thường. Khi bắt đầu hành thiền, hành giả sẽ thấy mọi sự khác hẳn. Bạn sẽ nhìn thấy một trạng thái tâm méo mó, mà trước đây đối với bạn là bình thường. Bạn sẽ thấy nguy hiểm ở nơi mà trước đây bạn không thấy. Điều này giúp bạn thu thúc. Bạn sẽ trở nên nhạy cảm, như người đi vào rừng sâu ý thức được mối nguy hiểm của thú dữ, rắn độc, gai nhọn, vên vên. Một người có vết thương, rất thận trọng trước sự nguy hiểm của loài ruồi. Cũng như vậy, đối với người hành thiền, mối nguy hiểm phát xuất từ các đối tượng của giác quan, tức là lục trần. Bởi thế, thu thúc lục căn là đức hạnh cao nhất. Thứ nhất là thu thúc lục căn. Chúng ta có thể dễ dàng nhận ra một cơ thể bất thường, đui, điếc, câm, què, vên vên, nhưng khó nhận ra một trạng thái tâm bất thường. Khi bắt đầu hành thiền, hành giả sẽ thấy mọi sự khác hẳn. Bạn sẽ nhìn thấy một trạng thái tâm méo mó, mà trước đây đối với bạn là bình thường. Bạn sẽ thấy nguy hiểm ở nơi mà trước đây bạn không thấy. Điều này giúp bạn thu thúc. Bạn sẽ trở nên nhạy cảm, như người đi vào rừng sâu ý thức được mối nguy hiểm của thú dữ, rắn độc, gai nhọn, vên vên. Một người có vết thương, rất thận trọng trước sự nguy hiểm của loài ruồi. Cũng như vậy, đối với người hành thiền, mối nguy hiểm phát xuất từ các đối tượng của giác quan, tức là lục trần. Bởi thế, thu thúc lục căn là đức hạnh cao nhất. Thứ nhì là Tiết Độ trong Ăn Uống. Ăn ít và tiết độ đối với chúng ta quả thật là khó khăn. Hãy học cách ăn trong chánh niệm. Ý thức được nhu cầu thực sự của mình; học cách phân biệt giữa muốn và cần. Đào luyện cơ thể không phải là hành xác. Không ngủ, không ăn, dù có giá trị của chúng, nhưng cũng chỉ là những cực đoan. Hành giả phải thực sự muốn chống lại sự biếng nhác và phiền não. Khuấy động chúng lên và quan sát chúng. Một khi hiểu được chúng thì những sự thực hành có vẻ cực đoan trên sẽ không cần thiết nữa. Đó là lý do tại sao chúng ta phải ăn, ngủ, và nói ít lại, nhằm đè nén tâm luyện ái và khiến chúng tự lộ diện. Theo Kinh Hữu Học trong Trung Bộ Kinh, Đức Phật đã dạy ‘Vị Thánh đệ tử biết tiết độ trong ăn uống. Thứ nhất quán sát một cách khôn ngoan khi thọ dụng các món ăn, không phải để vui đùa, không phải để đam mê, không phải để trang sức hay tự làm đẹp mình, chỉ để thân này được duy trì, được bảo dưỡng, khỏi bị gia hại, để chấp trì phạm hạnh. Vị ấy nên nghĩ rằng: “Như vậy ta diệt trừ các cảm thọ cũ và không cho khởi lên các cảm thọ mới; và ta sẽ không phạm lỗi lầm, sống được an ổn.” Theo Kinh Pháp Cú, câu 325, Đức Phật dạy: “Như heo kia ưa ngủ, lại tham ăn, kẻ phàm ngu vì tham ăn ưa ngủ, nên phải bị tiếp tục sanh mãi trong vòng luân hồi.” Sự tiết độ thứ ba là tỉnh thức. Muốn có chánh niệm thì phải có nỗ lực liên tục, chứ không phải chỉ siêng năng một lúc rồi thôi. Dầu chúng ta có hành thiền suốt đêm nhưng trong lúc khác chúng ta để cho sự lười biếng chế ngự thì cũng không phải là hành thiền đúng cách. Chúng ta phải luôn quan sát, theo dõi tâm chúng ta như cha mẹ theo dõi con cái, bảo vệ không để chúng hư hỏng.

155. Moderation in Cultivation

According to Zen Master Achan Chah in “A Still Forest Pool,” there are three basic points of practice to work with are sense restraint, which means taking care not to indulge and attach to sensations; moderation in eating; and wakefulness. The first moderation is the sense restraint. We can easily recognize physical irregularities, such as blindness, deafness, deformed limbs, but irregularities of mind are another matter. When you begin to meditate, you see things differently. You can see the mental distortions that formerly seemed normal, and you can see danger where you did not see it before. This brings sense restraint. You become sensitive, like one who enters a forest or jungle and becomes aware of danger from poisonous creatures, thorns, and so forth. One with a raw wound is likewise more aware of danger from flies. For one who meditates, the danger is from sense objects. Sense restraint is thus necessary; in fact, it is the highest kind of virtue. The second Moderation is moderation in Eating. It is difficult to eat little or in moderation. Let learn to eat with mindfulness and sensitivity to our needs, learn to distinguish needs from desires. Training the body is not in itself self-torment. Going without sleep or without food may seem extreme at times. We must be willing to resist laziness and defilement, to stir them up and watch them. Once these are understood, such practices are no longer necessary. This is why we should eat, sleep, and talk little, for the purpose of opposing our desires and making them reveal themselves. According to the Sekha Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, the Buddha confirmed his noble disciples on moderating in eating includes reflecting wisely when taking food, not for amusement, not for intoxication, not for the sake of physical beauty and attractiveness, only for the endurance and continuance of this body, for enduring discomfort, and for assisting the holy life. Considering: “Thus I shall terminate old feelings without arousing new feelings and I shall be healthy and blameless and shall live in comfort.” According to the Dharmapada Sutra, verse 325, the Buddha taught: “The stupid one, who is torpid, gluttonous, sleepy and rolls about lying like a hog nourished on pig-wash, that fool finds rebirth again and again.” The third moderation is the wakefulness. To establish wakefulness, effort is required constantly, not just when we feel diligent. Even if we meditate all night at times, it is not correct practice if at other times we still follow our laziness. You should constantly watch over the mind as a parent watches over a child, protects it from its own foolishness, teaches it what is right. It is incorrect to think that at certain times we do not have the opportunity to meditate. We must constantly make the effort to know ourselves; it is as necessary as our breathing, which continues in all situations. If we do not like certain activities, such as chanting or working, and give up on them as meditation, we will never learn wakefulness.

156. Đạo Lộ Diệt Khổ

Những bước cơ bản của đạo lộ diệt khổ hướng đến Niết Bàn đã được Đức Phật chỉ rõ (Đạo Lộ Diệt Khổ). Đó là con đường tu tập cần trọng nội tâm thế nào để tạo được sự an lạc thanh khiết và sự yên nghỉ tối thượng khỏi những xáo trộn của cuộc đời. Đạo lộ này quả thật rất khó, nhưng nếu chúng ta với sự chánh niệm và hoàn toàn tỉnh thức, bước lên trên đó thận trọng từng bước, chúng ta cũng có ngày đến đích. Người ta thường đi mà không thấy không

biết con đường mình đang đi. Tôn giáo chú trọng trên thực hành, tức là đi như thế nào, nhưng lại sao lãng việc giáo hóa những hoạt động trí thức để xác định con đường tu tập chân chính, tức là thấy như thế nào. Trong Phật giáo Đại Thừa, đây là con đường trên đó người ta đã trực tiếp chứng nghiệm “tánh không.” Con đường này đồng thời với sơ địa Bồ Tát, trên đó hành giả dẹp bỏ được những nhận thức giả tạo về một cái ngã trường tồn. Đức Phật đã nhấn mạnh trong giáo lý của Ngài là tiến trình thử nghiệm trong tu tập theo giáo lý nhà Phật là một chuỗi những quan sát khách quan trước khi thực hành. Qua quan sát khách quan chúng ta nhận chân ra bộ mặt thật của khổ đau phiền não. Từ đó chúng ta mới có cơ hội tu tập để tận diệt hoàn toàn khổ đau và phiền não. Chính vì thế mà ở vào bất cứ thời điểm nào trong tiến trình tu tập, quan sát khách quan lúc nào cũng giữ vai trò chính yếu trong tiến trình thử nghiệm trong tu tập theo Phật giáo. Thứ nhất là vượt Qua Sự Sân Hận. Theo thuyết nhà Phật, muốn vượt qua sân hận chúng ta phải quán rằng một con người hay con thú làm cho mình giận hôm nay có thể đã từng là bạn hay là người thân, hay có thể là cha là mẹ của ta trong một kiếp nào đó trong quá khứ. Thứ nhì là vượt Qua Luyến Ái. Muốn qua luyến ái chúng ta nên tu tập thiền định và quán tưởng rằng một người bạn hôm nay có thể trở thành kẻ thù ngày mai, do đó không có gì cho chúng ta luyến ái. Thứ ba là hàng Phục Ma Chướng. Hàng phục ma quân như Đức Phật đã làm khi Ngài vừa thành Chánh Giác (Khi Đức Phật sắp sửa thành chánh giác, Ngài ngồi ở Bồ Đề Đạo Tràng, thì có vị trời thứ sáu ở cõi dục giới hiện tướng ác ma đến thử thách Ngài bằng đủ thứ nguy hại, hoặc dùng lời ngon ngọt dụ dỗ, hoặc dùng uy lực bức hại. Tuy nhiên, đức Phật đều hàng phục được tất cả). Thứ tư là khắc phục hoài nghi. Học kinh, đọc truyện nói về những người giác ngộ, cũng như Thiền quán là những phương cách giúp chúng ta nhận biết chân lý và khắc phục hoài nghi. Thứ năm là xả bỏ tiền tài và sắc dục. Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 22, Đức Phật dạy: “Tiền tài và sắc đẹp đối với con người rất khó buông xả, giống như chút mật trên lưỡi dao, không đủ cho bữa ăn ngon, thế mà đưa trẻ liếm vào thì bị nạn đứt lưỡi.” Thứ sáu là loại bỏ vọng niệm. Một trong những phương cách tốt nhất để loại trừ vọng niệm là hoặc ngồi thiền, hoặc giữ một phương pháp nào đó chẳng hạn như niệm hồng danh Phật A Di Đà. Thứ bảy là chẳng hủy báng Phật pháp. Đây là một trong mười luật nghi của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được luật nghi đại trí vô thượng. Thứ tám là không tìm Lỗi Người. Trong cuộc sống hằng ngày, chúng ta thường nhìn lên, nhìn xuống, nhìn đông, nhìn tây, nhìn bắc, nhìn nam, cố tìm lỗi người. Phật dạy rằng chúng ta nên nhìn lại chúng ta, chúng ta nên phản quang tự kỷ để tự giác ngộ lấy chính mình. Đức Phật dạy: “Khi nào chúng ta không còn thấy lỗi người hay chỉ thấy cái hay của chính mình, chừng đó chúng ta sẽ được các bậc trưởng lão nể vì và hậu bối kính ngưỡng. Theo Kinh Pháp Cú, câu 50, Đức Phật dạy: “Chớ nên dòm ngó lỗi người, chớ nên dòm coi họ đã làm gì hay không làm gì, chỉ nên ngó lại hành động của mình, thử đã làm được gì và chưa làm được gì”. Thứ chín là hãy tự xem xét lấy mình. Chúng ta, những Phật tử thuần thành, phải tự quán sát lấy mình để từ đó chúng ta có khả năng hiểu mình là ai. Hiểu thân và tâm mình bằng sự quan sát theo dõi. Trong lúc ngồi thiền, trong khi ăn uống, ngủ nghỉ, chúng ta đều biết phải làm như thế nào để giới hạn và điều hòa. Hãy xử dụng trí tuệ của chúng ta. Hành thiền không nhằm mục đích đạt được, hay để hoàn thành một cái gì cả. Chỉ cần chú tâm tỉnh thức. Toàn thể việc hành thiền của chúng ta là nhìn thẳng vào tâm mình. Khi nhìn thẳng vào tâm mình chúng ta sẽ thấy được sự khổ, nguyên nhân của khổ, và chấm dứt sự khổ. Thứ mười là kiểm soát tình cảm. Theo đạo Phật, kiểm soát tình cảm không có nghĩa là đè nén hay đàn áp cảm xúc, mà là ý thức rõ ràng những tình cảm tiêu cực

có hại. Nếu chúng ta không ý thức được sự tai hại của chúng thì chúng ta có khuynh hướng để cho chúng tự do bộc phát. Ngược lại, nếu chúng ta nhận rõ sự tàn hại của chúng, chúng ta sẽ xa lánh chúng một cách dễ dàng. Thứ mười một là loại trừ các dục vọng. Hành giả tu Phật nên tha thiết điều phục các dục vọng và khát vọng điều phục các dục vọng trong tương lai. Thứ mười hai là loại trừ khổ đau. Khổ đau có thể được loại bỏ bởi vì tự khổ đau không phải là bản chất cố hữu của tâm thức chúng ta. Vì khổ đau khởi lên từ vô minh hay những quan niệm sai lầm, một khi chúng ta nhận chân được tánh không hay thực tướng của vạn hữu thì vô minh hay quan niệm sai lầm không còn ảnh hưởng chúng ta nữa. Giống như khi chúng ta bật đèn lên trong một căn phòng tối; một khi đèn được bật sáng lên, thì bóng tối biến mất. Tương tự, nhờ vào trí tuệ chúng ta có thể tẩy sạch vô minh và những trạng thái nhiễu loạn trong dòng chảy tâm thức của chúng ta. Hơn nữa, trí tuệ còn giúp chúng ta tẩy sạch mọi dấu vết nghiệp lực đã và đang hiện hữu trong tâm thức chúng ta, khiến cho sức mạnh của những dấu vết này không còn có thể tác dụng và tạo quả báo cho chúng ta nữa. Sau khi nhận chân ra bộ mặt thật của đời sống, Đức Phật tự nhủ: “Ta phải thoát ly sự áp chế của bệnh hoạn, già nua và chết chóc.” Thứ mười ba là loại Trừ Mê Hoặc. Mê hoặc hay hư vọng là bị lừa dối hoàn toàn. Mê hoặc còn ám chỉ một niềm tin vào một điều gì đó trái với thực tại. Mặt khác, mê hoặc gợi ý rằng điều được thấy có thực tại khách quan nhưng bị giải thích lầm hay thấy sai. Theo Phật Giáo, mê hoặc là vô minh, là không biết chân tánh của vạn hữu hay ý nghĩa thật sự của sự hiện hữu. Chúng ta bị các giác quan của mình (kể cả lý trí và tư tưởng phân biệt) làm cho lầm lạc đến khi nào chúng ta chấp nhận thế giới hiện tượng như là toàn thể thực tại, trong khi thật ra nó chỉ là một khía cạnh giới hạn và phù du của thực tại, và tác động tựa hồ như là ở bên ngoài đối với chúng ta, trong khi nó chính là phản ảnh của chính chúng ta. Điều này không có nghĩa là thế giới tương đối không có thực thể gì cả. Khi các vị thầy nói rằng tất cả mọi hiện tượng đều là hư vọng, các thầy muốn nói rằng so với tâm, thì thế giới do giác quan nhận biết chỉ là một khía cạnh giới hạn và phiến diện của chân lý, cũng giống như là mộng ảo mà thôi. Khi chúng ta không thấy được thực chất của sự vật thì cái thấy của chúng ta luôn bị che lấp trong đám mây mù mê hoặc. Bởi những ưa thích và ghét bỏ của mình làm cho mình không thấy rõ các căn và trần (những đối tượng của các căn) một cách khách quan trong bối cảnh thật sự của nó. rồi từ đó chạy theo rượt bắt những ảo cảnh, ảo tưởng, ảo giác và những gì giả tạo phỉnh lừa ta. Giác quan của chúng ta bị lầm lạc và dẫn chúng ta đi sai nẻo. Chúng ta không thấy sự vật trong ánh sáng của thực tế, vì thế phương cách mà chúng ta nhìn sự vật bị sai lạc. Tâm mê hoặc lầm tưởng cái không thật là thật, thấy cái bóng bay qua ta ngỡ đó là cái gì có thực chất và trường tồn vĩnh cửu, kết quả là tâm thần của chúng ta bị bắn loạn mù mờ, xung đột, bất hòa, và triền miên đau khổ. Khi chúng ta bị kẹt trong tình trạng mê hoặc thì từ nhận thức, suy tư và hiểu biết của chúng ta đều không đúng. Chúng ta luôn thấy trường tồn vĩnh cửu trong những sự vật vô thường tạm bợ, thấy hạnh phúc trong đau khổ, thấy có bản ngã trong cái vô ngã, thấy đẹp đẽ trong cái đúng ra phải dứt bỏ khước từ. Chúng ta cũng suy tư và hiểu biết lầm lạc như thế ấy. Chúng ta bị mê hoặc bởi bốn lý do: chính giác quan của chúng ta, lối suy tư không khôn ngoan, sự chú ý không có hệ thống, và không nhìn thấy rõ bản chất thật sự của thế gian này. Đức Phật đề nghị chúng ta nên dùng chánh kiến để loại trừ những mê hoặc và giúp chúng ta nhận chân ra bản chất thật sự của vạn hữu. Một khi chúng ta thật sự hiểu biết rằng vạn sự vạn vật đều phải biến đổi trên thế giới và vũ trụ này, chắc chắn chúng ta sẽ không bao giờ muốn lệ thuộc vào bất cứ thứ gì nữa. Thứ mười bốn là loại trừ chướng ngại và phiền não. Với sự diệt trừ các

lậu hoặc, sau khi tự mình chứng tri với thượng trí, vị ấy chứng đạt và an trú ngay trong hiện tại, tâm giải thoát, tuệ giải thoát không có lậu hoặc. Thứ mười lăm là loại trừ tham, sân, si và sợ hãi. Loại trừ tham, sân, si và sợ hãi, vì biết điều phục tự tâm. Đây là một trong mười hạnh tu của chư Đại Bồ Tát. Chư Đại Bồ Tát an trú trong những pháp này thời đạt được hạnh bất lai bất khứ bất lai của chư Phật. Thứ mười sáu là loại trừ vọng niệm. Một trong những phương cách tốt nhất để loại trừ vọng niệm là hoặc ngồi thiền, hoặc giữ một phương pháp nào đó chẳng hạn như niệm hồng danh Phật A Di Đà. Thứ mười bảy là buông xả (thống tay hay buông bỏ) Giáo pháp căn bản của nhà Phật là phải trấn tĩnh kèm cột tâm viên ý mã. Khi buồn ngủ thì tìm chỗ yên tĩnh, tắt đèn và nằm xuống nghỉ ngơi cả thân lẫn tâm. Trong đạo Phật, chúng ta thường nghe nói về buông xả và không bám víu vào thứ gì. Như vậy Đức Phật muốn dạy gì về buông xả? Ngài muốn nói trong cuộc sống hằng ngày không cách chi mà chúng ta buông mọi vật mọi việc. Chúng ta phải nắm giữ sự việc, tuy nhiên đừng cố bám víu vào chúng. Thí dụ như chúng ta phải làm ra tiền cho chi tiêu trong đời sống, nhưng không bám víu vào việc làm ra thật nhiều tiền mà bất chấp đến việc làm ra tiền bằng cách nào. Hành giả làm bất cứ việc gì cũng nên làm với cái tâm xả bỏ. Đừng nên kỳ vọng sự đền đáp hay tán dương. Nếu chúng ta xả bỏ một ít, chúng ta sẽ có một ít bình an. Nếu chúng ta xả bỏ được nhiều, chúng ta sẽ có nhiều bình an. Nếu chúng ta xả bỏ hoàn toàn, chúng ta sẽ được bình an hoàn toàn.

156. The Path to the Removal of Sufferings

The essential steps of the path to the removal of suffering to Nibbana are pointed out by the Buddha. It is the way of careful cultivation of the mind so as to produce unalloyed happiness and supreme rest from the turmoil of life. The path is indeed very difficult, but if we, with constant heedfulness, and complete awareness, walk it watching our steps, we will one day reach our destination. The way of walking or the way of cultivation. People often walk without seeing the way. Religions generally lay importance on practice, that is, how to walk, but neglect teaching the intellectual activity with which to determine the right way, that is, how to see. In Mahayana Buddhism, this is the path on which one has directly realized emptiness. This also coincides with the first Bodhisattva level (bhumi). On this path meditators completely remove the artificial conceptions of a permanent self. The Buddha stressed in His Teachings the experimental process in Buddhist cultivation is a chain of objective observations before any practices because through objective observations we realize the real face of sufferings and afflictions. It's objective observation that gives us an opportunity to cultivate to totally destroy sufferings and afflictions. Thus, at any time, objective observation plays a key role in the experimental process in Buddhist cultivation. The first path is the path of overcoming anger. According to the Buddhist theory, in order to overcome anger, one must contemplate that a person or an animal which causes us to be angry today may have been our friend, relative or even our father or mother in a certain previous life. The second path is the path of overcoming attachment. We should meditate or contemplate that a friend today may become an enemy tomorrow and therefore, there is nothing for us to attach to. The third path is the path of overcoming attachment overcoming demons. To overcome demons, e.g. as the Buddha did at his enlightenment. The fourth path is the path of overcoming doubts. To study scriptures, to read stories of enlightened ones, as

well as to contemplate will help us perceive the truth and overcome doubts. The fifth path is the path of renouncing wealth and sex. According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 22, the Buddha said: “People who cannot renounce wealth and sex are like small children who, not satisfied with one delicious helping, lick the honey off the blade of the knife and in doing so, cut their tongues.” The sixth path is the path of getting rid of deluded thoughts. One of the best methods to get rid of deluded thoughts is either meditation to obtain concentration or just keep one method such as reciting the name of Amitabha Buddha. The seventh path is the path of not to slander any enlightening teachings. Should not slander any enlightening teachings. This is one of the ten kinds of rules of behavior of great enlightening beings. Enlightening beings who abide by these can attain the supreme discipline of great knowledge. The eighth path is the path of not to look for faults in others. In daily life, always look above, look below, look to the east or to the west, to the north or to the south and so on to try to find faults in others. Buddha taught that we should look into ourselves, we should reflect the light of awareness inwardly to become enlightened. The Buddha taught: “When we do not see others’ mistakes or see only our own rightness, we are naturally respected by seniors and admired by juniors.” According to the Dharmapada, sentence 50, the Buddha taught: “Let not one look on the faults of others, nor things left done and undone by others; but one’s own deeds done and undone.” The ninth path is the path of examining ourselves. We, devoted Buddhists, must examine ourselves so that we are able to know who we are. Know our body and mind by simply watching. In sitting, in sleeping, in eating, know our limits. Use wisdom. The practice is not to try to achieve anything. Just be mindful of what is. Our whole meditation is to look directly at the mind. We will be able to see suffering, its cause, and its end. The tenth path is the path of controlling emotions. In Buddhism, controlling emotions does not mean a repression or suppression of emotions, but to recognize that they are destructive and harmful. If we let emotions simply come and go without checking them, we will have a tendency to be prone to emotional outbursts. In the contrary, if we have a clear recognition of their destructive potential, we can get rid of them easily. The eleventh path is the path of getting rid of desires. A Buddhist practitioner should be keenly anxious to get rid of desires, and wants to persist in this. The twelfth path is the path of eliminating suffering. Suffering can be eliminated because suffering itself isn’t the intrinsic nature of our minds. Since suffering arises from ignorance or misconception, once we realize emptiness, or the nature of things as they are, ignorance or misconception no longer influences us. It’s like turning a light on in a dark room, once the light is on, the darkness vanishes. Similarly, wisdom can help us cleanse ignorance and disturbing attitudes from our minds forever. In addition, wisdom cleanses the karmic imprints currently on our minds, so they won’t bring results. After perceiving the true picture of life, the Buddha said to himself: “I must get rid of the oppression of disease, old age and death.” The thirteenth path is the path of eliminating perversions (eliminating deluded and confused). This means eliminating being deceived in regard to reality. Delusion also implies a belief in something that is contrary to reality. Illusion, on the other hand, suggests that what is seen has objective reality but is misinterpreted or seen falsely. In Buddhism, delusion is ignorance, an unawareness of the true nature of things or of the real meaning of existence. We are deluded or led astray by our senses (which include the intellect and its discriminating thoughts) insofar as they cause us to accept the phenomenal world as the whole of reality when in fact it is but a limited and ephemeral aspect of reality,

and to act as though the world is external to us when in truth it is but a reflection of ourselves. This does not say all phenomena are illusory, they mean that compared with Mind itself the world apprehended by the senses is such a partial and limited aspect of truth that it is dreamlike. When we fail to see the true nature of things our views always become clouded. Because of our likes and dislikes, we fail to see the sense organs and sense objects objectively and in their proper perspective and go after mirages, illusions and deceptions. The sense organs delude and mislead us and then we fail to see things in their true light as a result of which our way of seeing things becomes perverted. The delusion of mind mistakes the unreal for the real, the passing shadows for permanence, and the result is confusion, conflict, disharmony and perpetual sorrow. When we are caught up in these illusions, we perceive, think and view things incorrectly. We perceive permanence in the impermanence; pleasure in pain; self in what is not self; beauty in repulsive. We think and view in the same erroneous manner. We are perverted for four reasons: our own senses, unwise reflection, unsystematic attention, failure to see true nature of this world. The Buddha recommended us to utilize right understanding or insight to remove these illusions and help us recognize the real nature of all things. Once we really understand that all thing is subject to change in this world without any exception, we will surely want to rely on nothing. The fourteenth path is the path of eliminating of all hindrances and afflictions. By realizing for oneself with direct knowledge, one here and now enters upon and abides in the deliverance of mind and deliverance by wisdom that are taintless with the destruction of the taints. The fifteenth path is the path of getting rid of covetousness. Getting rid of covetousness, anger, delusion, and fear, by taming their own minds, one of the ten kinds of action of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can achieve the action of Buddhas that has no coming or going. The sixteenth path is the path of getting rid of deluded thoughts. One of the best methods to get rid of deluded thoughts is either meditation to obtain concentration or just keep one method such as reciting the name of Amitabha Buddha. The seventeenth path is the path of letting go. A basic teaching of the Buddha on how to calm and rein in the “monkey” mind. When we feel asleep, just lie down in a quiet place, put the lights out and let go our minds and bodies. In Buddhism, we have always been hearing about letting go and not clinging to anything. What does the Buddha mean on letting go? He means in daily activities, no way we can let go everything. We have to hold on things; however, try not to cling to them. For example, we try to make money for our living expenses, but not try to cling on making a lot of money to accumulate regardless of the means of making the money. Practitioners do everything with a mind that lets go. Do not expect any praise or reward. If we let go a little, we will have a little peace. If we let go a lot, we will have a lot of peace. If we let go completely, we will know complete peace and freedom.

157. Ngũ Căn Chi

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm căn chi. Thứ nhất là hành giả phải có lòng tin tưởng nơi sự giác ngộ của đấng Như Lai. Ở đây vị Tỳ Kheo có lòng tin, tin tưởng sự giác ngộ của Như Lai: “Đây là Thế Tôn, bậc A La Hán, Chánh Đẳng Giác, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật,

Thế Tôn.” Thứ nhì là hành giả phải có sức khỏe tốt, có nơi tu tập thích hợp trong điều kiện nhiệt độ điều hòa. Vị ấy thiếu bệnh, thiếu nã, sự tiêu hóa được điều hòa, không lạnh quá, không nóng quá, trung bình hợp với sự tinh tấn. Thứ ba là hành giả phải chơn thật với mọi người. Vị ấy không lường đảo, dối gạt, nêu rõ tự mình một cách chơn thật đối với bậc Đạo Sư, đối với các vị sáng suốt hay đối với các vị đồng phạm hạnh. Thứ tư là hành giả phải tinh cần tu tập. Vị ấy sống siêng năng, tinh tấn, từ bỏ các ác pháp, thành tựu các thiện pháp, cương quyết, kiên trì nỗ lực, không tránh né đối với các thiện pháp. Thứ năm là hành giả có trí tuệ trong tu tập. Vị ấy có trí tuệ, thành tựu trí tuệ hướng đến sự sanh diệt của các pháp, thành tựu Thánh quyết trạch, đưa đến sự đoạn diệt chơn chánh các khổ đau.

157. Five Factors of Endeavour

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five factors of endeavour. First, a cultivator must have trust in the enlightenment of the Tathagata. Here a monk has faith, trusting in the enlightenment of the Tathagata: “Thus this Blessed Lord is an Arahant, a fully-enlightened Buddha, perfected in knowledge and conduct, a Well-Farer, Knower of the world, unequalled Trainer of men to be tamed, Teacher of gods and humans, a Buddha, a Blessed Lord.” Second, one must have good health, must be in a suitable place, and in a moderate temperature. He is in good health, suffers little distress sickness, having a good digestion that is neither too cold nor too hot, but of a middling temperature suitable for exertion. Third, a cultivator must be honest to everyone. He is not fraudulent or deceitful, showing himself as he really is to his teacher or to the wise among his companion in the holy life. Fourth, a cultivator must be diligent in cultivation. He keeps his energy constantly stirred up for abandoning unwholesome states and arousing wholesome states, and is steadfast, firm in advancing and persisting in wholesome states. Fifth, a cultivator must have a wisdom in cultivation. He is a man of wisdom, endowed with wisdom concerning rising and cessation, with the Ariyan penetration that leads to the complete destruction of suffering.

158. Bát Đại Nhân Giác

Xét về phương diện hình thức thì kinh văn rất đơn giản. Kinh văn rất cổ, văn thể của kinh thuộc loại kết tập như Kinh Tứ Thập Nhị Chương và Kinh Lục Độ Tập. Tuy nhiên, nội dung của kinh rất sâu sắc nhiệm mầu. Sa môn An Thế Cao, người Parthia, dịch từ Phạn sang Hán vào khoảng năm 150 sau Tây Lịch (đời Hậu Hán) tại Trung Tâm Phật Giáo Lạc Dương. Hòa Thượng Thích Thanh Từ dịch từ Hán sang Việt vào khoảng thập niên 70s. Nguyên văn bản kinh bằng Phạn ngữ không biết còn lưu truyền tới ngày nay hay không. Kinh này thích hợp với cả hai truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy và Đại Thừa. Kỳ thật, từng điều trong tám điều giác ngộ của các bậc vĩ nhân trong kinh này có thể được coi như là đề tài thiền quán mà hàng Phật tử chúng ta, đêm lẫn ngày hằng giữ thọ trì, chí thành tụng niệm ghi nhớ, tám điều giác ngộ của các bậc vĩ nhân. Đây là tám Chơn Lý mà chư Phật, chư Bồ Tát và các bậc vĩ nhân đã từng giác ngộ. Sau khi giác ngộ, các vị ấy lại tiến tu vô ngần từ bi đạo hạnh để tăng trưởng trí huệ. Dùng thuyền Pháp Thân thông dong dạo chơi cõi Niết Bàn, chỉ trở vào biển sanh tử theo đại nguyện cứu độ chúng sanh. Các bậc này lại dùng tám Điều Giác Ngộ để

khai lối dặt dùi chúng sanh, khiến cho ai nấy đều biết rành sự khổ não của tử sanh sanh tử, để từ đó can đảm xa lìa ngũ dục bợn nhơ mà quyết tâm tu theo Đạo Thánh. Nếu là Phật tử phải nên luôn trì tụng kinh này, hằng đêm thường trì tụng và nghĩ tưởng đến tám điều này trong mỗi niệm, thì bao nhiêu tội lỗi thấy đều tiêu sạch, thông dong tiến vào nẻo Bồ Đề, nhanh chóng giác ngộ, mãi mãi thoát ly sanh tử, và thường trụ nơi an lạc vĩnh cửu. Ai trong chúng ta cũng đều khao khát sâu xa muốn đạt được hạnh phúc và cố sức tránh né khổ đau phiền não; tuy nhiên, những hành vi và cách ứng xử của mình trong cuộc sống hằng ngày chẳng những không mang lại được hạnh phúc, mà ngược lại, chúng chỉ làm tăng thêm khổ đau phiền não cho chính mình. Tại sao lại như vậy? Phật giáo cho rằng chỉ đơn thuần là chúng ta không giác ngộ chân lý. Phật giáo cho rằng các kinh nghiệm có vẻ như vui sướng trên cõi đời này thực chất đều là những trạng thái đau khổ. Phật tử thuần thành nên thấy rõ vấn đề nằm ở chỗ chúng ta cảm nhận chúng như những trạng thái vui sướng chỉ vì khi so sánh với những kinh nghiệm khổ đau phiền não thì chúng có vẻ như là nhẹ nhàng và thoải mái hơn, thế thôi. Phật tử nên ngày đêm hết lòng đọc tụng và thiền quán về tám điều giác ngộ lớn mà chư Đại Bồ Tát đã khám phá.

Điều Giác Ngộ Thứ Nhất là giác ngộ rằng cõi thế gian là vô thường, đất nước nguy ngập, bốn đại khổ không, năm ấm không phải ta, luôn sinh luôn diệt thay đổi, hư nguy vô chủ, tâm là nguồn ác, hình là rừng tội bất tịnh, hãy quán sát như thế mà lìa dần sanh tử. Đời vô thường quốc độ bở dòn, tứ đại khổ không, năm ấm không phải ta, đổi đời sanh diệt chẳng lâu, giả dối không chủ lý mẫu khó tin, tâm là nguồn ác xuất sanh, thân hình rừng tội mà mình chẳng hay, người nào quán sát thế này sẽ lần hồi sanh tử sớm chầy thoát ra. Điều Giác Ngộ Thứ Hai là giác ngộ rằng ham muốn nhiều là khổ nhiều. Tất cả những khó khăn trên đời này đều khởi lên từ lòng tham dục. Những ai ít ham muốn thì mới có khả năng thư giãn, thân tâm mới được giải thoát khỏi những hệ lụy của cuộc đời. Tham dục nhiều, khổ thiệt thêm nhiều (ham muốn nhiều là khổ nhiều). Nhọc nhằn sanh tử bao nhiêu (tất cả những khổ nhọc trên đời đều do ham muốn mà ra) bởi do tham dục, mà chiêu khổ này. Những ai có ít ham muốn thì thân tâm được giải thoát tự tại (bớt lòng tham dục chẳng gây, thân tâm tự tại vui này ai hơn). Điều Giác Ngộ Thứ Ba là giác ngộ rằng tâm chúng sanh không bao giờ biết đủ, chỉ tham cầu nhiều nên tội ác luôn tăng. Trong cuộc sống hằng ngày lúc nào họ cũng mong được ăn ngon, mặc đẹp, trang sức lộng lẫy, nhưng những thứ này chỉ làm mình thỏa mãn trong một thời gian ngắn mà thôi, nhưng sau đó một thời gian chính những thứ đã từng mang lại niềm vui cho mình giờ đây có thể làm cho mình nhàm chán. Cũng như vậy, danh vọng mà chúng ta đang có cũng không khác gì. Ban đầu mình có thể nghĩ rằng mình thật hạnh phúc khi được nổi danh, nhưng sau một thời gian, những gì mình cảm thấy có thể chỉ còn là sự nhàm chán và không thỏa mãn. Bạc Bồ Tát không thế, mà ngược lại tâm luôn biết đủ, luôn thanh bần lạc đạo, luôn lấy trí huệ làm sự nghiệp tu hành. Đắm mê trần mải miết chẳng dừng, một bề cầu được vô chừng, tội kia thêm lớn có ngừng được đâu, những hàng Bồ Tát hiểu sâu, nhờ cầu tri túc chẳng lâu chẳng sớm, cam nghèo giữ đạo là hơn, lâu cao trí huệ chẳng khờ dựng lên. Điều Giác Ngộ Thứ Tư là giác ngộ rằng biếng lười là đọa lạc, nên thường phải tu hành tinh tấn để dẹp tắt tứ ma mà thoát ra ngục ngũ ấm và tam giới. Kẻ biếng lười hạ liệt trầm luân, thường tu tinh tấn vui mừng, dẹp trừ phiền não ác quân nhiều đời, bốn ma hàng phục như chơi. Ngục tù ấm giới thanh tịnh ra ngoài. Điều Giác Ngộ Thứ Năm là giác ngộ rằng vì si mê nên phải sinh tử sinh không dứt. Vì thế Bồ Tát luôn học nhiều, nghe nhiều để phát triển trí huệ, thành tựu biện tài. Nhờ vậy mà có thể giáo hóa hết thấy chúng sanh vào cảnh giới hỷ

lạc. Ngu si là gốc khổ luân hồi, Bồ Tát thường nhớ không nguôi. Nghe nhiều học rộng chẳng lời chút nào, vun bồi trí tuệ càng cao, biện tài đầy đủ công lao chóng thành. Đặng đem giáo hóa chúng sanh, Niết bàn an lạc còn lành nào hơn. Điều Giác Ngộ Thứ Sáu là giác ngộ rằng nghèo khổ sinh nhiều oán hận giận hờn, từ đó mà ác duyên kết tụ. Bồ Tát bình đẳng bố thí, không phân biệt kẻ oán người thân, chẳng nghĩ đến lỗi xưa, cũng không ghét người đương thời làm ác. Người khổ nghèo lắm kết oán hận, không duyên tạo tác ác đâu sỡn. Bồ Tát bố thí, ai hơn kẻ này, lòng không còn thấy kia đây; ít khi nhớ đến buồn gây thỏ nào. Dù người làm ác biết bao, một lòng thương xót khổ đau cứu giùm. Điều Giác Ngộ Thứ Bảy là giác ngộ rằng ngũ dục dẫn đến lỗi vạ. Dù cùng người tục sinh sống mà không nhiễm thói trần tục. Như vị Tỳ Kheo xuất gia, thường chỉ tam y nhất bát, sống thanh bần lạc đạo, giới hạnh thanh cao, bình đẳng và từ bi với tất cả chúng sanh mọi loại. Năm dục gây lầm lỗi ngất trời. Tuy người thế tục ngoài đời; mà lòng không nhiễm vui chơi thế tình, ba y thường nhớ của mình, ngày nào sẽ được ôm bình ngao du. Chí mong lia tục đi tu, đạo gìn trong sạch chẳng lu không mờ. Hạnh lành cao vút kính thờ, thương yêu tất cả không bờ bến đâu. Điều Giác Ngộ Thứ Tám là giác ngộ lửa dữ sanh tử gây ra vô lượng khổ não khắp nơi. Bồ Tát phát đại nguyện cứu giúp tất cả chúng sanh mọi loài, cùng chịu khổ với chúng sanh mọi loài, và dẫn dắt chúng sanh đến cảnh giới an lạc. Tử sanh hoài đau khổ vô cùng. Phát tâm đồng mãnh đại hùng, quyết lòng độ hết đồng chung Niết bàn. Thà mình chịu khổ muôn vàn, thay cho tất cả an nhàn thanh thoi. Mọi người đều được vui tươi, đến bờ giác ngộ rạng ngời hào quang.

158. Eight Awakenings of Great People

The form of the sutra is very simple. The text form is ancient, just like the Forty-Two Chapters and the Sutra on the Six Paramitas. However, its content is extremely profound and marvelous. Shramana An Shi Kao, a Partian monk, translated from Sanskrit into Chinese in about 150 A.D. (during the Later Han Dynasty). Most Venerable Thích Thanh Từ translated from Chinese into Vietnamese in the 1970s. The original text of this sutra in Sanskrit is still extant to this day. This sutra is entirely in accord with both the Theravada and Mahayana traditions. In fact, each of the eight items in this sutra can be considered as a subject of meditation which Buddhist disciples should at all times, by day and by night, with a sincere attitude, recite and keep in mind eight truths that all great people awaken to. These are eight Truths that all Buddhas, Bodhisattvas and great people awaken to. After awakening, they then energetically cultivate the Way. By steeping themselves in kindness and compassion, they grow wisdom. They sail the Dharma-body ship all the way across to Nirvana's other shore, only to re-enter the sea of death and rebirth to rescue all living beings. They use these Eight Truths to point out the right road to all beings and in this way, help them to recognize the anguish of death and rebirth. They inspire all to cast off and forsake the Five Desires, and instead to cultivate their minds in the way of all Sages. If Buddhist disciples recite this Sutra on the Eight Awakenings, and constantly ponder its meaning, they will certainly eradicate boundless offenses, advance toward Bodhi, quickly realize Proper Enlightenment, forever be free of death and rebirth, and eternally abide in joy. Everyone of us knows what we deeply aspire to gain is happiness and what we try to avoid is sufferings and afflictions; however, our actions and behaviors in daily life do not bring us any joy and happiness; on the contrary, they only lead us to more sufferings and afflictions. Why? Buddhism believes that we cause our

own sufferings and afflictions because we are not awakening of the truth. Buddhism claims that experiences which are apparently pleasurable in this world are ultimately states of suffering. Devout Buddhists should see clearly the point is that we perceive them as states of pleasure only because, in comparison to states of sufferings and afflictions, they appear as a form of relief. A disciple of the Buddha, day and night, should wholeheartedly recite and meditate on the eight awakenings discovered by the great beings.

The First Awakening is the awareness that the world is impermanent. All regimes are subject to fall; all things composed of the four elements that are empty and contain the seeds of suffering. Human beings are composed of five aggregates, and are without a separate self. They are always in the process of change, constantly being born and constantly dying. They are empty of self, without sovereignty. The mind is the source of all unwholesome deeds and confusion, and the body is the forest of all impure actions. If we meditate on these facts, we can gradually be released from the cycle of birth and death. The world is impermanent, countries are perilous and fragile; the body's four elements are a source of pain; ultimately, they are empty; the Five Aggregates (Skandhas) are not me; death and rebirth are simply a series of transformations; misleading, unreal, and uncontrollable; the mind is the wellspring of evil; the body is the breeding ground of offenses; whoever can investigate and contemplate these truths, will gradually break free of death and rebirth. The Second Awakening is the awareness that more desire brings more suffering. The awareness that more desire brings more suffering. All hardships in daily life arise from greed and desire. Those with little desire and ambition are able to relax, their bodies and minds are free from entanglement. Too much desire brings pain. Death and rebirth are tiresome ordeals which stem from our thoughts of greed and desire. By reducing desires, we can realize absolute truth and enjoy independence and well-being in both body and mind. The Third Awakening is the awareness that the human mind is always searching for possessions and never feels fulfilled. This causes impure actions to ever increase. In our daily life we always want to have good food, nice clothes, attractive jewellery, but we only feel satisfied with them for a short time, after that, the very same object that once gave us pleasure might cause us frustration now. The same can also be applied to fame. At the beginning we might think ourselves that we are so happy when we are famous, but after some time, it could be that all we feel is frustration and dissatisfaction. Bodhisattvas, however, always remember the principle of having few desires. They live a simple life in peace in order to practice the Way, and consider the realization of perfect understanding as their only career. Our minds are never satisfied or content with just enough. The more we obtain, the more we want; thus we create offenses and do evil deeds; Bodhisattvas do not make mistakes, instead, they are always content, nurture the way by living a quiet life in humble surroundings. Their sole occupation is cultivating wisdom. The Fourth Awakening is the awareness of the extent to which laziness is an obstacle to practice. For this reason, we must practice diligently to destroy the unwholesome mental factors which bind us, and to conquer the four kinds of Mara, in order to free ourselves from the prison of the five aggregates and the three worlds. Idleness and self-indulgence will be our downfall. With unflagging vigor, Great people break through their afflictions and baseness. They vanquish and humble the Four Kinds of Demons, and they escape from the prison of the Five Skandhas. The Fifth Awakening is the awareness that ignorance is the cause of the endless cycle of birth and death. Therefore, Bodhisattvas always listen and learn in order to develop

their understanding and eloquence. This enables them to educate living beings and bring them to the realm of great joy. Stupidity and ignorance are the cause of death and rebirth, Bodhisattvas are always attentive to and appreciative of extensive study and erudition. They strive to expand their wisdom and refine their eloquence. Teaching and transforming living beings, nothing brings them greater joy than this. The Sixth Awakening is the awareness that poverty creates hatred and anger, which creates a vicious cycle of negative thoughts and activity. When practicing generosity, Bodhisattvas consider everyone, friends and enemies alike, as equal. They do not condemn anyone's past wrongdoings, nor do they hate those who are presently causing harm. The suffering of poverty breeds deep resentment; wealth unfairly distributed creates ill-will and conflict among people. So, Bodhisattvas practice giving and treat friend and foe alike. They neither harbor grudges nor despise evil-natured people. The Seventh Awakening is the awareness that the five categories of desire lead to difficulties. Although we are in the world, we should try not to be caught up in worldly matters. A monk, for example, has in his possession only three robes and one bowl. He lives simply in order to practice the Way. His precepts keep him free of attachment to worldly things, and he treats everyone equally and with compassion. Great people, even as laity, are not blighted by worldly pleasures; instead, they constantly aspire to take up the three precepts-robes and blessing-bowl of the monastic life. Their ideal and ambition is to leave the household and family life to cultivate the way in immaculate purity. Their virtuous qualities are lofty and sublime; their attitudes toward all creatures are kind and compassionate. The Eighth Awakening is the awareness that the fire of birth and death is raging, causing endless suffering everywhere. Bodhisattvas should take the Great Vow to help everyone, to suffer with everyone, and to guide all beings to the realm of great joy. Rebirth and death are beset with measureless suffering and afflictions, like a blazing fire. Thus, great people make the resolve to cultivate the Great Vehicle to rescue all beings. They endure endless hardship while standing in for others. They lead everyone to ultimate happiness.

159. Vô Ngã

Đạo Phật dạy rằng con người được năm yếu tố kết hợp nên, gọi là ngũ uẩn: vật chất, cảm giác, tư tưởng, hành nghiệp và nhận thức. Nếu vật chất là do tứ đại cấu thành, trống rỗng, không có thực chất thì con người, do ngũ uẩn kết hợp, cũng không có tự ngã vĩnh cửu, hay một chủ thể bất biến. Con người thay đổi từng giây từng phút, cũng trải qua sát na vô thường và nhất kỳ vô thường. Nhờ nhìn sâu vào ngũ uẩn cho nên thấy “Ngũ ấm vô ngã, sinh diệt biến đổi, hư nguy không chủ” và đánh tan được ảo giác cho rằng thân này là một bản ngã vĩnh cửu. Vô Ngã Quán là một đề tài thiền quán quan trọng vào bậc nhất của đạo Phật. Nhờ Vô Ngã Quán mà hành giả tháo tung được biên giới giữa ngã và phi ngã, thấy được hòa điệu đại đồng của vũ trụ, thấy ta trong người và người trong ta, thấy quá khứ và vị lai trong hiện tại, và siêu việt được sinh tử. Nếu vật chất là do tứ đại cấu thành, trống rỗng, không có thực chất thì con người, do ngũ uẩn kết hợp, cũng không có tự ngã vĩnh cửu, hay một chủ thể bất biến. Con người thay đổi từng giây từng phút, cũng trải qua sát na vô thường và nhất kỳ vô thường. Nhờ nhìn sâu vào ngũ uẩn cho nên thấy “Ngũ ấm vô ngã, sinh diệt biến đổi, hư nguy không chủ” và đánh tan được ảo giác cho rằng thân này là một bản ngã vĩnh cửu. Vô

Ngã Quán là một đề tài thiền quán quan trọng vào bậc nhất của đạo Phật. Nhờ Vô Ngã Quán mà hành giả tháo tung được biên giới giữa ngã và phi ngã, thấy được hòa điệu đại đồng của vũ trụ, thấy ta trong người và người trong ta, thấy quá khứ và vị lai trong hiện tại, và siêu việt được sinh tử. Chữ Anatman trong Phạn ngữ có nghĩa là vô nhân tính, không có thực chất hay vô ngã. Thuyết Vô Ngã có hai đặc tánh chính là pháp vô ngã và nhân vô ngã. Đôi khi giáo lý “vô ngã” gây ra bối rối và hiểu lầm. Bất cứ lúc nào chúng ta nói “Tôi đang nói”, hay “Tôi đang đi”, vân vân. Như vậy làm sao chúng ta có thể chối bỏ thực tế của cái “Ta”? Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng Đức Phật không bảo chúng ta chối bỏ việc xưng hô “Ta” hay “Tôi”. Chính Đức Phật còn phải dùng một từ nào đó để xưng hô, như từ “Như Lai” chẳng hạn, không cần biết từ này có nghĩa gì, nó vẫn là một từ hay một danh xưng. Khi Đức Phật dạy về “Vô ngã”, Ngài nhấn mạnh đến sự từ bỏ một ý niệm cho rằng “Tôi” là một thực thể thường hằng và không thay đổi. Ngài nói năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành và thức) không phải là cái “Ta”, và không có cái “Ta” nào được tìm thấy trong năm uẩn này cả. Sự phủ nhận của Đức Phật có nghĩa là sự phủ nhận một niềm tin có một thực thể có thật, độc lập và thường còn được người ta gọi là “Ta” vì một thực thể như vậy phải độc lập, phải thường còn, không biến đổi, không hoá chuyển, nhưng một thực thể như vậy hay một cái “Ta” như thế không thể tìm thấy ở đâu được. Khi Đức Phật đưa ra khái niệm về “Vô ngã,” Ngài đã làm đảo lộn không biết bao nhiêu quan niệm về vũ trụ và nhân sinh. Đức Phật đã giáng một đòn lớn trên ý niệm phổ biến và kiên cố nhất của loài người thời đó: ý niệm về sự tồn tại của cái “ngã” thường còn. Những ai thấu hiểu được vô ngã đều biết rằng nó được đưa ra để đánh đổ ý niệm về “ngã” chứ không phải là một đồ án mới của thực tại. Khái niệm “Vô ngã” là phương tiện, chứ không phải là cứu cánh. Nếu nó trở thành một ý niệm thì nó cũng cần được phá vỡ như bao nhiêu ý niệm khác.

Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng Thân-Tâm-Cảnh đều vô ngã. Chư pháp vô ngã là không có ta, không có tự thể, tự chủ. Điều này cũng gồm có thân vô ngã, tâm vô ngã và cảnh vô ngã. Thân vô ngã là thân này hư huyền không tự chủ, ta chẳng thể làm cho nó trẻ mãi, không già chết. Dù cho bậc thiên tiên cũng chỉ lưu trụ được sắc thân trong một thời hạn nào thôi. Tâm vô ngã, chỉ cho tâm hư vọng của chúng sanh không có tự thể; như tâm tham nhiễm, niệm buồn vui thương giận thoát đến rồi tan, không có chi là chân thật. Cảnh vô ngã là cảnh giới xung quanh ta như huyền mộng, nó không tự chủ được, và bị sự sanh diệt chi phối. Đô thị đổi ra gò hoang, ruộng dâu hóa thành biển cả, vạn vật luôn luôn biến chuyển trong từng giây phút, cảnh này ẩn mất, cảnh khác hiện lên. Đức Phật đã dùng cách phân tích sau đây để chứng minh rằng cái “Ta” chẳng bao giờ tìm thấy được ở thân hay trong tâm. Thân không phải là cái “Ta”, vì nếu thân là cái “Ta” thì cái “Ta” phải thường còn, không thay đổi, không tàn tạ, không hư hoại và không chết chóc, cho nên thân không thể là cái “Ta” được. Cái “Ta” không có cái thân theo nghĩa khi nói “Ta” có một cái xe, một cái máy truyền hình vì cái “Ta” không kiểm soát được cái thân. Thân đau yếu, mệt mỏi, giá nua ngược lại những điều mình mong muốn. Bề ngoài của cái thân nhiều khi không theo những ước muốn của mình. Cho nên không thể nào cho rằng cái “Ta” có cái thân. Cái “Ta” không ở trong thân. Nếu ta tìm từ đầu đến chân, chúng ta không thể tìm ra chỗ nào là cái “Ta”. Cái “Ta” không ở trong xương, trong máu, trong tủy, trong tóc hay nước bọt. Cái “Ta” không thể tìm thấy bất cứ nơi nào trong thân. hân không ở trong cái “Ta”. Nếu thân ở trong cái “Ta”, cái “Ta” phải được tìm thấy riêng rẽ với thân và tâm, nhưng cái “Ta” chẳng được tìm thấy ở đâu cả. Tâm không phải là cái “Ta” vì lẽ nó giống như tâm, tâm thay đổi không ngừng và luôn luôn lăng xăng như

con vượn. Tâm lúc vui lúc buồn. Cho nên tâm không phải là cái “Ta” vì nó luôn thay đổi. Cái “Ta” không sở hữu cái tâm vì tâm hứng thú hay thất vọng trái với những điều chúng ta mong muốn. Mặc dù chúng ta biết một số tư tưởng là thiện và một số là bất thiện, nhưng tâm cứ chạy theo những tư tưởng bất thiện và lạnh lùng với những tư tưởng thiện. Cho nên cái “Ta” không sở hữu tâm vì tâm hành động hoàn toàn độc lập và không dính líu gì đến cái “Ta”. Cái “Ta” không ở trong tâm. Dù chúng ta cẩn thận tìm kiếm trong tâm, dù chúng ta hết sức cố gắng tìm trong tình cảm, tư tưởng và sở thích, chúng ta cũng không tìm thấy đâu cái “Ta” ở trong tâm hay trong những trạng thái tinh thần. Tâm cũng không hiện hữu ở trong cái “Ta” vì cái “Ta” nếu nó hiện hữu nó hiện hữu riêng rẽ với tâm và thân, nhưng cái “Ta” như thế chẳng thể tìm thấy ở chỗ nào.

Chúng ta nên chối bỏ ý tưởng về cái “Ta” bởi hai lý do: 1) Chừng nào mà chúng ta còn chấp vào cái “Ta”, chừng ấy chúng ta còn phải bảo vệ mình, bảo vệ của cải, tài sản, uy tín, lập trường và ngay cả đến lời nói của mình. Nhưng một khi vất bỏ được lòng tin vào cái “Ta” độc lập và thường còn, chúng ta có thể sống với mọi người một cách thoải mái và an bình. 2) Đức Phật dạy: “Hiểu được vô ngã là chìa khóa đi vào đại giác, vì tin vào cái “Ta” là đồng nghĩa với vô minh, và vô minh là một trong ba loại phiền não chính (tham, sân, si). Một khi nhận biết, hình dung hay quan niệm rằng chúng ta là một thực thể, ngay lập tức chúng ta tạo ra sự ly gián, phân chia giữa mình và người cũng như sự vật quanh mình. Một khi có ý niệm về cái ta, chúng ta sẽ phản ứng với người và sự vật quanh mình bằng cảm tình hay ác cảm. Đó là sự nguy hiểm thật sự của sự tin tưởng vào một cái ta có thật. Chính vì vậy mà sự chối bỏ cái ‘Ta’ chẳng những là chìa khóa chấm dứt khổ đau phiền não, mà nó còn là chìa khóa đi vào cửa đại giác.” Hành giả tu Thiền nên quán “Vô Ngã” trong từng bước chân đi. Hành giả có thể thông hiểu được ba đặc tánh này qua cách theo dõi bám sát các động tác bước đi và các nhận thức của động tác. Khi chuyên tâm chú niệm vào các chuyển động này, chúng ta sẽ thấy vạn hữu khởi sinh và hoại diệt, và từ đó, chúng ta sẽ nhận thức được tánh vô thường, khổ và vô ngã của của tất cả mọi hiện tượng hữu vi.

Nói tóm lại, vô ngã chẳng những nơi chúng sanh mà còn là tánh không của vạn hữu. Hiểu biết về tánh Vô ngã của chư pháp có nghĩa là sự hiểu biết chơn chánh về tánh không của ngũ uẩn, không phải vì chúng là ngũ uẩn, mà vì bản chất thật của vạn pháp là không. Theo Bát Nhã Tâm Kinh, “Ngài Quán Tự Tại Bồ Tát quán ngũ uẩn giai không, độ nhất thiết khổ ách.” Theo Phật giáo Tiểu Thừa, ngã là sự kết hợp của ngũ uẩn hay nhiều vật chất hợp lại mà thành, nên không thật (đây là cái không tương đối). Theo Phật giáo Đại Thừa, vạn hữu giai không, từ bản chất đã là không (đây là cái không tuyệt đối). Pháp vô ngã có nghĩa là vạn hữu không có thực ngã, không có tự tính, không độc lập. Cái ý niệm cho rằng không có tự tính hay ngã tạo nên tính đặc thù của mỗi sự vật được những người theo Phật Giáo Đại Thừa khẳng định là đặc biệt của họ chứ không phải của Tiểu Thừa. Ý niệm này thật tự nhiên vì ý niệm về “không tính” là một trong những đặc điểm nổi bật nhất của Đại Thừa, nên thật là tự nhiên khi các học giả Đại Thừa đặc “Pháp Vô Ngã” ở một vị trí nổi bật trong triết học của họ. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật dạy: “Khi một vị Bồ Tát Ma ha tát nhận ra rằng tất cả các pháp đều thoát ngoài tâm, mặt na, ý thức, ngũ pháp, và ba tự tính, thì vị ấy được gọi là hiểu rõ thực nghĩa của “Pháp Vô Ngã.”

159. Selflessness

Buddhism teaches that human beings' bodies are composed of five aggregates, called skandhas in Sanskrit. If the form created by the four elements is empty and without self, then human beings' bodies, created by the unification of the five skandhas, must also be empty and without self. Human beings' bodies are involved in a transformation process from second to second, minute to minute, continually experiencing impermanence in each moment. By looking very deeply into the five skandhas, we can experience the selfless nature of our bodies, our passage through birth and death, and emptiness, thereby destroying the illusion that our bodies are permanent. In Buddhism, no-self is the most important subject for meditation. By meditating no-self, we can break through the barrier between self and other. When we no longer are separate from the universe, a completely harmonious existence with the universe is created. We see that all other human beings exist in us and that we exist in all other human beings. We see that the past and the future are contained in the present moment, and we can penetrate and be completely liberated from the cycle of birth and death. If the form created by the four elements is empty and without self, then human beings' bodies, created by the unification of the five skandhas, must also be empty and without self. Human beings' bodies are involved in a transformation process from second to second, minute to minute, continually experiencing impermanence in each moment. By looking very deeply into the five skandhas, we can experience the selfless nature of our bodies, our passage through birth and death, and emptiness, thereby destroying the illusion that our bodies are permanent. In Buddhism, no-self is the most important subject for meditation. By meditating no-self, we can break through the barrier between self and other. When we no longer are separate from the universe, a completely harmonious existence with the universe is created. We see that all other human beings exist in us and that we exist in all other human beings. We see that the past and the future are contained in the present moment, and we can penetrate and be completely liberated from the cycle of birth and death. Anatman in Sanskrit means the impersonality, insubstantiality, or not-self. The doctrine of no-self has two main characteristics: selflessness of things (dharma-nairatmya) and selflessness of person (pudgalanairatmya). Sometimes, the teaching of "not-self" causes confusion and misunderstanding. Any time we speak, we do say "I am speaking" or "I am talking", etc. How can we deny the reality of that "I"? Sincere Buddhists should always remember that the Buddha never asked us to reject the use of the name or term "I". The Buddha himself still use a word "Tatathata" to refer to himself, no matter what is the meaning of the word, it is still a word or a name. When the Buddha taught about "not-self", he stressed on the rejection of the idea that this name or term "I" stands for a substantial, permanent and changeless reality. The Buddha said that the five aggregates (form, feeling, perception, volition and consciousness) were not the self and that the self was not to be found in them. The Buddha's rejection of the self is a rejection of the belief in a real, independent, permanent entity that is represented by the name or term "I", for such a permanent entity would have to be independent, permanent, immutable and impervious to change, but such a permanent entity and/or such a self is nowhere to be found. When Sakyamuni Buddha put forth the notion of "no-self," he upsets many concepts about life in the universe. He blasted our most firm and widespread conviction, that of a permanent self. Those who understand "not self" know that its function is

to overthrow “self,” not to replace it with a new concept of reality. The notion of “not self” is a method, not a goal. If it becomes a concept, it must be destroyed along with all other concepts.

Zen practitioners should always remember about the No-self of “Body-Mind-Environment”. No-Self means that there is no self, no permanent nature per se and that we are not true masters of ourselves. This point, too, is divided into the no-self body, the no-self mind, and the no-self environment. The no-self body means that this body is illusory, not its own master. It cannot be kept eternally young or prevented from decaying and dying. Even gods and immortals can only postpone death for a certain period of time. The no-self of mind refers to the deluded mind of sentient beings, which has no permanent nature. For example, the mind of greed, thoughts of sadness, anger, love, and happiness suddenly arise and then disappear, there is nothing real. No-self of environment means that our surroundings are illusory, passive and subject to birth and decay. Cities and towns are in time replaced by abandoned mounds, mulberry fields soon give way to the open seas, every single thing changes and fluctuates by the second, one landscape disappears and another takes its place.

The Buddha used the following analysis to prove that the self is nowhere to be found either in the body or the mind. The body is not the self, for if the body were the self, the self would be impermanent, would be subject to change, decay, destruction, and death. Hence the body cannot be the self. The self does not possess the body, in the sense that I possess a car or a television, because the self cannot control the body. The body falls ill, gets tired and old against our wishes. The body has an appearance, which often does not agree with our wishes. Hence in no way does the self possess the body. The self does not exist in the body. If we search our bodies from top to bottom, we can find nowhere locate the so-called “Self”. The self is not in the bone or in the blood, in the marrow or in the hair or spittle. The “Self” is nowhere to be found within the body. The body does not exist in the self. For the body to exist in the self, the self would have to be found apart from the body and mind, but the self is nowhere to be found. The mind is not the self because, like the body, the mind is subject to constant change and is agitated like a monkey. The mind is happy one moment and unhappy the next. Hence the mind is not the self because the mind is constantly changing. The self does not possess the mind because the mind becomes excited or depressed against our wishes. Although we know that certain thoughts are wholesome and certain thoughts unwholesome, the mind pursues unwholesome thoughts and is different toward wholesome thoughts. Hence the self does not possess the mind because the mind acts independently of the self. The self does not exist in the mind. No matter how carefully we search the contents of our minds, no matter how we search our feelings, ideas, and inclinations, we can nowhere find the self in the mind and the mental states. The mind does not exist in the self because again the self would have to exist apart from the mind and body, but such a self is nowhere to be found.

We should reject the idea of a self for two reasons: 1) As long as we still cling to the self, we will always have to defend ourselves, our property, our prestige, opinions, and even our words. But once we give up the belief in an independent and permanent self, we will be able to live with everyone in peace and pleasure. 2) The Buddha taught: “Understanding not-self is a key to great enlightenment for the belief in a self is synonymous with ignorance, and ignorance is the most basic of the three afflictions (greed, anger, and stupidity). Once we

identify, imagine, or conceive ourselves as an entity, we immediately create a schism, a separation between ourselves and the people and things around us. Once we have this conception of self, we respond to the people and things around us with either attachment or aversion. That's the real danger of the belief of a self. Thus, the rejection of the self is not only the key of the end of sufferings and afflictions, but it is also a key to the entrance of the great enlightenment." Zen Practitioners should contemplate "No-self" in every step. Zen practitioners can comprehend these three characteristics by observing closely the mere lifting of the foot and the awareness of the lifting of the foot. By paying close attention to the movements, we see things arising and disappearing, and consequently we see for ourselves the impermanent, unsatisfactory, and non-self nature of all conditioned phenomena.

In short, no-self is not only applied to beings, but no-self dharma (dharmanairatmya) is also the emptiness of all phenomena. Understanding of the No-self Dharma means true understanding that the five skandhas are empty, not only because they are aggregates, but by their very nature. According to the Heart Sutra, "the Avalokitesvara Bodhisattva illuminated the five skandhas and saw that they were empty. Thus he overcame all ills and sufferings." In Theravada, the self is a composite, or an aggregate of many other elements, and is therefore empty or relative emptiness. In Mahayana Buddhism, all phenomena including the self are empty in their very nature or absolute emptiness. No-self Dharma means things are without independent individuality, i.e. the tenet that things have no independent reality, no reality in themselves. No permanent individuality in or independence of things. The idea that there is no self-substance or "Atman" constituting the individuality of each object is insisted on by the followers of Mahayana Buddhism to be their exclusive property, not shared by the Hinayana. This idea is naturally true as the idea of "no self-substance" or Dharmanairatmya is closely connected with that of "Sunyata" and the latter is one of the most distinguishing marks of the Mahayana, it was natural for its scholars to give the former a prominent position in their philosophy. In the Lankavatara Sutra, the Buddha taught: "When a Bodhisattva-mahasattva recognizes that all dharmas are free from Citta, Manas, Manovijnana, the Five Dharmas, and the Threefold Svabhava, he is said to understand well the real significance of Dharmanairatmya."

160. Bản Chất Vô Thường Của Vạn Hữu

Hành giả tu thiền nên luôn tỉnh thức rằng vạn hữu vô thường và vô ngã. Hãy nhìn vào thân chúng ta hôm nay, nó hoàn toàn khác với cái thân hôm qua. Mà thật vậy, cái thân của chúng ta chẳng khác gì một dòng nước đang chảy, tự nó hiển lộ vô tận trong các thân khác nhau, giống hệt như những lọn sóng sinh rồi diệt, hoặc như bọt nước trào lên rồi tan vỡ. Sóng và bọt nước cứ liên tục xuất hiện, lớn hay nhỏ, cao hay thấp, sạch và dơ, vân vân và vân vân. Tuy nhiên, nước luôn luôn không có sắc tướng, không bị tạo tác và bất động. Hành giả tu thiền nên luôn tỉnh thức như vậy để có thể hành động, nói năng và suy nghĩ một cách tỉnh thức, không phân biệt. Nếu chúng ta làm được như vậy, chúng ta đang đi đúng đường tu. Cứ mạnh mẽ thẳng bước mà tiến tu đến giải thoát, chớ đừng bám víu vào thế giới đầy khổ đau phiền não này làm gì! Vô thường nghĩa là không thường, không mãi mãi ở yên trong một trạng thái nhất định mà luôn thay hình đổi dạng. Đi từ trạng thái hình thành, cao to, thấp nhỏ,

tan rã, vân vân, đạo Phật gọi đây là những giai đoạn thay đổi đó là thành trụ hoại không. Tất cả sự vật trong vũ trụ, từ nhỏ như hạt cát, thân con người, đến lớn như trái đất, mặt trăng, mặt trời đều nằm trong định luật vô thường. Mọi vật trên thế gian này biến đổi trong từng giây từng phút, đó gọi là sát na vô thường. Mọi vật trên thế gian, kể cả nhân mạng, núi sông và chế độ chính trị, vân vân, đều phải trải qua những giai đoạn sinh, trụ, dị, diệt. Sự tiêu diệt này được gọi là “Nhất kỳ vô thường.” Phải quán sát để thường xuyên nhìn thấy tính cách vô thường của mọi sự vật, từ đó tránh khỏi cái ảo tưởng về sự miên viễn của sự vật và không bị sự vật lôi kéo ràng buộc. Vạn vật đều vô thường, sanh, trụ, dị, diệt không lúc nào ngừng nghỉ. Chính vì vậy mà trong các tự viện thường tụng bài kệ vô thường mỗi khi xong các khóa lễ.

Một ngày đã qua.
 Mạng ta giảm dần
 Như cá cạn nước.
 Có gì đâu mà vui sướng?
 Nên chúng ta phải cần tu
 Như lửa đốt đầu.
 Chỉ tỉnh thức về vô thường.
 Chớ nên giải đãi.

Để thông triệt bản chất vô thường của vạn hữu, hành giả cần phải quán chiếu mọi vật trên thế gian này biến đổi trong từng giây từng phút, đó gọi là sát na vô thường. Mọi vật trên thế gian, kể cả nhân mạng, núi sông và chế độ chính trị, vân vân, đều phải trải qua những giai đoạn sinh, trụ, dị, diệt. Sự tiêu diệt này được gọi là “Nhất kỳ vô thường.” Phải quán sát để thường xuyên nhìn thấy tính cách vô thường của mọi sự vật, từ đó tránh khỏi cái ảo tưởng về sự miên viễn của sự vật và không bị sự vật lôi kéo ràng buộc. Kinh Đại Bát Biết Bàn dạy: “Chư hành vô thường (tất cả mọi vật cấu thành đều vô thường); là pháp sanh diệt. Khi sanh diệt không còn thì sự tịch diệt là an vui.” Điều này có nghĩa là khi không còn sự sanh diệt trong tâm chúng ta, thì tâm đó là tâm hạnh phúc và vui sướng nhất. Đây là cái tâm không suy tưởng nhị biên. Kinh Đại Bát Niết Bàn dạy: “Vạn vật vô thường. Đây là pháp sanh diệt. Khi sanh diệt dứt bật thì sự tỉnh lặng là chân hạnh phúc.” Kinh Kim Cang dạy: “Phàm những gì có hình tướng đều hư dối không thật. Nếu thấy tất cả hình tướng như không hình tướng, tức là thấy được thể tánh.” Tâm Kinh dạy: “Sắc chẳng khác không; không chẳng khác sắc. Sắc tức là không; không tức là sắc.” Vậy thì cái gì là sanh diệt? Cái gì là vô thường và thường hằng? Cái gì là sắc và không? Trong cảnh giới tỉnh lặng thật sự (tịch diệt), trong thể tánh Như Lai, trong cái thật rỗng không, không có sanh hoặc diệt, không có vô thường hay thường hằng, không có sắc hoặc không. Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Bổn lai vô nhất vật.” Khi cả sanh và diệt đều dứt rồi thì cảnh giới tỉnh lặng hay tịch diệt này là chân hạnh phúc. Nhưng trên thực tế chẳng có tịch diệt mà cũng chẳng có chân hạnh phúc. Nếu chúng ta thấy tất cả hình tướng chẳng phải hình tướng, tức là thấy được thể tánh của chư pháp. Nhưng kỳ thật, không có thể tánh và hiện tượng sự vật. Sắc tức thị không, không tức thị sắc. Nhưng kỳ thật, không có sắc mà cũng chẳng có không. Vì vậy, khi không có suy nghĩ, không có lời nói, đã không có sanh hoặc diệt; không có vô thường hoặc thường; không có sắc hoặc không. Nhưng nói điều này không tồn tại là không đúng. Nếu chúng ta mở miệng ra là chúng ta sai ngay. Chúng ta có thể thấy được màu sắc hay không? Có thể nghe được âm thanh hay không? Có thể xúc chạm hay không? Cái này là sắc hay không? Nếu chúng ta chỉ nói một tiếng là chúng ta sai ngay.

Và nếu chúng ta không nói gì cả, chúng ta cũng sai luôn. Như vậy chúng ta có thể làm được gì? Sinh và diệt, hãy buông bỏ chúng đi! Vô thường và thường hằng, hãy buông bỏ chúng đi! Sắc và không, hãy buông bỏ chúng đi! Mùa xuân đến thì tuyết tan: sinh và diệt lại cũng như vậy. Gió đông thổi lên thì mây kéo mưa về hướng tây: vô thường và thường hằng lại cũng như vậy. Khi chúng ta mở đèn lên thì cả căn phòng sẽ trở nên sáng sủa. Toàn bộ chân lý chỉ là như vậy. Sắc là sắc; không là không.

Thân vô thường là thân này mau tàn tạ, dễ suy già rồi kết cuộc sẽ phải đi đến cái chết. Người xưa đã than: “Nhớ thuở còn thơ dong ngựa trúc. Thoát trông nay tóc điểm màu sương.” Mưu lược đông mãnh như Văn Chung, Ngũ Tử Tư; sắc đẹp dễ say người như Tây Thi, Trịnh Đán, kết cuộc rồi cũng: “Hong nhan già xấu, anh hùng mất. Đôi mắt thư sinh cũng mỗi buồn.” Tâm vô thường là tâm niệm chúng sanh luôn luôn thay đổi, khi thương giận, lúc vui buồn. Những niệm ấy xét ra hư huyễn như bọt nước. Cảnh vô thường là chẳng những hoàn cảnh chung quanh ta hằng đổi thay biến chuyển, mà sự vui cũng vô thường. Món ăn dù ngon, qua cổ họng rồi cũng thành không; cuộc sum họp dù đầm ấm, kết cuộc cũng phải chia tan; buổi hát vui rồi sẽ vãng; quyển sách hay, lần lượt cũng đến trang cuối cùng. Theo Kinh Tạp A Hàm, quyển III, biến đổi hay vô thường là đặc tánh chính yếu của sự hiện hữu của các hiện tượng. Chúng ta không thể nói đến bất cứ vật gì, dù là vô tri vô giác hay hữu giác hữu tri, rằng ‘cái này tồn tại’ bởi vì ngay lúc mà chúng ta đang nói thì cái đó đang thay đổi. Ngũ uẩn cũng là thứ được kết hợp lại và do điều kiện, và như vậy ngũ uẩn đó luôn bị định luật nhân quả chi phối. Thức hay tâm và các yếu tố thành phần của nó hay tâm sở cũng không ngừng biến đổi, mặc dầu ở một mức độ thấp hơn, cái thể xác vật chất cũng thay đổi trong từng khoảnh khắc. Người nào thấy rõ ràng rằng ngũ uẩn là vô thường, người đó có chánh kiến. Trong Kinh Trung Bộ, Đức Phật đưa ra năm hình ảnh cụ thể để chỉ dạy về bản chất vô thường của ngũ uẩn thủ. Ngài ví hình thể vật chất hay sắc như một khối bọt, cảm giác hay thọ như bong bóng nước, tri giác hay tưởng như ảo cảnh, những hoạt động có tác ý của tâm hay hành như một loại cây mềm rỗng ruột, và thức như ảo tưởng. Vì vậy Ngài bảo chư Tăng: “Này chư Tỳ Kheo, có thể nào chẳng một bản thể vững bền nằm trong một khối bọt, trong bong bóng nước, trong ảo cảnh, trong loại cây mềm rỗng ruột, hay trong ảo tưởng? Bất cứ hình thể vật chất nào, dầu trong quá khứ, vị lai hay hiện tại, ở trong hay ở ngoài, thô thiển hay vi tế, thấp hay cao, xa hay gần... mà hành giả nhìn thấy, hành giả nên quán sát hình thể vật chất ấy với sự chú tâm khôn ngoan hay sự chú tâm chân chánh. Một khi hành giả nhìn thấy, suy niệm, và quán sát hình thể vật chất với sự chú tâm chân chánh thì hành giả sẽ thấy rằng nó rỗng không, nó không có thực chất và không có bản thể. Này chư Tỳ Kheo có chẳng một bản thể trong hình thể vật chất?” Và cùng thế ấy Đức Phật tiếp tục giảng giải về bốn uẩn còn lại: “Này chư Tỳ Kheo, có thể nào thọ, tưởng, hành, thức lại có thể nằm trong một khối bọt, trong bong bóng nước, trong ảo cảnh, trong loại cây mềm rỗng ruột, hay trong ảo tưởng?”

Mọi sự trên cõi đời này đều phải biến dịch và hoại diệt, không việc gì thường hằng bất biến dù chỉ trong một phút giây. Sự thật về vô thường không những chỉ được tư tưởng Phật giáo thừa nhận, mà lịch sử tư tưởng nơi khác cũng thừa nhận như vậy. Chính nhà hiền triết Hy Lạp thời cổ đã nhận định rằng chúng ta không thể bước xuống hai lần cùng một giòng sông. Ông ta muốn nói rằng mọi sự mọi vật luôn thay đổi không ngừng nghỉ hay bản chất đổi thay và tạm bợ của mọi sự mọi vật. Thật vậy, nếu nhìn lại chính mình thì chúng ta sẽ thấy rằng tự mình là vô thường. Hãy nhìn lại chính mình để thấy rằng mình đang sống trong một

giấc mơ. Chính chúng ta đang biến đổi một cách nhanh chóng và bất tận. Chỉ riêng một ngày hôm qua thôi, chúng ta đã có hàng triệu thân khác nhau, hàng triệu cảm thọ khác nhau, hàng triệu cái tâm khác nhau, giống như một dòng suối đang chảy xiết. Hãy nhìn thì sẽ thấy tất cả các thân đó, cảm thọ đó, tâm đó y hệt như một giấc mơ, như tiếng vang, như ảo ảnh. Rồi chúng ta hãy thử nhìn vào ngày hôm kia, chúng ta sẽ cảm thấy được hàng triệu kiếp xa xôi về trước. Tất cả đều như một giấc mơ. Hãy quán sát được như vậy để dừng khởi niệm. Hãy tỉnh thức cảm nhận được sự vô thường của vạn hữu để thấy rằng sự sống và sự chết đang trôi chảy mau chóng và bất tận trong toàn thân chúng ta.

Đời sống con người lại cũng như vậy. Kỳ thật, đời người như một giấc mơ, nó tạm bợ như mây mùa thu, sanh tử bập bềnh, từ tuổi trẻ qua tuổi thanh niên, rồi tuổi già cũng giống như từ buổi sáng chuyển qua buổi trưa, rồi buổi tối. Hãy nhìn vào thân này để thấy nó đổi thay từng giây trong cuộc sống. Thân này già nhanh như ánh điện chớp. Mọi vật quanh ta cũng thay đổi không ngừng nghỉ. Không một vật gì chúng ta thấy quanh ta mà được trường tồn cả, trên cùng một dòng sông nhưng dòng nước hôm qua không phải là dòng nước mà chúng ta thấy ngày hôm nay. Ngay đến tâm tánh chúng ta cũng bị thay đổi không ngừng, bạn thành thù, rồi thù thành bạn. Rồi những vật sở hữu của ta cũng không chạy ra khỏi sự chi phối của vô thường, cái xe ta mua năm 2000 không còn là cái xe mới vào năm 2011 nữa, cái áo mà chúng ta cho hội Từ Thiện Goodwill hôm nay đã một thời được chúng ta ưa thích, vân vân và vân vân. Hiểu vô thường không những quan trọng cho chúng ta trong việc tu tập giáo pháp mà còn cho cuộc sống bình nhật nữa vì nó chính là chìa khóa mở cửa bộ mặt thật của vạn hữu và cũng là liều thuốc giải độc cho sân hận và chấp trước. Khi chúng ta hiểu mọi sự mọi vật đều sẽ tàn lụi và đổi thay không ngừng thì chắc chắn chúng ta sẽ không còn muốn luyến chấp vào chúng nữa.

160. The Impermanence of All Things

Zen practitioners should always be mindful that all things are impermanent and have no-self. Let's look at ourselves, we will see that our bodies of today are completely different from those of yesterday. In fact, our body is just like a stream running swiftly, manifesting endlessly in different forms as waves rising and falling, as bubbles forming and popping. The waves and bubbles continuously appear large or small, high or low, clean or unclean, and so on and so on. However, water has no form, is staying unconditioned, and being unmoved at all times. Zen practitioners should always be mindful as such so that we can act, speak, and think mindfully and without discrimination. If we are able to do this, we are on the right tract of cultivation. Let's advance firmly on the way to emancipation; and let's not cling to the world which is full of sufferings and afflictions! "Anitya" is the state of not being permanent, of lasting or existing only for a short time, of changing continually. Physical changes operating from the state of formation, to that of development, decay and disintegration are exact manifestations of the law of transformation. All things in the universe, from the small grain of sand, the human body, to the big one such as the earth, moon and sun are governed by the above law, and as such, must come through these four periods. This process of changes characterizes impermanence. All things are impermanent, their birth, existence, change, and death never resting for a moment. All things in this world, including human life, mountains, rivers, and political systems, are constantly changing from moment to moment. This is called

impermanence in each moment. Everything passes through a period of birth, maturity, transformation, and destruction. This destruction is called impermanence in each cycle. To see the impermanent nature of all things, we must examine this closely. Doing so will prevent us from being imprisoned by the things of this world. In most monasteries, at the end of ceremonies, monks and nuns often chant the verse of impermanence.

This day is already done.
 Our lives are that much less.
 We're like fish in a shrinking pond;
 What joy is there in this?
 We should be diligent and vigorous,
 As if our own head were at stake.
 Only be mindful of impermanence,
 And be careful not to be lax.

To understand thoroughly the impermanence of all things, Zen practitioners should contemplate that all things in this world, including human life, mountains, rivers, and political systems, are constantly changing from moment to moment. This is called impermanence in each moment. Everything passes through a period of birth, maturity, transformation, and destruction. This destruction is called impermanence in each cycle. To see the impermanent nature of all things, we must examine this closely. Doing so will prevent us from being imprisoned by the things of this world. The Mahaparinirvana Sutra says: "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 Mahaparinirvana Sutra says: "All things are impermanent. This is the law of appearing and disappearing. When appearing and disappearing disappear, then this stillness is bliss." The Diamond Sutra says: "All things that appear are transient. If we view all appearance as nonappearance, then we will see the true nature of all things." The Heart Sutra says: "Form does not differ from emptiness; emptiness does not differ from form. That which form is emptiness, that which emptiness is form." Thus, what is appearing and disappearing? What is impermanence and permanence? What is form and emptiness? In true stillness, in true nature, in true emptiness, there is no appearing or disappearing, no impermanence and permanence, no form and emptiness. The Sixth Patriarch said: "Originally there is nothing at all." When appearing and disappearing disappear, then this stillness is bliss. But in reality, 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. So when there is no thinking and no speech, already there is no appearing or disappearing, no impermanence or permanence, no form or emptiness. But to say that these things do not exist is incorrect. If we open our mouth, we are wrong. 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. Therefore, what can we do? Appearing and disappearing, put it down! Impermanence and permanence, put it down! Form and emptiness, put it down! 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.

Impermanence of the body means that the body withers rapidly, soon grows old and debilitated, ending in death. The ancients have lamented: “Oh, that time when we were young and would ride bamboo sticks, pretending they were horses, in the twinkling of an eye, our hair is now spotted with the color of frost.” What happened to all those brave and intelligent young men and those beautiful and enchanting women of bygone days? They ended as in the following poem: “Rosy cheeks have faded, heroes have passed away; young students’ eyes, too, are weary and sad.” Impermanence of the mind means that the mind and thoughts of sentient beings are always changing, at times filled with love or anger, at times happy or sad. Those thoughts, upon close scrutiny, are illusory and false, like water bubbles. Impermanence of the environment means that not only do our surroundings always change and fluctuate, but happiness, too, is impermanent. Succulent food, once swallowed, loses all tastes; an emotional reunion, however, sweet and joyful, ultimately ends in separation; a delightful party soon becomes a thing of past; a good book, too, gradually reaches the last pages. According to the Samyutta Nikaya, volume III, change or impermanence is the essential characteristic of phenomenal existence. We cannot say of anything, animate or inanimate, ‘this is lasting’ for even while we say, it is undergoing change. The aggregates are compounded and conditioned, and, therefore, ever subject to cause and effect. Unceasingly does consciousness or mind and its factors change, and just as unceasingly, though at a lower rate, the physical body also changes from moment to moment. He who sees clearly that the impermanent aggregates are impermanent, has right understanding. In the Mijjhamaka Sutra, the Buddha gives five striking similes to illustrate the impermanent nature of the five aggregates of clinging. He compares material form or body to a lump of foam, feeling to a bubble of water, perception to a mirage, mental formations or volitional activities to a plantain trunk without heartwood, and consciousness to an illusion. So He asked the monks: “What essence, monks, could there be in a lump of foam, in a bubble, in a mirage, in a plantain trunk, in an illusion? Whatever material form there be whether past, future or present; internal or external; gross or subtle; low or lofty; far or near; that material form the meditator sees, meditates upon, examines with systematic and wise attention, he thus seeing, meditating upon, and examining with systematic and wise attention, would find it empty, unsubstantial and without essence. Whatever essence, monks, could there be in material form?” And the Buddha speaks in the same manner of the remaining aggregates and asks: “What essence, monks, could there be in feeling, in perception, in mental formation and in consciousness?”

Everything in this world is subject to change and perish; nothing remains constant for even a single moment. The fact of impermanence has been recognized not only in Buddhist thought but elsewhere in the history of ideas. It was the ancient Greek philosopher Heraclitus who remarked that one cannot step into the same river twice. He meant that everything keeps changing without a pause or the ever-changing and transient nature of things. As a matter of fact, if we watch ourselves, we’ll see that we are impermanent. Watch ourselves to see that we are living on a dream. We are changing swiftly and endlessly. Only one day yesterday, we had millions of different bodies, millions different feelings, and millions different minds just like a stream flowing swiftly. Look back and see all those bodies, feelings, and minds just

like dreams, like echoes, like mirages. Then, if we look at the day before yesterday, we will be to feel just like millions of lives away. All are like a dream. If we are able to think this way, we will be able to feel that life and death flowing swiftly and endlessly in our whole body.

Human's life is just like that. In fact, human's life is like a dream; it is impermanent like autumn clouds, that birth and death are like a dance; that infant changes to young age and to old age just like morning turns into afternoon, then evening. Look at our body and see it changes every second of life. The growing (becoming old) of a human's life is not different from a flash of lightning. Things around us also keep changing. No one of the things we see around us will last forever, in the same river, the current of yesterday is not the current we see today. Even our minds are constantly subject to change friends become enemies, enemies become friends. Our possessions are also impermanent, the brand new car we bought in the year of 2000 is no longer a new car in 2011, the shirt we donate to Goodwill Charity today was once liked by us, and so on and so on. Understanding impermanence of existence is important not simply for our cultivation of the Dharma, but also in our daily lives for this understanding is a key to open the door of the ultimate nature of things and also an antidote to anger and attachment. When we see all things are perishable and change every moment, we will not try to attach to them.

161. Vô Minh

Từ Bắc Phạn 'Avidya' có nghĩa là "Vô Minh." Trong Phật giáo, vô minh là không biết hay mù quáng hay sự cuồng si của tâm thức, không có khả năng phân biệt về tính thường hằng và tính không thường hằng. Vô minh là sự ngu dốt về Tứ Diệu Đế, Tam bảo, Luật Nhân quả, v.v. Avidya là giai đoạn đầu tiên của Thập nhị nhân duyên dẫn đến mọi rắc rối trên đời và là gốc rễ của mọi độc hại trên đời. Đây là yếu tố chính làm vướng víu chúng sanh trong vòng luân hồi sanh tử. Theo nghĩa của Phật giáo, Avidya chỉ việc thiếu hiểu biết về tứ diệu đế, nghiệp báo, nhân duyên, và những giáo thuyết chủ yếu trong Phật giáo. Theo trường phái Trung Quán, "vô minh" chỉ trạng thái của một tinh thần bị những thiên kiến và những định kiến thống trị khiến cho mọi người tự mình dựng lên một thế giới lý tưởng lẫn lộn hình thức và tính đa dạng với hiện thực thường ngày, hạn chế cách nhìn đối với hiện thực. Vô minh là sự không am hiểu bản tính thật của thế giới là hư không và hiểu sai thực chất của các hiện tượng. Như vậy vô minh có hai chức năng: một là che dấu bản chất thật, và hai là dựng lên một hiện thực hư ảo. "Vô minh" được coi như là hiện thực ước lệ. Theo các phái Kinh Lượng Bộ và Tỳ Bà Sa Luận Bộ, "vô minh" là một cách nhìn thống nhất và thường hằng đối với thế giới, trong khi thật ra thế giới là đa dạng và không thường hằng. "Vô minh" là lẫn lộn bản chất của thế giới với những vẻ bên ngoài. Theo quan điểm của trường phái Du Già, "vô minh" coi đối tượng như một đơn vị độc lập với ý thức, nhưng trong hiện thực, nó giống như ý thức.

Vô minh là không giác ngộ, là mắc xích thứ nhất hay mắt xích cuối cùng trong Thập Nhị Nhân Duyên. Vô minh là cái tâm ám độn, không chiếu rọi được rõ ràng sự lý của các pháp. Vô minh không biết gì đến con đường thoát khổ là một trong ba lậu hoặc nuôi dưỡng dòng sanh tử luân hồi. Vô minh là nguyên nhân chính của sự không giác ngộ của chúng ta. Vô

minh chỉ là giả tướng nên nó chịu ảnh hưởng của sanh, diệt, tăng, giảm, uế, tịnh, vân vân. Có khi Vô minh có nghĩa là ảo tưởng. Nghĩa là bóng tối hoàn toàn không có ánh chiếu sáng. Vô minh là làm cái dường như với cái thật là, hay hiện tượng ảo tưởng mà cho là thực tại. Vô minh chính là nguyên nhân của, sanh, lão, lo âu, sầu muộn, khổ sở, bệnh hoạn, và chết chóc. Vô minh là một trong ba ngọn lửa cần phải dập tắt trước khi bước chân vào Niết bàn. Đây là trạng thái sai lầm của tâm làm khởi dậy sự tin tưởng về bản ngã.

Trong nhà Thiền, vô minh là nhìn mọi sự mọi vật không đúng như thật. Không hiểu sự thật về cuộc đời. Chừng nào mà chúng ta không phát triển tâm mình để đạt được trí tuệ chừng đó chúng ta vẫn vô minh về bản chất đúng của sự vật. Theo Phật giáo, vô minh có nghĩa là coi cái ngã hay cái ta là thật. Vì si mê mà người ta không thấy được cái nhìn như thị, không thể phân biệt đúng sai. Ngu si làm cho người ta mù quáng về chấp ngã, chấp pháp là những thứ vô thường, luôn thay đổi và hoại diệt. Khi giận dữ đã khởi lên thì con người sẽ không còn gì ngoài “si mê.” Để triệt tiêu si mê bạn nên thiền quán “nhân duyên.” Tất cả những vấn đề khó khăn của chúng ta đều bắt nguồn từ vô minh và mê hoặc. Vô minh là bợn nhơ đứng hàng đầu. Tham lam, sân hận, ngã mạn và rất nhiều bợn nhơ khác cùng phát sanh chung với vô minh. Giải pháp phải nằm trong những vấn đề ấy, và do đó, chúng ta không nên tách rời, chạy đi tìm ở đâu ngoài vấn đề. Phân tách và nghiên cứu cho tận tường chúng ta sẽ thấy rằng tất cả những vấn đề ấy đều là những vấn đề của kiếp nhân sinh, của con người, vậy thì chúng ta không nên đổ trách nhiệm cho ai khác hơn là con người. Những vấn đề thật sự chủ chúng ta phải được và chỉ được giải quyết bằng cách dứt bỏ những ảo kiến và những khái niệm sai lầm, và thu xếp nếp sống của chúng ta vào khuôn khổ điều hòa đồng nhịp với thực tại. Và điều này chỉ có thể thực hiện được qua thiền hành mà thôi. Vô minh còn là những tư tưởng và tác ý nào ngăn trở không cho chúng ta giải thoát. Nếu chúng ta muốn giải thoát khỏi những phiền trược này, trước tiên chúng ta phải thấy được mặt mũi của chúng qua Thiền định. Tương tự như những lời Phật dạy trong kinh điển mỗi khi gặp ma vương, Ngài liền bảo: “Ma Vương! Ra đã thấy mặt mũi của ngươi rồi”. Người tu tập thiền quán nên nhớ rằng mục tiêu của sự tu tập thiền quán theo đúng phương pháp là để loại trừ vô minh, khai mở chân tâm và duy trì chánh niệm. Qua thiền tập, chúng ta chú trọng vào sự việc với một ý thức không xao lãng. Chúng ta cũng không suy nghĩ về việc gì, không phân tách, cũng không trôi lác theo chư pháp, mà lúc nào cũng nhìn thấy được tự tánh của bất cứ việc gì đang xảy ra trong tâm mình. Nhờ đó mà tâm của chúng ta dần dần được soi sáng, có nghĩa là vô minh bị loại dần ra khỏi tâm ý của người tu tập thiền quán. Nếu bạn nghĩ rằng tâm của bạn có thể được khai mở bởi một vị thầy nào đó ngoài kia, tức là bạn chẳng bao giờ tu tập theo giáo lý nhà Phật cả. Nếu bạn nghĩ ai đó có thể phá vỡ vô minh cho bạn, bạn cũng chẳng phải là người Phật tử thuần thành.

161. Ignorance

A Sanskrit term ‘Avidya’ means “Ignorance.” In Buddhism, Avidya is noncognizance of the four noble truths, the three precious ones (triratna), and the law of karma, etc. Avidya is the first link of conditionality (pratityasampada), which leads to entanglement of the world of samsara and the root of all unwholesome in the world. This is the primary factor that enmeshes (làm vướng víu) beings in the cycle of birth, death, and rebirth. In a Buddhist sense, it refers to lack of understanding of the four noble truths (Arya-satya), the effects of actions

(karma), dependent arising (pratitya-samutpada), and other key Buddhist doctrines. In Madhyamaka, “Avidya” refers to the determination of the mind through ideas and concepts that permit beings to construct an ideal world that confers upon the everyday world its forms and manifold quality, and that thus block vision of reality. “Avidya” is thus the nonrecognition of the true nature of the world, which is empty (shunyata), and the mistaken understanding of the nature of phenomena. Thus “avidya” has a double function: ignorance veils the true nature and also constructs the illusory appearance. “Avidya” characterizes the conventional reality. For the Sautrantikas and Vaibhashikas, “Avidya” means seeing the world as unitary and enduring, whereas in reality it is manifold and impermanent. “Avidya” confers substantiality on the world and its appearances. In the Yogachara’s view, “avidya” means seeing the object as a unit independent of consciousness, when in reality it is identical with it.

Ignorance means Unenlightened, the first or last of the twelve nidanas. Ignorance is Illusion or darkness without illumination, the ignorance which mistakes seeming for being, or illusory phenomena for realities. Ignorance of the way of escape from sufferings, one of the three affluences that feed the stream of mortality or transmigration. Sometimes ignorance means “Maya” or “Illusion.” It means complete darkness without illumination. The ignorance which mistakes seeming for being, or illusory phenomena for realities. Ignorance is the main cause of our non-enlightenment. Ignorance is only a false mark, so it is subject to production, extinction, increase, decrease, defilement, purity, and so on. Ignorance is the main cause of our birth, old age, worry, grief, misery, and sickness, and death. Ignorance is one of the three fires which must be allowed to die out before Nirvana is attained. The erroneous state of mind which arises from belief in self.

In Zen, ignorance is not seeing things as they really are. It is failing to understand the truth about life. As long as we have not developed our minds to obtain wisdom, we remain ignorant of the true nature of things. According to Buddhism, ignorance means regarding the self as real. Due to ignorance, people do not see things as they really are, and cannot distinguish between right and wrong. They become blind under the delusion of self, clinging to things which are impermanent, changeable, and perishable. Once anger arises, one has nothing but “ignorance.” In order to eliminate “ignorance,” you should meditate on causality. All of our psychological problems are rooted in ignorance, in delusion. Ignorance is the crowning corruption. Our greeds, hates, conceits and a host of other defilements go hand in hand with our ignorance. The solutions are to be found in the problems themselves and hence we should not run away from our problems. Analyze and scrutinize the problems, and you will see that they are human problems, so do not attribute them to non-humans. Our real problems can be solved only by giving up illusions and false concepts and bringing our lives into harmony with reality and this can be done only through meditation. Ignorance is also thoughts and impulses that try to draw us away from emancipation. If we wish to liberate ourselves from these hindrances, we should first recognize them through meditation. Just as the Buddha described in His discourses how He would exclaim, “Mara! I see you.” Zen practitioners should remember that the purpose of disciplined meditation practice is to eliminate ignorance, to open the essential nature of mind, and to stabilize awareness. Through meditation, we concentrate on things with an undistracted awareness. We are not thinking about anything, not analyzing, not getting lost in flux of things, but just seeing the nature of what is happening in the mind. Through practices of meditation, our mind becomes

clearer and clearer; it is to say ‘ignorance’ is gradually eliminated through the course of meditation. If you think that your mind can only be opened by a certain master out there, you are never cultivating in accordance with Buddhism at all. If you think someone out there can eliminate ignorance for you, you are not a devout Buddhist.

162. Thiện Hữu Tri Thức

Bất cứ ai (Phật, Bồ tát, người trí, người đạo đức, và ngay cả những người xấu ác) có thể giúp đỡ hành giả tiến tu giác ngộ. Thiện có nghĩa là hiền và đạo đức, Tri là sự hiểu biết chơn chánh, còn Thức là thức tỉnh, không mê muội và tham đắm nơi các duyên đời nữa. Thế nên, thiện tri thức là người hiền, hiểu đạo, và có khả năng làm lợi lạc cho mình và cho người. Thiện hữu tri thức là người bạn đạo hạnh, người thầy gương mẫu, sống đời đạo hạnh, cũng như giúp đỡ khuyến tấn người khác sống đời đạo hạnh. Người bạn đạo tốt, thực thà, chân thật, có kiến thức thâm hậu về Phật pháp và đang tu tập Phật pháp. Đức Phật đã nói về thiện hữu tri thức trong đạo Phật như sau: “Nói đến Thiện Hữu Tri Thức là nói đến Phật, Bồ Tát, Thanh Văn, Duyên Giác và Bích Chi Phật, cùng với những người kính tin giáo lý và kinh điển Phật giáo. Hàng thiện hữu tri thức là người có thể chỉ dạy cho chúng sanh xa lìa mười điều ác và tu tập mười điều lành. Lại nữa, hàng thiện hữu tri thức có lời nói đúng như pháp, thực hành đúng như lời nói, chính là tự mình chẳng sát sanh cùng bảo người khác chẳng sát sanh, nhần đến tự mình có sự thấy biết chơn thật (chánh kiến) và đem sự thấy biết đó ra mà chỉ dạy cho người. Hàng thiện hữu tri thức luôn có thiện pháp, tức là những việc của mình thực hành ra chẳng mong cầu tự vui cho mình, mà thường vì cầu vui cho tất cả chúng sanh, chẳng nói ra lỗi của người, mà luôn nói các việc thuận thiện. Gần gũi các bậc thiện hữu tri thức có nhiều điều lợi ích, ví như mặt trăng từ đêm mờ một đến rằm, ngày càng lớn, sáng và đầy đủ. Cũng vậy, thiện hữu tri thức làm cho những người học đạo lần lần xa lìa ác pháp, và thêm lớn pháp lành.

Có ba bậc thiện tri thức: Giáo thọ thiện tri thức là vị thông hiểu Phật pháp và có kinh nghiệm về đường tu để thường chỉ dạy mình; hay mình đến để thỉnh giáo trước và sau khi kiết thất. Trong trường hợp nhiều người đồng đả thất, nên thỉnh vị giáo thọ này làm chủ thất, mỗi ngày đều khai thị nửa giờ hoặc mười lăm phút. Ngoại Hộ Thiện Tri Thức là một hay nhiều vị ủng hộ bên ngoài, lo việc cơm nước, quét dọn, cho hành giả được yên vui tu tập. Thông thường, vị này thường được gọi là người hộ thất. Đồng Tu Thiện Tri Thức là những người đồng tu một môn với mình, để nhìn ngó sách tấn lẫn nhau. Vị đồng tu này có thể là người đồng kiết thất chung tu, hoặc có một ngôi tịnh am tu ở gần bên mình. Ngoài sự trông nhìn sách tấn, vị đồng tu còn trao đổi ý kiến hoặc kinh nghiệm, để cùng nhau tiến bước trên đường đạo. Lời tục thường nói: “Ăn cơm có canh, tu hành có bạn” là ý nghĩa này.

Thời nay muốn tu hành đúng đắn phải nương nơi bậc thiện tri thức thông kinh điển, đã có kinh nghiệm tu thiền nhiều năm để nhờ sự hướng dẫn. Đây là một trong năm điều kiện cần thiết cho bất cứ hành giả tu thiền nào. Nếu vị tu thiền nào không hội đủ năm điều kiện trên rất dễ bị ma chướng làm tổn hại. Theo Kinh Kalyana-mitra, Đức Phật dạy, “Thời nay muốn tìm minh sư, hay thiện hữu tri thức để gần gũi theo học, còn có chẳng trong sách vở hay gương Thánh hiền, chứ còn trong vòng nhân tình đời nay, quả là hiếm có vô cùng.” Các ngài còn dạy thêm năm điều về thiện hữu tri thức như sau: Đời nay trong 1.000 người mới tìm ra

được một người lành. Trong 1.000 người lành mới có một người biết đạo. Trong 1.000 người biết đạo, mới có được một người tin chịu tu hành. Trong 1.000 người tu hành mới có được một người tu hành chân chánh. Vậy thì trong 4.000 người mới tìm ra được bốn người tốt.

Chính vì vậy mà Đức Phật thường khuyên chúng đệ tử của Ngài nên lắng nghe thiện hữu tri thức, không nên có lòng nghi ngờ. Đã gọi là thiện hữu tri thức thì khi họ khuyên mình tu hành cần phải có khổ công thì mình phải tin như vậy. Nếu mình có lòng tin một cách triệt để nhất định mình sẽ được minh tâm kiến tánh, phần bốn hoàn nguyên. Phật tử chân thuần phải thường nghe lời chỉ dạy của thiện hữu tri thức. Nếu vị ấy dạy mình niệm Phật thì mình phải tinh chuyên niệm Phật. Nếu vị ấy dạy mình đừng buông lung phóng dật thì mình không được buông lung phóng dật, đây chính là sự lợi lạc mà mình hưởng được nơi thiện hữu tri thức vậy. Sau đây là những lời Phật dạy về “Thiện Hữu Tri Thức” trong Kinh Pháp Cú: “Nếu gặp được người hiền trí thường chỉ bày lầm lỗi và khiển trách mình những chỗ bất toàn, hãy nên kết thân cùng họ và xem như bậc trí thức đã chỉ kho tàng bảo vật. Kết thân với người trí thì lành mà không dữ (76). Những người hay khuyên răn dạy dỗ, cản ngăn tội lỗi kẻ khác, được người lành kính yêu bao nhiêu thì bị người dữ ghét bỏ bấy nhiêu (77). Chớ nên làm bạn với người ác, chớ nên làm bạn với người kém hèn, hãy nên làm bạn với người lành, với người chí khí cao thượng (78). Được uống nước Chánh pháp thì tâm thanh tịnh an lạc, nên người trí thường vui mừng, ưa nghe Thánh như thuyết pháp (79). Nếu gặp bạn đồng hành hiền lương cần trọng, giàu trí lực, hàng phục được gian nguy, thì hãy vui mừng mà đi cùng họ (328). Nếu không gặp được bạn đồng hành hiền lương, giàu trí lực, thì hãy như vua tránh nước loạn như voi bỏ về rừng (329). Thà ở riêng một mình hơn cùng người ngu kết bạn. Ở một mình còn rảnh rang khỏi điều ác dục như voi một mình thên thang giữa rừng sâu (330).”

162. Good-Knowing Advisors

Anyone (Buddha, Bodhisattva, wise person, virtuous friends and even an evil being) who can help the practitioner progress along the path to Enlightenment. Good is kind and virtuous, Friend is a person who is worthy of giving others advice, Knowledgeable means having a broad and proper understanding of the truths, Awakened means no longer mesmerized by destinies of life. Thus, Good Knowledgeable (knowing) Friend or Advisor is a good person who has certain degree of knowledge of Buddhism and has the ability to benefit himself and others. A Good Knowledgeable (knowing) Friend is a friend in virtue, or a teacher who exemplifies the virtuous life and helps and inspires other to live a virtuous life too. A good friend who has a good and deep knowledge of the Buddha’s teaching and who is currently practicing the law. Someone with knowledge, wisdom and experience in Buddha’s teaching and practicing. A wise counsel, spiritual guide, or honest and pure friend in cultivation. The Buddha talked about being a Good Knowing Advisor in Buddhism as follows: “When speaking of the good knowledgeable advisors, this is referring to the Buddhas, Bodhisattvas, Sound Hearers, Pratyeka-Buddhas, as well as those who have faith in the doctrine and sutras of Buddhism. The good knowledgeable advisors are those capable of teaching sentient beings to abandon the ten evils or ten unwholesome deeds, and to cultivate the ten wholesome deeds. Moreover, the good knowledgeable advisors’ speech is true to the dharma and their actions are genuine and consistent with their speech. Thus, not only do they not kill living creatures, they also tell others not to kill living things; not only will they have the proper

view, they also will use that proper view to teach others. The good knowledgeable advisors always have the dharma of goodness, meaning whatever actions they may undertake, they do not seek for their own happiness, but for the happiness of all sentient beings. They do not speak of others' mistakes, but speak of virtues and goodness. There are many advantages and benefits to being close to the good knowledgeable advisors, just as from the first to the fifteenth lunar calendar, the moon will gradually become larger, brighter and more complete. Similarly, the good knowledgeable advisors are able to help and influence the learners of the Way to abandon gradually the various unwholesome dharma and to increase greatly wholesome dharma.

There are three types of good spiritual advisors: Teaching Spiritual Advisor is someone conversant with the Dharma and experienced in cultivation. The retreat members can have him follow their progress, guiding them throughout the retreat, or they can simply seek guidance before and after the retreat. When several persons hold a retreat together, they should ask a spiritual advisor to lead the retreat and give a daily fifteen-to-thirty-minute inspirational talk. Caretaking Spiritual Advisor refers to one or several persons assisting with outside daily chores such as preparing meals or cleaning up, so that on retreat can cultivate peacefully without distraction. Such persons are called "Retreat assistant." Common Practice Spiritual Advisor are persons who practice the same method as the individual(s) on retreat. They keep an eye on one another, encouraging and urging each other on. These cultivators can either be participants in the same retreat or cultivators living nearby. In addition to keeping an eye out and urging the practitioners on, they can exchange ideas or experiences for the common good. This concept has been captured in a proverb: "Rice should be eaten with soup, practice should be conducted with friends."

Nowadays, in order to have a right cultivation, Buddhist practitioners should be guided by a good advisor, who has a thorough understanding of the sutras and many years experience in meditation. This is one of the five necessary conditions for any Zen practitioners. If a Zen practitioner does not meet these five conditions, he is very easily subject to get harm from demon. According to the Kalyana-mitra Sutra, the Buddha taught, "Nowadays, if one wishes to find kind friends and virtuous teachers to learn and to be close to them, they may find these people in the shining examples in old books. Otherwise, if one searches among the living, it would be extraordinary hard to find a single person." They also reminded us five things about good-knowing advisor as follows: Nowadays, in 1,000 people, there is one good person. In a thousand good people, there is one person who knows religion. In one thousand people who know religion, there is one person who has enough faith to practice religion. In one thousand people who practice religion, there is one person who cultivates in a genuine and honest manner. Thus, out of four thousand people, we would find only four good people.

Thus, the Buddha always encouraged his disciples to listen to Good Knowing Advisors without any doubt. Once we call someone our Good Knowing Advisors, we should truly listen to their advice. If Good Knowing Advisors say that cultivation requires arduous effort, we should truly believe it. If we believe completely, we will surely be able to understand the mind and see the nature, return to the origin and go back to the source. Devout Buddhists should always listen to the instructions of a Good Knowing Advisor. If he tells us to recite the Buddha's name, we should follow the instructions and recite. If he tells us not to be distracted, then we should not be distracted. This is the essential secret of cultivation that we

can benefit from our Good Knowing Advisors. The followings are the Buddha's teachings on "Good Knowing Advisors" in the Dharmapada Sutra: Should you see an intelligent man who points out faults and blames what is blame-worthy, you should associate with such a wise person. It should be better, not worse for you to associate such a person (Dharmapada 76). Those who advise, teach or dissuade one from evil-doing, will be beloved and admired by the good, but they will be hated by the bad (Dharmapada 77). Do not associate or make friends with evil friends; do not associate with mean men. Associate with good friends; associate with noble men (Dharmapada 78). Those who drink the Dharma, live in happiness with a pacified mind; the wise man ever rejoices in the Dharma expounded by the sages (Dharmapada 79). If you get a prudent and good companion who is pure, wise and overcoming all dangers to walk with, let nothing hold you back. Let find delight and instruction in his companion (Dharmapada 328). If you do not get a prudent and good companion who is pure, wise and overcoming all dangers to walk with; then like a king who has renounced a conquered kingdom, you should walk alone as an elephant does in the elephant forest (Dharmapada 329). It is better to live alone than to be fellowship with the ignorant (the fool). To live alone doing no evil, just like an elephant roaming in the elephant forest (Dharmapada (330)."

163. Ác Tri Thức

Người thô lỗ bị sân hận chế ngự, thiếu từ tâm, thiếu lòng tha thứ, thiếu cả tình thương. Ngược lại tốt có đầy đủ đức từ bi. Trên thế gian này nhiều người tâm đầy sân hận, không thể phân biệt được các hành động thiện ác, không khiêm nhường, không tôn kính các bậc đáng tôn kính, không học hỏi giáo pháp, cũng không tu tập. Họ dễ dàng nổi giận vì một chuyện bực mình nhỏ. Họ cáu kỉnh với người khác và tự hành hạ chính mình bằng sự tự trách. Đời sống của họ tràn đầy thô bạo và không có ý nghĩa gì. Chúng ta thử tưởng tượng mà xem, làm bạn với những hạng này có lợi ích gì? Trái hẳn với hạng ác tri thức, những thiện tri thức là những người bạn tốt, những người có tâm đầy tình thương. Họ luôn nghĩ đến sự an lạc và lợi ích của tha nhân. Tình thương và sự nồng ấm của họ được biểu hiện qua lời nói và việc làm của họ. Họ giao tiếp với người khác bằng ái ngữ, bằng lợi hành và đồng sự. Họ luôn phát tâm bố thí những gì họ có thể bố thí nhằm lợi lạc tha nhân.

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: "Không được kết bạn với kẻ hơn mình, không được kết bạn với kẻ ngang mình, thà quyết chí ở một mình tốt hơn kết bạn với người ngu muội (61). Những người hay khuyên răn dạy dỗ, cản ngăn tội lỗi kẻ khác, được người lành kính yêu bao nhiêu thì bị người dữ ghét bỏ bấy nhiêu (77). Chớ nên làm bạn với người ác, chớ nên làm bạn với người kém hèn, hãy nên làm bạn với người lành, với người chí khí cao thượng (78). Đi chung với người ngu, chẳng lúc nào không lo buồn. Ở chung với kẻ ngu khác nào ở chung với quân địch. Ở chung với người trí khác nào hội ngộ với người thân (207)."

163. Evil Friends

Coarse people are always overwhelmed by anger and lacking loving-kindness that they cannot appreciate the difference between wholesome and unwholesome activities. They do not know the benefit or appropriateness of paying respect to persons worthy of respect, nor of

learning about the Dharma, nor of actually cultivating. They may be hot-tempered, easily victimized by anger and aversion. Their lives may be filled with rough and distasteful activities. What is the use of making friends with such people? On the contrary, good people have a deep considerateness and loving care for other beings. The warmth and love of their hearts is manifested in actions and speech. Refined people like these carry out their relationships with other people in sweet speech, beneficial action, and sharing a common aim. They always vow to give whatever they can give to benefit other people.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha Taught: “If a traveler does not meet a companion who is better or at least equal, let him firmly pursue his solitary career, rather than being in fellowship with the foolish (Dharmapada 61). Those who advise, teach or dissuade one from evil-doing, will be beloved and admired by the good, but they will be hated by the bad (Dharmapada 77). Do not associate or make friends with evil friends; do not associate with mean men. Associate with good friends; associate with noble men (Dharmapada 78). He who companies with fools grieves for a long time. To be with the foolish is ever painful as with an enemy. To associate with the wise is ever happy like meeting with kinsfolk (Dharmapada 207).”

164. Kham Nhẫn và Điều Hòa

Kham nhẫn và điều hòa là hai điều căn bản trong sự tu tập của chúng ta. Bắt đầu việc thực hành, muốn huấn luyện tâm chúng ta phải tự kềm chế chính mình. Người tu Phật phải tiết chế thức ăn, y phục, chỗ ở, vân vân, chỉ giữ những nhu cầu căn bản để cắt đứt tham ái. Người tu Phật phải luôn duy trì chánh niệm trong mọi tư thế, mọi hoạt động sẽ làm cho tâm an tịnh và trong sáng. Nhưng sự an tịnh này không phải là mục tiêu cuối cùng của hành giả. Vắng lặng và an tịnh chỉ giúp cho tâm an nghỉ tạm thời, cũng như ăn uống chỉ tạm thời giải quyết cơn đói, chứ đời sống chúng ta không phải chỉ có chuyện ăn với uống. Chúng ta phải dùng tâm tĩnh lặng của mình để nhìn sự vật dưới một ánh sáng mới, ánh sáng của trí tuệ. Khi tâm đã vững chắc trong trí tuệ, chúng ta không còn bị dính mắc vào những tiêu chuẩn tốt xấu của thế tục, và không còn bị chi phối bởi những điều kiện bên ngoài nữa. Với trí tuệ thì chất thừa thải như phân sẽ trở thành chất phân bón, tất cả kinh nghiệm của chúng ta trở thành nguồn trí tuệ sáng suốt. Bình thường, chúng ta muốn được người khen ngợi và ghét khi bị chỉ trích, nhưng khi nhìn với một cái tâm sáng suốt, chúng ta sẽ thấy khen tặng và chỉ trích đều trống rỗng như nhau. Vậy chúng ta hãy để mọi sự trôi qua một cách tự nhiên để tìm thấy sự an bình tĩnh lặng trong tâm. Suốt thời gian hành thiền chúng ta phải tỉnh giác, chánh niệm vào hơi thở. Nếu chúng ta có cảm giác khó chịu ở ngực, hãy để ra vài phút thở thật sâu. Nếu bị phóng tâm chỉ cần theo dõi hơi thở và để cho tâm muốn đi đâu thì đi, nó sẽ không đi đâu hết. Chúng ta có thể thay đổi tư thế sau một thời gian tọa thiền, nhưng đừng để sự bất an hay khó chịu chi phối tâm mình. Nhiều lúc sự kiên trì chịu đựng đem lại kết quả tốt. Chẳng hạn như khi cảm thấy nóng, chân đau, không thể định tâm được, hãy quán vạn hữu và chính thân này dưới ánh sáng vô thường, khổ và vô ngã, hãy ngồi yên đừng nhúc nhích. Cảm giác đau đớn sẽ lên đến tột điểm, sau đó là sự tĩnh lặng và mát mẻ. Đừng bận tâm vào chuyện giải thoát. Khi trồng cây, chúng ta chỉ cần trồng cây xuống, tưới nước, bón phân. Nếu mọi chuyện được thực hiện đầy đủ thì đương nhiên cây sẽ lớn lên tự nhiên. Bao lâu cây sẽ lớn, điều đó

vượt khỏi tầm kiểm soát của chúng ta. Lúc đầu thì kham nhẫn và kiên trì là hai yếu tố cần thiết, nhưng sau đó niềm tin và quyết tâm sẽ khởi sinh. Lúc bấy giờ chúng ta sẽ thấy giá trị của việc thực hành. Chúng ta sẽ không còn thích quần tụ với bạn bè nữa, mà chỉ thích ở nơi vắng vẻ yên tĩnh một mình để thiền tập. Hãy tỉnh giác trong mọi việc mà chúng ta đang làm, thì tự nhiên bình an và tĩnh lặng sẽ theo sau.

164. Endurance and Moderation

Endurance and moderation are the foundation, the beginning of our practice. To start we simply follow the practice and schedule set up by ourselves or in a retreat or monastery. Those who practice Buddhist teachings should limit themselves in regard to food, robes, and living quarters, to bring them down to bare essentials, to cut away infatuation. These practices are the basis for concentration. Constant mindfulness in all postures and activities will make the mind calm and clear. But this calm is not the end point of practice. Tranquil states give the mind a temporary rest, as eating will temporarily remove hunger, but that is not all there is to life. We must use the calm mind to see things in a new light, the light of wisdom. When the mind becomes firm in this wisdom, we will not adhere to worldly standards of good and bad and will not be swayed by external conditions. With wisdom, dung can be used for fertilizer, all our experiences become sources of insight. Normally, we want praise and dislike criticism, but, seen with a clear mind, we see them as equally empty. Thus, we can let go of all these things and find peace. During the period of meditation, we should be mindful on our breathing. If we have uncomfortable feelings in the chest, just take some deep breaths. If the mind wanders, just hold our breath and let the mind go where it will, it will not go anywhere. You can change postures after an appropriate time, but do not let restlessness or feelings of discomfort bother us. Sometimes it is good just to sit on them. We feel hot, legs are painful, we are unable to concentrate, just contemplate all things in the light of impermanence, unsatisfactoriness and no-self, and just continue to sit still. The feelings will get more and more intense and then hit a breaking point, after which we will be calm and cool. Do not worry about enlightenment. When growing a tree, we plant it, fertilize it, keep the bugs away and if these things are done properly, the tree will naturally grow. How quickly it grows, however, is something beyond our control. At first, endurance and persistence are necessary, but after a time, faith and certainty arise. Then we see the value of practice and want to do it, at the same time, we want to avoid socializing and be by ourselves in quiet places for practicing meditation. Being aware of whatever we do, peace and calmness will follow naturally.

165. Thiền Định Ba La Mật

Thiền định có nghĩa là tư duy, nhưng không theo nghĩa tư duy về một phương diện đạo đức hay một cách ngôn triết học; nó là việc tu tập tĩnh tâm. Nói khác đi, thiền định là luôn tu theo pháp tư duy để đình chỉ sự tán loạn trong tâm. Thiền định Ba la mật được dùng để diệt trừ sự tán loạn và hôn trầm. Từ “Dhyana” là giữ trạng thái tâm bình lặng của mình trong bất cứ hoàn cảnh nào, nghịch cũng như thuận, và không hề bị xao động hay lúng túng ngay cả khi nghịch cảnh đến tới tấp. Điều này đòi hỏi rất nhiều công phu tu tập. Chúng ta tham thiền

vì muốn tinh thần được tập trung, tâm không vọng tưởng, khiến trí huệ phát sanh. Thiền định là hành pháp giúp chúng sanh đạt hoàn toàn tịnh lự, vượt thoát sanh tử, đáo bỉ ngạn. Đây là Ba La Mật thứ năm trong Lục Độ Ba La Mật. Tiếng Phạn là “Dhyana” và tiếng Nhật là “Zenjo.” Zen có nghĩa là “cái tâm tĩnh lặng” hay “tinh thần bất khuấy,” và Jo là trạng thái có được cái tâm tĩnh lặng, không dao động. Điều quan trọng là không những chúng ta phải nỗ lực thực hành giáo lý của đức Phật, mà chúng ta còn phải nhìn hết sự vật bằng cái tâm tĩnh lặng và suy nghĩ về sự vật bằng cái nhìn “như thị” (nghĩa là đúng như nó là). Được vậy chúng ta mới có thể thấy được khía cạnh chân thực của vạn hữu và tìm ra cách đúng đắn để đối phó với chúng. Theo Kinh Pháp Hoa, chương XV, Phẩm Tùng Địa Dõng Xuất, Đức Phật dạy rằng: “Chư Bồ Tát không chỉ một kiếp mà nhiều kiếp tu tập thiền ba la mật. Vì Phật đạo nên siêng năng tinh tấn, khéo nhập xuất trụ nơi vô lượng muôn ngàn ức tam muội, được thần thông lớn, tu hạnh thanh tịnh đã lâu, hay khéo tập các pháp lành, giải nơi vấn đáp, thế gian ít có.”

165. Meditation-Paramita

Dhyana means meditation, not in the sense of meditating on a moral maxim or a philosophical saying, but the disciplining of oneself in tranquillization. In other words, Dhyana (meditation—Contemplation—Quiet thoughts—Abstraction—Serenity) means the path of concentration of mind to stop the scattered mind. Meditation Paramita is used to destroy chaos and drowsiness. Dhyana is retaining one’s tranquil state of mind in any circumstance, unfavorable as well as favorable, and not being at all disturbed or frustrated even when adverse situations present themselves one after another. This requires a great deal of training. We practice meditation because we want to concentrate our mind until there are no more idle thoughts, so that our wisdom can manifest. The attainment of perfection in the mystic trance, crossing the shore of birth and death. This is the fifth of the six paramitas. “Dhyana” in Sanskrit and “Zenjo” in Japanese. “Zen” means “a quiet mind” or “an unbending spirit,” and “jo” indicates the state of having a calm, unagitated mind. It is important for us not only to devote ourselves to the practice of the Buddha’s teachings but also to view things thoroughly with a calm mind and to think them over well. Then we can see the true aspect of all things and discover the right way to cope with them. According to the Lotus Sutra, Chapter XV “Emerging From The Earth”, the Buddha taught: “The Dhyana-paramita which Bodhisattvas attained not only in one kalpa but numerous. These Bodhisattvas have already for immeasurable thousands, ten thousands, millions of kalpas applied themselves diligently and earnestly for the sake of the Buddha way. They have acquired great transcendental powers, have over a long period carried out brahma practices, and have been able to step by step to practice various good doctrines, becoming skilled in questions and answers, something seldom known in the world.

166. Đại Tín

Đại Tín là một trong ba yếu tố khiến cho việc tu tập Thiền được thành tựu. Khi chúng ta nguyện công phu thiền quán, chúng ta phải khởi lòng tin mãnh liệt vào khả năng của tâm mình ngay từ lúc mới bắt đầu, rồi chúng ta phải duy trì lòng tin mãnh liệt này trong suốt tiến

trình tu tập thiền. Tuy nhiên, lòng tin trong Phật giáo, nhất là lòng tin trong nhà Thiền khác xa với lòng tin trong các tôn giáo khác. Các tôn giáo đòi hỏi chúng ta phải đặt lòng tin vào một đấng tối cao, cũng như phải chấp nhận mọi đề nghị liên quan đến bản chất, khả năng và hành vi của đấng tối cao ấy. Chúng ta có thể gọi thứ lòng tin này là “lòng tin nơi tha lực.” Trái lại, lòng tin trong Phật giáo có nghĩa là tin ở chính chúng ta. Theo lời Phật dạy, mỗi chúng sanh đều có Phật tánh, nghĩa là có khả năng để trở thành một vị Phật. Chúng ta chưa thành Phật vì chúng ta chưa khám phá ra cái Phật tánh ấy. Lòng tin mãnh liệt nói trong nhà Thiền có nghĩa là tin rằng Phật tánh hiện diện trong chúng ta, và nếu chịu tu tập theo cách mà Đức Phật đã dạy, chúng ta cũng có thể khám phá ra cái Phật tánh này. Việc khám phá ra Phật tánh không phải là dễ. Nó đòi hỏi chúng ta phải nỗ lực không ngừng nghỉ, phải có một cuộc phấn đấu khó khăn và lâu dài trong chính chúng ta. Vì sự khó khăn này mà nhiều người đã bỏ đạo sau lúc bắt đầu; do đó mà không có nhiều vị Phật trên thế gian này. Đây là lý do tại sao chúng ta rất cần có lòng tin. Điều tối quan trọng đầu tiên là phải tin vào khả năng sẵn có của mình, phải tin vào chủng tử giác ngộ ở trong chúng ta, và không bao giờ để mất lòng tin dù có gặp muôn ngàn trở ngại trên bước đường tu tập, từ bên trong lẫn bên ngoài. Theo Thiền Sư Thích Thiên Ân trong Triết Lý Thiền và Thực Hành Thiền, chúng ta có thể tin rằng chúng ta có khả năng thành Phật, vì Đức Phật cũng từng là một con người như chúng ta. Máu Ngài cũng đỏ và nước mắt Ngài cũng mặn; thân và tâm Ngài cũng không khác chúng ta. Trước lúc giác ngộ, Ngài cũng có những ham muốn, ưu tư, xung đột và nghi ngại. Song nhờ thiền quán mà Ngài tự đào luyện và khám phá ra Phật tánh, vì vậy mà Ngài trở thành Phật hay Bạc Giác Ngộ. Chúng ta cũng thế, dù có bao nhiêu vấn đề, bao nhiêu nhược điểm, bao nhiêu trở ngại, chúng ta vẫn có khả năng thành Phật. Nếu chúng ta phát triển lòng tin này và duy trì đến tận cùng, thì không có trở ngại nào dù lớn cách mấy mà chúng ta không vượt qua được. Có người cho rằng con người là do môi trường tạo nên, nhưng theo Phật giáo, chính con người tạo ra môi trường, và do đó cũng chính con người tạo ra mình. Mỗi cá nhân chúng ta trở nên như thế nào tùy thuộc tâm của mỗi chúng ta. Thế giới trở nên như thế nào tùy thuộc vào tâm tập thể của mọi người. Nhờ chí hướng của chúng ta, nhờ khả năng tạo dựng của tâm ta, chúng ta có thể biến đổi thế giới thành một thế giới tốt đẹp hơn, cũng như chính chúng ta sẽ trở thành người tốt hơn. Thiền tông có nói “Luân hồi là Niết Bàn, và Niết Bàn là Luân Hồi.” Thế giới có luân hồi hay Niết Bàn đều hoàn toàn tùy thuộc vào trạng thái tâm của chính chúng ta. Nếu tâm chúng ta giác ngộ thì thế giới này là Niết Bàn; nếu tâm chúng ta chưa giác ngộ, thì thế giới này là luân hồi với đầy dẫy khổ đau phiền não. Một vị Thiền sư có nói “Nước chỉ có một bản chất, nhưng nếu con bò uống vào thì nước ấy thành sữa, còn nếu con rắn uống vào thì nó trở thành loại nọc độc.” Cũng như thế, cuộc sống có đầy hạnh phúc và đầy phiền muộn đều tùy thuộc vào trạng thái tâm của chúng ta, chứ chẳng tùy thuộc vào thế giới. Vậy người con Phật nên tìm cách biến đổi tâm của chính mình, đưa nó đến trạng thái tỉnh thức, và điều này đòi hỏi ngay từ bước đầu một lòng tin mãnh liệt, tin ở chính chúng ta như ở tiềm năng của tâm mình.

166. Great Faith

Great root of faith. This is the first step in the three factors making for success in the cultivation of Zen. When we undertake the practice of Zen, we have to arouse great faith in the capacity of our mind at the very beginning, and we have to maintain this great faith

throughout our entire practice of meditation. But the kind of faith called for in Zen Buddhism differs from the kind of faith required in other religions. Other religions demand that we place faith in a supreme being and that we give our assent to various propositions concerning his nature, attributes, and deeds; we can call this kind of faith “faith in others.” In contrast, faith in Zen Buddhism means faith in ourselves. According to the Buddha’s teaching, every living being has a Buddha nature. We are not yet Buddha because we have not discovered that Buddha nature. The great faith in Buddhism, especially in Zen Buddhism means faith that the Buddha nature is present within us and that by cultivating the Way taught by the Buddha, we can come to a realization of that Buddha nature. To realize our Buddha nature is not easy. It calls for relentless work, a long and difficult struggle within ourselves. Because of its difficulty many people who begin abandon the way; therefore, there are not many Buddhas in the world. This is why faith is so necessary. The first and most important thing is that we believe in our own capacity, that we believe in the seed of enlightenment within us and that we do not abandon this faith no matter how many obstacles, internal or external, we meet on the way. According to Zen Master Thich Thien An in “Zen Philosophy-Zen Practice,” we can believe that we have the potential of becoming a Buddha because the Buddha was just a man like us. He also had red blood and salty tears; his body and mind were not so different from our own. Before his enlightenment, he had passions, worries, conflicts, and doubts. But through meditation he cultivated himself and discovered his Buddha-nature, thereby becoming a Buddha or Enlightened One. Even though we have all kinds of problems, weaknesses, and barriers, we also have the potential to become Buddhas. If we develop this faith and follow it through to the end, there is no barrier so big that it cannot be overcome. Many people say man is created by the environment, but in Buddhism, man creates the environment and himself. Whatever we become as individuals depends upon our own minds. Whatever the world becomes depends upon the collective minds of men. Through the direction of our will, the formative faculty of the mind, we can change the world into a better world and ourselves into better people. According to the Zen Sect, “Samsara is Nirvana and Nirvana is Samsara.” Whether the world is Samsara or Nirvana depends entirely on our state of mind. If our mind is enlightened, then this world is Nirvana. If our mind is unenlightened, then this world is Samsara, full of sufferings and afflictions. A Zen Master said: “Water is of one essence, but if it is drunk by a cow, it becomes milk; while if it is drunk by a snake, it becomes poison.” In the same way whether life is blissful or sorrowful depends on our state of mind, not on the world. So we must seek to transform the mind, to bring it into the awakened state, and this requires at the outset great faith, faith in ourselves and in the powers of the mind.

167. Tự Chủ

Theo Phật giáo, làm chủ lấy mình có nghĩa là tự chủ, tự làm chủ lấy mình, làm chủ những cảm kích, những xúc động, những ưa thích và ghét bỏ. Những điều này thật là khó thực hiện vô cùng. Chính vì thế mà Đức Phật dạy: “Dù có thể chinh phục cả triệu người ở chiến trường, tuy nhiên, chiến thắng vẻ vang nhất là tự chinh phục lấy mình.” Thật vậy, tự chiến thắng lấy mình là chìa khóa để mở cửa vào hạnh phúc. Đó là năng lực của mọi thành

tự. Hành động mà thiếu tự chủ ắt không đưa đến mục tiêu nhất định nào mà cuối cùng là thất bại. Chỉ vì con người không tự chủ được tâm mình nên bị đủ thứ xung đột phát sanh trong tâm. Vì vậy mà tự chủ là tối quan trọng và thiết yếu cho bất cứ người tu Phật nào. Theo Đức Phật, hành thiền là con đường hay nhất dẫn đến tự chủ. Theo quan điểm Phật giáo, tâm hay thức là phần nòng cốt của sự hiện hữu của con người. Tất cả những kinh tâm lý như đau khổ và thích thú, buồn vui, thiện ác, sống chết... đều không đến với ta bằng tác nhân ngoại lai. Chúng chỉ là hậu quả của những tư tưởng và hành động của chúng ta. Chính hành động cũng xuất phát từ tư tưởng. Do đó trong guồng máy phức tạp của con người, tâm là yếu tố quan trọng vô cùng.

167. Self-Mastery

According to Buddhism, self-mastery means mastering our minds, emotions, likes and dislikes, and so on. These are extremely difficult to achieve. Thus, the Buddha says: "Though one may conquer in battle a million men, yet he indeed is the noblest victor who conquers himself." Self-mastery of the mind is the key to happiness. It is the force behind all true achievement. Actions without self-mastery are purposeless and eventually failed. It is due to lack of self-mastery that conflicts of diverse kinds arise in our mind. Thus, self-mastery is extremely important and essential for any Buddhist practitioners. According to the Buddha, meditation or mind training is the best way to self-mastery. According to the Buddhist point of view, the mind or consciousness is the core of our existence. All our psychological experiences, such as pain and pleasure, sorrow and happiness, good and evil, life and death... are not caused by any external agency. They are the result of our own thoughts and their resultant actions.

168. Tự Tánh

Trong thuật ngữ truyền thống của Phật giáo, tự tánh có nghĩa là Phật tánh, nó tạo nên Phật quả; nó là Tánh Không tuyệt đối, nó là Chơn Như tuyệt đối. Người ta có thể gọi nó là tự thể thanh tịnh, từ mà triết học Tây Phương hay dùng hay không? Trong khi nó chẳng có quan hệ gì đến thế giới nhị nguyên giữa chủ thể và khách thể, mà nó được gọi một cách đơn giản là "Tâm" (với chữ đầu viết hoa), và cũng là Vô Thức. Ngôn từ Phật giáo có quá nhiều với những thuật ngữ tâm lý học và bởi vì tôn giáo này đặc biệt quan tâm đến triết lý về sự sống, những thuật ngữ như Tâm, Vô Thức, được dùng như đồng nghĩa với Tự Tánh, nhưng phải thận trọng để không lầm lẫn chúng với những thuật ngữ tâm lý học thực nghiệm hay dùng, vì chúng ta không nói đến tâm lý học thực nghiệm mà nói đến một thế giới siêu việt nơi đó không còn phân biệt về các ngoại hiện như vậy nữa. Trong tự tánh này, có một sự vận hành, một sự giác ngộ và Vô Thức trở nên ý thức về chính nó. Ở đây không đặt ra những câu hỏi "Tại sao?" hay "Thế nào?" Sự phát khởi hay sự vận hành này hay là bất cứ thứ gì phải được xem như là một sự kiện vượt lên trên tất cả chứng cứ biện luận. Cái chuông ngân nga và tôi nghe sự rung động của nó truyền qua không khí. Đây là một sự kiện đơn giản của nhận thức. Theo cùng cách thức, sự phóng rọi của ý thức vào Vô Thức là một vấn đề của kinh nghiệm, chẳng có sự huyền bí nào cả, nhưng theo quan điểm lý luận học, một sự mâu thuẫn bề ngoài, một sự mâu thuẫn mà nó phát khởi, tiếp tục sự mâu thuẫn vĩnh viễn. Dầu gì đi nữa, hiện giờ

chúng ta vẫn có một cái Vô thức tự ý thức chính nó, hay một cái tâm tự phản chiếu chính nó. Sự chuyển hóa như vậy, tự tánh được biết là Bát Nhã.

Bản chất của hiện hữu hay cái gồm nên bản thể của sự vật. Theo Đạo Huệ thiền sư, tự tánh là chân tánh diệu viên, tự thể không tịch, vận dụng tự tại, chẳng đồng với sanh tử. Thế nên, sanh không từ đâu đến, tử chẳng đi về đâu. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo Mahamati: “Này Mahamati, bản chất của hiện hữu không phải như người ngu phân biệt nó.” Vạn hữu trong thế giới hiện tượng đều không thường bền, chỉ hiện hữu tạm thời, chứ không có tự tánh. Có thể nói tự tánh là cái biết của chính mình, nó không chỉ là hiện hữu mà còn là thông hiểu nữa. Chúng ta có thể nói nó hiện hữu vì nó biết, biết là hiện hữu và hiện hữu là biết. Đó là điều Huệ Năng muốn nói khi Ngài tuyên bố: “Chính trong bốn tánh có cái trí Bát Nhã và do đó là cái trí của mình. Bản tánh tự phản chiếu trong chính nó và sự tự chiếu này không thể diễn đạt bằng ngôn từ. Khi Huệ Năng nói về trí Bát Nhã đến độ như là nó sinh ra từ tự tánh, điều này do cách suy nghĩ chiếm ưu thế, tình trạng này quan hệ và ảnh hưởng với chúng ta, chúng ta thấy xuất hiện một chủ thuyết nhị nguyên giữa tự tánh và Bát Nhã, điều này hoàn toàn đối nghịch với tinh thần tư tưởng của Thiền Huệ Năng. Dù sao đi nữa, chúng ta cũng phải đến với trí Bát Nhã, và trí Bát Nhã phải được giải thích dưới ánh sáng của thiền định theo ý nghĩa của Đại Thừa. Trong triết học Đại Thừa, có 3 khái niệm về hiện hữu mà các triết gia cần phải giải thích mối quan hệ giữa bản thể và công năng. Đó là thể, tướng và dụng, lần đầu tiên xuất hiện trong Đại Thừa Khởi Tín Luận, mà người ta thường cho rằng Bồ Tát Mã Minh là tác giả. Thể tương ứng với bản chất, Tướng với hình dạng và Dụng với công năng. Quả táo là một vật màu hơi đỏ và có hình cầu: đó là tướng của nó, nó xuất hiện với các giác quan của chúng ta như vậy. Tướng thuộc về thế giới của các giác quan, tức là ngoại hình. Cái dụng của nó bao gồm toàn bộ những gì nó tạo tác, nó có ý nghĩa, giá trị, và sự sử dụng chức năng của nó. Cuối cùng, Thể của quả táo là cái tạo thành bản tánh của quả táo, không có cái gọi là Thể ấy, quả táo mất đi sự hiện hữu của nó, cũng như Tướng và Dụng của nó, nó không còn là quả táo nữa. Một sự vật để có thực hữu, nó phải đáp ứng ba khái niệm này: Thể, Tướng và Dụng.

Để áp dụng tất cả các điều này vào đề tài thực tế của chúng ta, tự tánh là Thể và Bát Nhã là Dụng, trong khi ở đây không có cái gì tương ứng với Tướng bởi vì đề tài không thuộc về thế giới hình tướng. Đây là tánh Phật, nó hiện diện nơi tất cả vạn hữu và tạo thành tự tánh của chúng ta. Ngài Huệ Năng đã biện luận về mục đích tu thiền của chúng ta là nhận ra Phật tánh ấy và giải thoát khỏi những sai lầm, nghĩa là thoát ra khỏi mọi tham dục. Người ta có thể hỏi, vậy thì làm cách nào để có được sự nhận ra ấy? Điều này có thể được bởi vì tự tánh là cái tánh biết của mình. Thể là vô thể nếu không có cái Dụng, và Thể là Dụng. Tự hữu là tự biết. Tự thể của chúng ta được trình bày bởi cái Dụng của chính chúng ta, và với cái Dụng này theo thuật ngữ của Huệ Năng là ‘thấy trong tự tánh.’ Bàn tay chẳng phải là bàn tay, nó không hiện hữu cho tới lúc nó hái hoa cúng Phật; cũng vậy, bàn chân không phải là bàn chân cho đến khi nào cái Dụng của nó được sắp đặt, và khi nó được đặt trong cái Dụng qua cầu, lội suối hay leo núi. Sau thời Huệ Năng, lịch sử nhà Thiền được phát triển tối đa về cái Dụng : những kẻ tham vấn đáng tội nghiệp chỉ nhận được cái tát tai, cái đá, cái đấm, hay lời mắng chửi đến độ kinh hoàng tựa như một khán giả ngây ngô. Cách đối xử thô bạo ban đầu này với những thiền sinh được Huệ Năng mở đầu, dù dường như Ngài kiêng kỵ thực hiện một áp dụng thực tiễn về triết lý của Dụng.

Tự tánh hay bản tâm thì vắng lặng và chiếu sáng. Tuy nhiên, tự tánh không phải là một vật, mà cũng không phải là không có gì. Như vậy làm sao chúng ta có thể nhận biết tự tánh? Khi chúng ta nói: “Ông hãy thấy tự tánh mình,” cái thấy này có thể xem như một nhận thức đơn giản, một cái biết đơn giản, một phản ảnh tự tánh đơn giản, thanh tịnh không ô nhiễm, nó giữ gìn phẩm tính này nơi tất cả chúng sanh cũng như nơi tất cả chư Phật. Thân Tú và những người theo Ngài hiển nhiên đã chấp nhận cái thấy như vậy. Nhưng kỳ thật thấy là một hành động, một hành động cách mạng của phần tri thức của con người mà sự vận hành theo quan niệm ngự trị từ bao đời, bám vào sự phân tích các ý niệm, những ý niệm xác định bằng ý nghĩa năng động của chúng. Cái thấy, đặc biệt theo ý nghĩa của Huệ Năng, còn hơn một cái nhìn thụ động, một cái biết đơn giản thành tựu trong chiêm nghiệm cái tính thanh tịnh của tự tánh rất nhiều, với Huệ Năng, cái thấy là tự tánh, thị hiện trước mặt ngài không che dấu, cái Dụng không cần phải bảo tồn. Ở đây chúng ta thấy rõ cái hố ngăn cách lớn lao giữa hai tông phái Bắc tông thiên định và Nam tông Bát Nhã.

Trong Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ Huệ Năng bắt đầu bài thuyết giảng thấy tánh bằng cách nhấn mạnh đến tầm quan trọng của Bát Nhã, mà mỗi người trong chúng ta, ngu cũng như trí, đều được phú cho. Ngài chấp nhận cách thông thường để tự diễn đạt vì ngài không phải là một triết gia. Theo luận cứ của chính chúng ta, tự tánh nhìn thấy thể của nó khi nó tự nhìn thấy chính nó, vì cái thấy này là hành động của Bát Nhã. Nhưng vì Bát Nhã là tên khác của tự tánh khi nó tự thấy chính nó, không có Bát Nhã nào ngoài tự tánh. Cái thấy cũng được gọi là nhận biết hay lãnh hội, hoặc hơn nữa, là kinh nghiệm. Khi hiểu tự tánh là Bát Nhã, và cũng là Thiên định, là nói về mặt tĩnh hay bản thể học. Bát Nhã còn có ý nghĩa nhiều hơn là nhận thức luận. Bây giờ Huệ Năng tuyên bố tính đồng nhất của Bát Nhã và Thiên định. “Này các thiện tri thức, cái căn bản nhất trong pháp của tôi là Định và Huệ. Các ông chớ để bị mê hoặc mà tin rằng có thể tách rời Định với Huệ. Chúng chỉ là một, không phải hai. Định là Thể của Huệ, và Huệ là Dụng của Định. Khi các ông quán Huệ thì thấy Định ở trong Huệ, khi các ông quán Định thì thấy Huệ ở trong Định. Nếu hiểu được như thế, thì Định và Huệ luôn đi đôi trong tu tập. Này những người học đạo, chớ nói trước phải có Định rồi Huệ mới phát, vì nói như thế là tách đôi nó rồi. Những người có kiến giải như thế khiến chư pháp thành nhị nguyên (có hai tướng), những người này miệng nói mà tâm không làm. Họ xem Định phân biệt với Huệ. Nhưng những người mà miệng và tâm hòa hợp với nhau, trong ngoài như một, thì Định và Huệ đồng nhau như một. Cái quan trọng đầu tiên trong triết học của Ngài Huệ Năng là khái niệm về tự tánh. Nhưng tự tánh không phải là thứ được nhận biết là cái gì đó thuộc về bản chất. Nó không phải là cái mà nó tồn tại khi tất cả các sự vật tương đối và có điều kiện đã bị giới hạn trong khái niệm của một hữu thể cá nhân. Đây không phải là cái “ngã”, cái linh hồn, hay tinh thần như người ta nghĩ nó theo cách bình thường. Nó không thuộc về phạm trù của thế giới tương đối. Nó cũng không phải là thực tại tối thượng mà người ta thường định danh như là thượng đế, tiểu ngã hay đại ngã (phạm thiên). Tự tánh không thể được định nghĩa theo bất cứ cách nào, tuy nhiên, nếu không có nó, chính cái thế giới như thế giới mà chúng ta thấy và dùng nó trong cuộc sống hằng ngày sẽ biến mất. Nói rằng nó có tức là phủ nhận nó. Khi chúng ta nói chúng ta đang thấy tự tánh thì nó lập tức biến mất. Nhưng khi chúng ta nói chúng ta đang cảm nhận gió lạnh của vô thường, và chúng ta nói rằng không có cái gì nên gọi là tự tánh; hãy quan sát coi ai đang cảm nhận và ai đang nói đây. Có cái gì khác biệt giữa cái ai đang cảm nhận và cái ai đang nói hay không? Hành

giả tu thiền hãy cố gắng đừng suy nghĩ, mà chỉ nên quan sát vì tự tánh là một sự vật kỳ lạ không thể nghĩ bàn.

168. Self-Nature

In the traditional terminology of Buddhism, self-nature is Buddha-nature, that which makes up Buddhahood; it is absolute Emptiness, Sunyata, it is absolute Suchness, Tathata. May it be called Pure Being, the term used in Western philosophy? While it has nothing to do yet with a dualistic world of subject and object, it is called “Mind” (with the capital initial letter), and also the Unconscious. A Buddhist phraseology is saturated with psychological terms, and as religion is principally concerned with the philosophy of life. These terms, Mind and Unconscious, are here used as synonymous with Self-nature, but the utmost care is to be taken not to confuse them with those of empirical psychology; for we have not yet come to this; we are speaking of a transcendental world where no such shadows are yet traceable. In this self-nature there is a movement, an awakening and the Unconscious of itself. This is not the region where the question “Why” or “How” can be asked. The awakening or movement or whatever it may be called is to be taken as a fact which goes beyond refutation. The bell rings, and I hear its vibrations as transmitted through the air. This is a plain fact of perception. In the same way, the rise of consciousness in the Unconscious is a matter of experience; no mystery is connected with it, but, logically stated, there is an apparent contradiction, which once started goes on contradicting itself eternally. Whatever this is, we have now a self-conscious Unconscious or a self-reflecting Mind. Thus, transformed, Self-nature is known as Prajna.

Self-nature or one’s own original nature, or one’s own Buddha-nature, that which constitutes the essential nature of a thing. According to Dao Hue Zen master, the self nature is the true nature, which is wonderfully complete and omnipresent. Its inwardness is originally emptiness and stillness. Not identical with birth and death; it functions unhindered. Thus birth comes from nowhere, and death goes to nowhere. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati, the nature of existence is not as it is discriminated by the ignorant.” Things in the phenomenal world are transient, momentary, and without duration; hence they have no self-nature. Self-nature is self-knowledge; it is not mere being but knowing. We can say that because of knowing itself, it is; knowing as being, and being is knowing. This is the meaning of the statement made by Hui-Neng that: “In original nature itself, there is Prajna knowledge, and because of this self-knowledge. Nature reflects itself in itself, which is self-illumination not to be expressed in words. When Hui-Neng speaks of Prajna knowledge as if it is born of self-nature, this is due to the way of thinking which then prevailed, and often involves us in a complicated situation, resulting in the dualism of self-nature and Prajna, which is altogether against the spirit of Hui-Neng’s Zen thought. However this may be, we have now come to Prajna, which must be explained in the light of Dhyana, in accordance with Mahayanist signification. In Mahayana philosophy, there are three concepts which have been resorted to by scholars to explain between substance and its function. They are body, form, and use, which first appeared in “The Awakening of Faith” in the Mahayana, usually ascribed to Asvaghosa. Body corresponds to substance, Form to appearance, and Use to function. The apple is a reddish,

round-shaped object: this is its Form, in which it appeals to our senses. Form belongs to the world of senses, i.e. appearance. Its Use includes all that it does and stands for, its values, its utility, its function, and so on. Lastly, the Body of the apple is what constitutes its appleship, without which it loses its being, and no apple, even with all the appearances and functions ascribed to it, is an apple without it. To be a real object these three concepts, Body, Form, and Use, must be accounted for.

To apply these concepts to our object of discourse here, self-nature is the Body and Prajna its Use, whereas there is nothing here corresponding to Form because the subject does not belong to the world of form. There is the Buddha-nature, Hui-Neng would argue, which makes up the reason of Buddhahood; and this is present in all beings, constituting their self-nature. The object of Zen discipline is to recognize it, and to be released from error, which are the passions. How is the recognition possible, one may inquire? It is possible because self-nature is self-knowledge. The Body is nobody without its Use, and the Body is the Use. To be itself is to know itself. By using itself, its being is demonstrated, and this using is, in Hui-Neng's terminology 'seeing into one's own Nature.' Hands are no hands, have no existence, until they pick up flowers and offer them to the Buddha; so with legs, they are no legs, non-entities, unless their Use is set to work, and they walk over the bridge, ford the stream, and climb the mountain. Hence the history of Zen after Hui-Neng developed this philosophy of Use to its fullest extent: the poor questioner was slapped, kicked, beaten, or called names to his utter bewilderment, and also to that of the innocent spectators. The initiative to this 'rough' treatment of the Zen students was given by Hui-Neng, though he seems to have refrained from making any practical application of his philosophy of Use.

The self nature or mind nature is serene and luminous. However, the self nature is not a thing, and not nothing. How can we realize the self nature? When we say, 'see into your self-nature', the seeing is apt to be regarded as mere perceiving, mere knowing, mere statically reflecting on self-nature, which is pure and undefiled, and which retains this quality in all beings as well as in all the Buddhas. Shen-Hsiu and his followers undoubtedly took this view of seeing. But as a matter of fact, the seeing is an act, a revolutionary deed on the part of the human understanding whose function have been supposed all the time to be logically analyzing ideas, ideas sensed from their dynamic signification. The 'seeing, especially in Hui-Neng's sense, was far more than a passive deed of looking at, a mere knowledge obtained from contemplating the purity of self-nature; the seeing with him was self-nature itself, which exposes itself before him in all nakedness, and functions without any reservation. Herein we observe the great gap between the Northern School of Dhyana and the Southern School of Prajna.'

In the Platform Sutra, the Sixth Patriarch, Hui-Neng opens his sermon with the seeing into one's self-nature by means of Prajna, with which everyone of us, whether wise or ignorant, is endowed. He adopts the conventional way of expressing himself, as he is no original philosopher. In our own reasoning, self-nature finds its own being when it sees itself, and this seeing takes place by Prajna. But as Prajna is another name given to self-nature when the latter sees itself, there is no Prajna outside self-nature. The seeing is also called recognizing or understanding, or, better, experiencing. Self-nature is Prajna, and also Dhyana when it is viewed, as it were, statically or ontologically. Prajna is more of epistemological significance. Now Hui-Neng declares the oneness of Prajna and Dhyana. "Oh good friends, in

my teaching what is most fundamental is Dhyana and Prajna. And friends, do not be deceived and led to thinking that Dhyana and Prajna are separable. They are one, and not two. Dhyana is the Body of Prajna, and Prajna is the Use of Dhyana. When Prajna is taken up, Dhyana is in Prajna; when Dhyana is taken up, Prajna is in it. When this understood, Dhyana and Prajna go hand in hand in the practice of meditation. Oh, followers of the truth, do not say that Dhyana is first attained and then Prajna is awakened; for they are separate. Those who advocate this view make a duality of the Dharma; they are those who affirm with the mouth and negate in the heart. They regard Dhyana as distinct from Prajna. But with those whose mouth and heart are in agreement, the inner and outer are one, and Dhyana and Prajna are regarded as equal. What comes first in importance in the philosophy of Hui-Neng is the idea of self-nature. But self-nature is not to be conceived as something of substance. It is not the last residue left behind after all things relative and conditional have been extracted from the notion of an individual being. It is not the self, or the soul, or the spirit, as ordinarily regarded. It is not something belonging to any categories of the understanding. It does not belong to this world of relativities. Nor is it the highest reality which is generally ascribed to God or to Atman or to Brahma. Self-nature cannot be described or defined in any possible way, but without it the world even as we see it and use it in our everyday life collapses. To say it is is to deny it. When we say we are seeing the self-nature, it's gone instantly. But when we say we are feeling the cold wind of the impermanence, and we say that nothing should be called as the self-nature, just observe who is feeling and who is saying there. Is there any difference between the one who is feeling and the one who is saying? Zen practitioners try not to think, just observe because self-nature is a strange and unthinkable thing.

169. Trí Huệ

Trí huệ hay trí tuệ là sự hiểu biết về vạn hữu và thực chứng chân lý. Trí huệ khởi lên sự hiểu biết về vạn hữu. Trí tuệ là căn bản về thực chứng chân lý (Trí tuệ dựa vào chánh kiến và chánh tư duy). Đối với đạo lý của hết thảy sự vật có khả năng đoán định phải trái chánh tà. Trí và tuệ thường có chung nghĩa; tuy nhiên thông đạt sự tướng hữu vi thì gọi là “trí.” Thông đạt không lý vô vi thì gọi là “tuệ.” Phạm ngữ “Prajna: có nghĩa Trí Tuệ Bát Nhã. Đôi khi khó mà vạch ra một cách rõ ràng sự khác biệt giữa Buddhi và Jnana, vì cả hai đều chỉ cái trí tương đối của thế tục cũng như trí siêu việt. Trong khi Prajna rõ ràng là cái trí siêu việt. Bát Nhã Ba La Mật Kinh diễn tả chữ “Bát Nhã” là đệ nhất trí tuệ trong hết thảy trí tuệ, không gì cao hơn, không gì so sánh bằng (vô thượng, vô tỷ, vô đẳng). Bát Nhã hay cái biết siêu việt (Transcendental knowledge) hay ý thức hay trí năng. Theo Phật giáo Đại thừa, do trí năng trực giác và trực tiếp, chứ không phải là trí năng trừu tượng và phục tùng trí tuệ phàm phu mà con người có thể đạt đến đại giác. Việc thực hiện trí năng cũng đồng nghĩa với thực hiện đại giác. Chính trí năng siêu việt này giúp chúng ta chuyển hóa mọi hệ phược và giải thoát khỏi sanh tử luân hồi, chứ không ở lòng thương xót hay thương hại của bất cứ ai.

Kiến Thức là cái biết có thể được biểu hiện ra bằng nhiều cách. Tác dụng của cái “Biết” như chúng ta thường thấy khi nghe, thấy, cảm giác, so sánh, nhớ, tưởng tượng, suy tư, lo sợ, hy vọng, vân vân. Trong Duy Thức Học Phật Giáo, môn học chuyên về nhận thức, nhiều tác dụng của sự nhận biết được tìm thấy. Trong trường hợp A Lại Da thức, biết có nghĩa là sự

hàm chứa, duy trì và biểu hiện. Cũng theo Duy Thức Học, tất cả những cảm thọ, tư tưởng, và tri thức đều khởi lên từ tầng thức căn bản này. Trong trường hợp Mạt na thức, một trong những cái biết căn bản, chỉ biết có tác dụng bám chặt không chịu buông bỏ vào một đối tượng và cho là đó là cái “ngã.” Mạt Na chính là bộ chỉ huy của tất cả mọi cảm thọ, tư tưởng, và làm ra sự sáng tạo, sự tưởng tượng cũng như sự chia sẻ thực tại. Trong trường hợp Yêm Ma La thức, cái biết có tác dụng chiếu rọi giống như một thứ ánh sáng trắng tinh khiết trong tầng thức. Trong bất cứ hiện tượng nào, dù là tâm lý sinh lý hay vật lý, có sự có mặt của sự vận chuyển sinh động, đó là đời sống. Chúng ta có thể nói rằng sự vận chuyển này, đời sống này, là sự phổ hiện của vũ trụ, là tách dụng phổ biến của cái biết. Chúng ta không nên cho rằng “cái biết” là một vật bên ngoài đến để làm hơi thở cho đời sống trong vũ trụ. Nó chính là sự sinh động của chính vũ trụ.

Theo Phật giáo, trí tuệ không phải là sự chất đống của tri thức. Trái lại, nó là sự vùng vẫy 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 chắn 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.

Trí tuệ nhận thức những hiện tượng và những qui luật của chúng. Jnana là sự sáng suốt nắm vững tất cả những thuyết giảng được chứa đựng trong các kinh điển. Trí là tri giác trong sáng và hoàn hảo của tâm, nơi không nắm giữ bất cứ khái niệm nào. Đây là sự thức tỉnh trực giác và duy trì chân lý cho một vị Bồ Tát, ý nghĩa và sự hiện hữu không chỉ tìm thấy trên mặt phân giới giữa những thành tố không bền chắc và liên tục chuyển đến mạng lưới phức tạp của các mối quan hệ trong đời sống hằng ngày, trong khi trí là sức mạnh của trí tuệ đưa đến trạng thái của năng lực giải thoát, là dụng cụ chính xác có khả năng uyển chuyển vượt qua các chướng ngại của hình thức ô nhiễm và các chấp thủ thâm căn di truyền trong tư tưởng và hành động. Jnana là một từ rất linh động vì đôi khi nó có nghĩa là cái trí thế gian tầm thường, cái trí của tương đối không thâm nhập được vào chân lý của hiện hữu, nhưng đôi khi nó cũng có nghĩa là cái trí siêu việt, trong trường hợp này nó đồng nghĩa với Bát Nhã (Prajna).

Trí Tuệ được mô tả là sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế, sự hiểu biết về lý nhân duyên, và những điều tương tự như vậy. Sự đắc thành trí huệ là sự đắc thành khả năng biến đổi học thuyết từ những đối tượng của trí tuệ thành kinh nghiệm thực tế cho cá nhân mình. Nói cách

khác, trí tuệ theo Phật giáo là khả năng biến đổi những kiến thức về Tứ Diệu Đế và những điều tương tự học trong kinh điển thành chân lý hiện thực và sinh động. Muốn đạt được trí tuệ, trước nhất chúng ta phải trau dồi giới hạnh và phát triển sự định tĩnh nơi tinh thần. Nên nhớ rằng, đọc và hiểu kinh điển không phải là đạt được trí tuệ. Trí tuệ là đọc, hiểu và biến được những gì mình đã đọc hiểu thành kinh nghiệm hiện thực của cá nhân. Trí tuệ cho chúng ta khả năng “thấy được chân lý” hay “thấy sự thể đúng như sự thể” vì đạt được trí tuệ không phải là một bài tập về trí tuệ hay học thuật, mà là sự thấy biết chân lý một cách trực tiếp.

Trong Phật giáo, Trí Tuệ là đức tính cao cả nhất. Người ta thường dịch từ ngữ Bắc Phạn “Prajna” (pali-Panna) là trí tuệ, và cách dịch đó không được chính xác. Tuy nhiên, khi chúng ta bàn về truyền thống Phật giáo, chúng ta phải luôn nhớ rằng Trí Tuệ ở đây được dùng theo một ý nghĩa đặc biệt, thật đặc biệt trong lịch sử tư tưởng của nhân loại. Trí Tuệ được các Phật tử hiểu như là sự “quán tưởng các pháp một cách có phương pháp.” Điều này được chỉ bày rõ ràng theo định nghĩa của Ngài Phật Âm: “Trí Tuệ có đặc tính thâm nhập vào bản chất của vạn pháp. Nhiệm vụ của nó là phá tan bóng tối của ảo tưởng che mất tự tính của vạn pháp. Biểu hiện của trí tuệ là không bị mê mờ. Bởi vì “người nào nhập định biết và thấy rõ thực tướng, thiền định chính là nguyên nhân trực tiếp và gần nhất của trí tuệ.”

Trí tuệ biết được rằng tánh không là bản chất tối hậu của tất cả các pháp. Loại trí tuệ đặc biệt này là phương tiện duy nhất dùng để loại trừ vô minh và những trạng thái tâm nhiễu loạn của chúng ta. Trí tuệ này cũng là một khí cụ mạnh mẽ nhất dùng để hóa giải những dấn ấn nghiệp thức u ám. Hơn nữa, trí tuệ này khiến cho chúng ta có khả năng làm lợi lạc người khác một cách hiệu quả, vì nhờ nó mà chúng ta có thể chỉ dạy người khác phương pháp để tự họ cũng đạt được loại trí tuệ này. Loại trí tuệ thứ nhất là chìa khóa để dẫn đến giải thoát và giác ngộ. Để có thể đạt được loại trí tuệ này, chúng ta phải đầu tư mọi nỗ lực vào tu tập giáo lý nhà Phật và thực hành thiền định. Trí tuệ biết được ngôn ngữ, lý luận, khoa học, nghệ thuật, văn vần. Loại trí tuệ này là loại bảm sanh; tuy nhiên, người ta tin rằng người có loại trí tuệ này là người mà trong nhiều kiếp trước đã tu tập và thực hành nhiều hạnh lành rồi.

Trí tuệ cơ bản vốn có nơi mỗi người chúng ta có thể lộ khi nào bức màn vô minh bị vệt bỏ qua tu tập. Theo Đức Phật, trí tuệ là một phẩm hạnh cực kỳ quan trọng vì nó tương đương với chính sự giác ngộ. Chính trí tuệ mở cửa cho sự tự do, và trí tuệ xóa bỏ vô minh, nguyên nhân căn bản của khổ đau phiền não. Người ta nói rằng chặt hết cành cây hay thậm chí chặt cả thân cây, nhưng không nhổ tận gốc rễ của nó, thì cây ấy vẫn mọc lại. Tương tự, dù ta có thể loại bỏ luyến chấp và ngã cách từ bỏ trần tục và sân hận với tâm từ bi, nhưng chừng nào mà vô minh chưa bị trí tuệ loại bỏ, thì luyến chấp và sân hận vẫn có thể nảy sinh trở lại như thường. Về phần Đức Phật, ngay hôm Ngài chứng kiến cảnh bất hạnh xảy ra cho con trùng và con chim trong buổi lễ hạ điền, Ngài bèn ngồi quán tưởng dưới gốc cây hồng táo gần đó. Đây là kinh nghiệm thiền định sớm nhất của Đức Phật. Về sau này, khi Ngài đã từ bỏ thế tục để đi tìm chân lý tối thượng, một trong những giới luật đầu tiên mà Ngài phát triển cũng là thiền định. Như vậy chúng ta thấy Đức Phật đã tự mình nhấn mạnh rằng trí tuệ chỉ có thể đạt được qua thiền định mà thôi.

Tu tập trí tuệ là kết quả của giới và định. Dù trí huệ quan hệ tới nhân quả. Những ai đã từng tu tập và vun trồng thiện căn trong những đời quá khứ sẽ có được trí tuệ tốt hơn. Tuy nhiên, ngay trong kiếp này, nếu bạn muốn đoạn trừ tam độc tham lam, sân hận và si mê, bạn không có con đường nào khác hơn là phải tu giới và định hầu đạt được trí tuệ ba la mật. Với trí huệ ba la mật, bạn có thể tiêu diệt những tên trộm này và chấm dứt khổ đau phiền não.

Trí tuệ là một trong ba pháp tu học quan trọng trong Phật giáo. Hai pháp kia là Giới và định. Theo Tỳ Kheo Piyadassi Mahathera trong Phật Giáo Nhìn Toàn Diện thì tâm định ở mức độ cao là phương tiện để thành đạt trí tuệ hay tuệ minh sát. Tuệ bao gồm chánh kiến và chánh tư duy, tức là hai chi đầu trong Bát Chánh Đạo. Trí tuệ giúp chúng ta phá tan lớp mây mờ si mê bao phủ sự vật và thực chứng thực tướng của vạn pháp, thấy đời sống đúng như thật sự, nghĩa là thấy rõ sự sanh diệt của vạn hữu.

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Đêm rất dài với những kẻ mất ngủ, đường rất xa với kẻ lữ hành mỗi một. Cũng thế, vòng luân hồi sẽ tiếp nối vô tận với kẻ ngu si không minh đạt chánh pháp (60). Không được kết bạn với kẻ hơn mình, không được kết bạn với kẻ ngang mình, thà quyết chí ở một mình tốt hơn kết bạn với người ngu muội (61). “Đây là con ta, đây là tài sản ta,” kẻ phàm phu thường lo nghĩ như thế, nhưng người trí biết chính ta còn không thiết có, huống là con ta hay tài sản ta? (62). Ngu mà tự biết ngu, tức là trí, ngu mà tự xưng rằng trí, chính đó mới thật là ngu (63). Người ngu suốt đời gần gũi người trí vẫn chẳng hiểu gì Chánh pháp, ví như cái muỗng múc canh luôn mà chẳng bao giờ biết được mùi vị của canh (64). Người trí dù chỉ gần gũi người trí trong khoảnh khắc cũng hiểu ngay được Chánh pháp, chẳng khác gì cái lưỡi dù mới tiếp xúc với canh trong khoảnh khắc, đã biết ngay được mùi vị của canh (65). Kẻ phàm phu, lòng thì muốn cầu được trí thức mà hành động lại dẫn tới diệt vong, nên hạnh phúc bị tổn hại mà trí tuệ cũng tiêu tan (72). Con thiên nga chỉ bay được giữa không trung, người có thần thông chỉ bay được khỏi mặt đất, duy bậc đại trí, trừ hết ma quân mới bay được khỏi thế gian này (175).”

Nói tóm lại, trong đạo Phật, trí tuệ là quan trọng tối thượng, vì sự thanh tịnh có được là nhờ trí tuệ, do trí tuệ, và trí tuệ là chìa khóa dẫn đến giác ngộ và giải thoát cuối cùng. Nhưng Đức Phật không bao giờ tán thán tri thức suông. Theo Ngài, trí phải luôn đi đôi với thanh tịnh nơi tâm, với sự hoàn hảo về giới: Minh Hạnh Túc. Trí tuệ đạt được do sự hiểu biết và phát triển các phẩm chất của tâm là trí, là trí tuệ siêu việt, hay trí tuệ do tu tập mà thành. Đó là trí tuệ giải thoát chứ không phải là sự lý luận hay suy luận suông. Như vậy Đạo Phật không chỉ là yếu mền trí tuệ, không xúi dục đi tìm trí tuệ, không có sự sùng bái trí tuệ, mặc dù những điều này có ý nghĩa của nó và liên quan đến sự sống còn của nhân loại, mà đạo Phật chỉ khích lệ việc áp dụng thực tiễn những lời dạy của Đức Phật nhằm dẫn người theo đi đến sự xả ly, giác ngộ, và giải thoát cuối cùng. Trí tuệ trong Phật giáo là trí tuệ nhận thức được tánh không. Đây là phương tiện duy nhất được dùng để loại trừ vô minh và những tâm thái nhiễu loạn của chúng ta. Loại trí tuệ này cũng là phương tiện giúp hóa giải những dấu ấn nghiệp thức u ám. Chữ Phật tự nó theo Phạn ngữ có nghĩa là trí tuệ và giác ngộ. Tuy nhiên, trí tuệ này không phải là phạm trí mà chúng ta tưởng. Nói rộng ra, nó là trí tuệ của Phật, loại trí tuệ có khả năng thông hiểu một cách đúng đắn và toàn hảo bản chất thật của đời sống trong vũ trụ này trong quá khứ, hiện tại và tương lai. Nhiều người cho rằng trí tuệ có được từ thông tin hay kiến thức bên ngoài. Đức Phật lại nói ngược lại. Ngài dạy rằng trí tuệ đã sẵn có ngay trong tự tánh của chúng ta, chứ nó không đến từ bên ngoài. Trên thế giới có rất nhiều người thông minh và khôn ngoan như những nhà khoa học hay những triết gia, vân vân. Tuy nhiên, Đức Phật không công nhận những kiến thức phàm tục này là sự giác ngộ đúng nghĩa theo đạo Phật, vì những người này chưa dứt trừ được phiền não của chính mình. Họ vẫn còn còn trụ vào thị phi của người khác, họ vẫn còn tham, sân, si và sự kiêu ngạo. Họ vẫn còn chứa chấp những vọng tưởng phân biệt cũng như những chấp trước. Nói cách khác, tâm của họ không thanh tịnh. Không có tâm thanh tịnh, dù có chứng đắc đến tầng cao nào đi nữa, cũng

không phải là sự giác ngộ đúng nghĩa theo Phật giáo. Như vậy, chướng ngại đầu tiên trong sự giác ngộ của chúng ta chính là tự ngã, sự chấp trước, và những vọng tưởng của chính mình. Chỉ có trí tuệ dựa vào khả năng định tĩnh mới có khả năng loại trừ được những chấp trước và vô minh. Nghĩa là loại trí tuệ khởi lên từ bản tâm thanh tịnh, chứ không phải là loại trí tuệ đạt được do học hỏi từ sách vở, vì loại trí tuệ này chỉ là phàm trí chứ không phải là chân trí tuệ. Chính vì thế mà Đức Phật đã nói: “Ai có định sẽ biết và thấy đúng như thật.” Theo Kinh Hoa Nghiêm, tất cả chúng sanh đều có cùng trí tuệ và đức hạnh của một vị Phật, nhưng họ không thể thể hiện những phẩm chất này vì những vọng tưởng và chấp trước. Tu tập Phật pháp sẽ giúp chúng ta loại bỏ được những vọng tưởng phân biệt và dong ruổi cũng như những chấp trước. Từ đó chúng ta sẽ tìm lại được bản tâm thanh tịnh sẵn có, và cũng từ đó trí tuệ chân thực sẽ khởi sanh. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng chân trí và khả năng thật sự của chúng ta chỉ tạm thời bị che mờ vì đám mây mù vô minh, chấp trước và vọng tưởng phân biệt, chứ không phải thật sự mất đi vĩnh viễn. Mục đích tu tập theo Phật pháp của chúng ta là phá tan đám mây mù này để đạt được giác ngộ.

169. Wisdom

Wisdom is the knowledge of things and realization of truth. Wisdom is arisen from perception or knowing. Wisdom is based on right understanding and right thought. Decision or judgment as to phenomena or affairs and their principles, of things and their fundamental laws. Prajna is often interchanged with wisdom. Wisdom means knowledge, the science of the phenomenal, while prajna more generally to principles or morals. The difference between Buddhi and Jnana is sometimes difficult to point out definitively, for they both signify worldly relative knowledge as well as transcendental knowledge. While Prajna is distinctly pointing out the transcendental wisdom. The Prajna-paramita-sutra describes “prajna” as supreme, highest, incomparable, unequalled, unsurpassed. Wisdom or real wisdom. According to the Mahayana Buddhism, only an immediate experienced intuitive wisdom, not intelligence can help man reach enlightenment. Therefore, to achieve prajna is synonymous with to reach enlightenment. One of the two perfections required for Buddhahood. The wisdom which enables us to transcend desire, attachment and anger so that we will be emancipated (not through the mercy of any body, but rather through our own power of will and wisdom) and so that we will not be reborn again and again in “samsara” or transmigration.

Knowing reveals itself in many ways. Knowing can be active whenever there is hearing, seeing, feeling, comparing, remembering, imagining, reflecting, worrying, hoping and so forth. In the Vijnanavadin school of Buddhism, which specialized in the study of “consciousnesses,” many more fields of activity were attributed to knowing. For instance, in alayavijnana, or “storehouse of consciousness,” the fields of activity of knowing are maintaining, conserving, and manifesting.” Also according to the Vijnanavadins, all sensation, perception, thought, and knowledge arise from this basic store-house consciousness. Manyana is one of the ways of knowing based on this consciousness and its function is to grasp onto the object and take it as a “self.” Manovijnana serves as the headquarters for all sensations, perceptions, and thoughts, and makes creation, imagination, as well as dissection of reality possible. Amala is the consciousness that shines like a pure white light on the store-house consciousness. In any phenomena, whether psychological, physiological, or physical, there is

dynamic movement, life. We can say that this movement, this life, is the universal manifestation, the most commonly recognized action of knowing. We must not regard “knowing” as something from the outside which comes to breathe life into the universe. It is the life of the universe itself.

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.

Higher intellect or spiritual wisdom; knowledge of the ultimate truth (reality). Jnana is the essential clarity and unerring sensibility of a mind that no longer clings to concepts of any kind. It is direct and sustained awareness of the truth, for a Bodhisattva, that meaning and existence are found only in the interface between the components of an unstable and constantly shifting web of relationships, which is everyday life, while prajna is the strength of intellectual discrimination elevated to the status of a liberating power, a precision tool capable of slicing through obstructions that take the form of afflictions and attachments to deeply engrained hereditary patterns of thought and action. Jnana is a very flexible term, as it means sometimes ordinary worldly knowledge, knowledge of relativity, which does not penetrate into the truth of existence, but also sometimes transcendental knowledge, in which case being synonymous with Prajna or Arya-jnana.

Wisdom is described as the understanding of the Four Noble Truths, the understanding of interdependent origination, and the like. The attainment of wisdom is the ability of transformation of these doctrinal items from mere objects of intellectual knowledge into real, personal experience. In other words, according to Buddhism, wisdom is the ability to change our knowledge of the four Noble Truths and the like from mere sutra learning into actual, living truth. To attain wisdom, we must first cultivate good conduct, then cultivate mental development. It should be noted that reading and understanding the meaning of a sutra doesn't mean attaining wisdom. Wisdom means reading, understanding, and transforming doctrinal items from sutras into real, personal experience. Wisdom gives us the ability of “seeing the truth” or “seeing things as they really are” because the attainment of wisdom is not an intellectual or academic exercise, it is understanding or seeing these truths directly.

In Buddhism, wisdom is the highest virtue of all. It is usual to translate the Sanskrit term “Prajna” (pali-Panna) by “wisdom,” and that is not positively inaccurate. When we are dealing with the Buddhist tradition, however, we must always bear in mind that there Wisdom is taken in a special sense that is truly unique in the history of human thought. “Wisdom” is understood by Buddhists as the methodical contemplation of ‘Dharmas.’ This is clearly shown by Buddhaghosa’s formal and academic definition of the term: “Wisdom has the characteristic of penetrating into dharmas as they are themselves. It has the function of destroying the darkness of delusion which covers the own-being of dharmas. It has the manifestation of not being deluded. Because of the statement: ‘He who is concentrated knows, sees what really is,’ concentration is its direct and proximate cause.”

Wisdom understanding that emptiness of inherent existence is the ultimate nature of all phenomena. This specific type of wisdom is the sole means to eliminate our ignorance and other disturbing states. It is also the most powerful tool for purifying negative karmic imprints. In addition, it enables us to benefit others effectively, for we can then teach them how to gain this wisdom themselves. This is also the first key to liberation and enlightenment. In order to be able to obtain this type of wisdom, we must invest all our efforts in cultivating Buddhist laws and practicing Buddhist meditation. Conventional intelligence knowing, logic, science, arts, and so forth. This type of wisdom is from birth; however, the person who possesses this type of wisdom is believed that in previous lives, he or she had already cultivated or practiced so many good deeds.

Fundamental wisdom which is inherent in every man and which can manifest itself only after the veil of ignorance, which screens it, has been transformed by means of self-cultivation as taught by the Buddha. According to the Buddha, wisdom is extremely important for it can be commensurate with enlightenment itself. It is wisdom that finally opens the door to freedom, and wisdom that removes ignorance, the fundamental cause of suffering. It is said that while one may sever the branches of a tree and even cut down its trunk, but if the root is not removed, the tree will grow again. Similarly, although one may remove attachment by means of renunciation, and aversion by means of love and compassion, as long as ignorance is not removed by means of wisdom, attachment and aversion will sooner or later arise again. As for the Buddha, immediately after witnessing the unhappy incident involving the worm and the bird at the plowing ceremony, the prince sat under a nearby rose-apple tree and began to contemplate. This is a very early experience of meditation of the Buddha. Later, when he renounced the world and went forth to seek the ultimate truth, one of the first disciplines he developed was that of meditation. Thus, the Buddha himself always stressed that meditation is the only way to help us to achieve wisdom.

The resulting wisdom, or training in wisdom. Even though wisdom involves cause and effect. Those who cultivated and planted good roots in their past lives would have a better wisdom. However, in this very life, if you want to get rid of greed, anger, and ignorance, you have no choice but cultivating discipline and samadhi so that you can obtain wisdom paramita. With wisdom paramita, you can destroy these thieves and terminate all afflictions. Wisdom is one of the three studies in Buddhism. The other two are precepts and meditation. According to Bhikkhu Piyadassi Mahathera in *The Spectrum of Buddhism*, high concentration is the means to the acquisition of wisdom or insight. Wisdom consists of right understanding and right thought, the first two factors of the path. This is called the training in wisdom or

panna-sikkha. Wisdom helps us get rid of the clouded view of things, and to see life as it really is, that is to see life and things pertaining to life as arising and passing.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “Long is the night to the wakeful; long is the road to him who is tired; long is samsara to the foolish who do not know true Law (Dharmapada 60). If a traveler does not meet a companion who is better or at least equal, let him firmly pursue his solitary career, rather than being in fellowship with the foolish (Dharmapada 61). These are my sons; this is my wealth; with such thought a fool is tormented. Verily, he is not even the owner of himself. Whence sons? Whence wealth? (Dharmapada 62). A foolish man who knows that he is a fool, for that very reason a wise man; the fool who think himself wise, he is indeed a real fool (Dharmapada 63). If a fool associates with a wise man even all his life, he will understand the Dharma as little as a spoon tastes the flavour of soup (Dharmapada 64). An intelligent person associates with a wise man, even for a moment, he will quickly understand the Dharma, as the tongue tastes the flavour of soup (Dharmapada 65). The knowledge and fame that the fool gains, so far from benefiting; they destroy his bright lot and cleave his head (Dharmapada 72). Swans can only fly in the sky, man who has supernatural powers can only go through air by their psychic powers. The wise rise beyond the world when they have conquered all kinds of Mara (Dharmapada 175).”

In summary, in Buddhism, wisdom is of the highest importance; for purification comes through wisdom, through understanding; and wisdom in Buddhism is the key to enlightenment and final liberation. But the Buddha never praised mere intellect. According to him, knowledge should go hand in hand with purity of heart, with moral excellence (*vijja-caranasampanna—p*). Wisdom gained by understanding and development of the qualities of mind and heart is wisdom par excellence (*bhavanamaya panna—p*). It is saving knowledge, and not mere speculation, logic or specious reasoning. Thus, it is clear that Buddhism is neither mere love of, nor inducing the search after wisdom, nor devotion, though they have their significance and bearing on mankind, but an encouragement of a practical application of the teaching that leads the follower to dispassion, enlightenment and final deliverance. Wisdom in Buddhism is also a sole means to eliminate our ignorance and other disturbing attitudes. It is also a tool for purifying negative karmic imprints. Many people say that wisdom is gained from information or knowledge. The Buddha told us the opposite! He taught us that wisdom is already within our self-nature; it does not come from the outside. In the world, there are some very intelligent and wise people, such as scientists and philosophers, etc. However, the Buddha would not recognize their knowledge as the proper Buddhist enlightenment, because they have not severed their afflictions. They still dwell on the rights and wrongs of others, on greed, anger, ignorance and arrogance. They still harbor wandering discriminatory thoughts and attachments. In other words, their minds are not pure. Without the pure mind, no matter how high the level of realization one reaches, it is still not the proper Buddhist enlightenment. Thus, our first hindrance to enlightenment and liberation is ego, our self-attachment, our own wandering thoughts. Only the wisdom that is based on concentration has the ability to eliminate attachments and ignorance. That is to say the wisdom that arises from a pure mind, not the wisdom that is attained from reading and studying books, for this wisdom is only worldly knowledge, not true wisdom. Thus, the Buddha said: “He who is concentrated knows and sees what really is.” According to the Flower Adornment Sutra, all

sentient beings possess the same wisdom and virtuous capabilities as the Buddha, but these qualities are unattainable due to wandering thoughts and attachments. Practicing Buddhism will help us rid of wandering, discriminating thoughts and attachments. Thus, we uncover our pure mind, in turn giving rise to true wisdom. Sincere Buddhists should always remember that our innate wisdom and abilities are temporarily lost due to the cloud of ignorance, attachments and wandering discriminatory thoughts, but are not truly or permanently lost. Our goal in Practicing Buddhism is to break through this cloud and achieve enlightenment.

170. Bốn Cửa Đi Vào Tri Kiến Phật

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng đã dạy: “Này thiện tri thức! Nếu hay nơi tướng mà lìa tướng, nơi không mà lìa không thì trong ngoài chẳng mê. Nếu ngộ được pháp này, một niệm tâm khai, ấy là khai Tri Kiến Phật. Phật tức là giác, phân làm bốn môn: Khai giác tri kiến, thị giác tri kiến, ngộ giác tri kiến, nhập giác tri kiến. Nếu nghe khai thị liền hay ngộ nhập tức là giác tri kiến, chơn chánh xưa nay mà được xuất hiện. Các ông dè dặt chớ hiểu lầm ý kinh, nghe trong kinh nói khai thị ngộ nhập rồi tự cho là Tri Kiến của Phật, chúng ta thì vô phần. Nếu khởi cái hiểu này tức là chệch bại kinh, hủy báng Phật vậy. Phật kia đã là Phật rồi, đã đầy đủ tri kiến, cần gì phải khai nữa. Nay ông phải tin Phật tri kiến đó chỉ là tự tâm của ông, lại không có Phật nào khác; vì tất cả chúng sanh tự che phủ cái quang minh, tham ái trần cảnh, ngoài thì duyên với ngoại cảnh, trong tâm thì lăng xăng, cam chịu lôi cuốn, liền nhọc Đức Thế Tôn kia từ trong tam muội mà dậy, dùng bao nhiêu phương tiện nói đến đấng miêng, khuyên bảo khiến các ông buông dứt chớ hướng ra ngoài tìm cầu thì cùng Phật không hai, nên nói khai Phật tri kiến. Tôi cũng khuyên tất cả các người nên thường khai tri kiến Phật ở trong tâm của mình. Người đời do tâm tà, ngu mê tạo tội, miêng thì lành tâm thì ác, tham sân tật đố, siểm nịnh, ngã mạn, xâm phạm người hại vật, tự khai tri kiến chúng sanh. Nếu ngay chánh tâm, thường sanh trí huệ, quán chiếu tâm mình, đừng ác làm lành, ấy là tự khai tri kiến Phật. Các ông phải mỗi niệm khai tri kiến Phật, chớ khai tri kiến chúng sanh. Khai tri kiến Phật tức là xuất thế, khai tri kiến chúng sanh tức là thế gian. Nếu ông chỉ nhọc nhằn chấp việc tụng niệm làm công khóa thì nào khác con trâu ly mấn cái đuôi của nó!”

170. Four Doors of the Enlightened Knowledge

According to the Dharma Jewel Platform Sutra, the Sixth Patriarch taught: “Good Knowing Advisors! If you can live among marks and yet be separate from it, then you will be confused by neither the internal nor the external. If you awaken to this Dharma, in one moment your mind will open to enlightenment. The knowledge and vision of the Buddha is simply that. The Buddha is enlightenment. There are four divisions: Opening to the enlightened knowledge and vision; Demonstrating the enlightened knowledge and vision; Awakening to the enlightened knowledge and vision; and Entering the enlightened knowledge and vision. If you listen to the opening and demonstrating of the Dharma, you can easily awaken and enter. That is the enlightened knowledge and vision, the original true nature becoming manifest. Be careful not to misinterpret the Sutra by thinking that the opening, demonstrating, awakening, and entering of which it speaks is the Buddha’s

knowledge and vision and that we have no share in it. To explain it that way would be to slander the Sutra and defame the Buddha. Since he is already a Buddha, perfect in knowledge and vision, what is the use of his opening to it again? You should now believe that the Buddha's knowledge and vision is simply your own mind, for there is no other Buddha. But, because living beings cover their brilliance with greed and with the love or states of defilement, external conditions and inner disturbance make slaves of them. That troubles the World-Honored One to rise from Samadhi, and with various reproaches and expedients, he exhorts living beings to stop and rest, not to seek outside themselves, and to make themselves the same as he is. That is called 'Opening the knowledge and vision of the Buddha.' I, too, am always exhorting all people to open to the knowledge and vision of the Buddha within their own minds. The mind of worldly people are deviant. Confused and deluded, they commit offenses. Their speech may be good, but their minds are evil. They are greedy, hateful, envious, given over to flattery, deceit, and arrogance. They oppress one another and harm living creatures, thus they open not the knowledge and vision of Buddha, but that of living beings. If you can with an upright mind constantly bring forth wisdom, contemplating and illuminating your own mind, and if you can practice the good and refrain from evil, you, yourself will open to the knowledge and vision of the Buddha. In every thought you should open up the knowledge and vision of the Buddha; do not open up to the knowledge and vision of living beings. To be open to the knowledge and vision of the Buddha is transcendental; to be open to the knowledge and vision of living beings is mundane. If you exert yourself in recitation, clinging to it as a meritorious exercise, how does that make you different from a yak who loves his own tail?"

171. Những Khảo Đảo Trong Tu Tập

Khảo là những ảnh hưởng diễn biến của nghiệp thiện ác, nhưng chúng có sức thâm lôi cuốn hành giả làm cho bê trễ sự tu trì. Khi mới tu ai cũng có lòng hảo tâm, nhưng lần lượt bị những duyên nghiệp bên ngoài, nên một trăm người đã rớt hết chín mươi chín. Cổ Đức nói: "Tu hành nhưt niên Phật tại tiền, nhị niên Phật tại Tây Thiên, tam niên vấn Phật yếu tiền." Nghĩa là 'sự tu hành năm đầu Phật như ở trước mặt, năm thứ hai Phật đã về tây, sang năm thứ ba ai muốn hỏi đến Phật hay bảo niệm Phật, phải trả tiền mới chịu nói tới, hoặc niệm qua ít câu.' Theo Hòa Thượng Thích Thiển Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, những khảo đảo chính gồm có nội khảo, ngoại khảo, thuận khảo, nghịch khảo, minh khảo, và ám khảo.

Thứ nhất là "Nội Khảo". Đây là một trong sáu loại khảo. Có người trong lúc tu tập, bỗng khởi lên những tâm niệm tham lam, giận hờn, dục nhiễm, ganh ghét, khinh mạn, nghi ngờ, hoặc si mê để hôn trầm buồn ngủ. Những tâm niệm ấy đôi khi phát hiện rất mãnh liệt, gặp duyên sự nhỏ cũng dễ cau có bực mình. Nhiều lúc trong giấc mơ, lại thấy các tướng thiện ác biến chuyển. Trong đây những tình tiết chi ly không thể tả hết được. Gặp cảnh này hành giả phải ý thức đó là công năng tu hành nên nghiệp tướng phát hiện. Ngay lúc ấy nên giác ngộ các nghiệp tướng đều như huyễn, nêu cao chánh niệm, thì tự nhiên các tướng ấy sẽ lần lượt tiêu tan. Nếu không nhận thức rõ ràng, tất sẽ bị nó xoay chuyển làm cho thối đạo. Tiên đức bảo: "Chẳng sợ nghiệp khởi sớm, chỉ e giác ngộ chậm" chính là điểm này. Có người đang lúc dụng công, bỗng phát sanh tán loạn mỗi nhọc khó cưỡng nổi. Ngay khi ấy nên đứng lên lễ

Phật rồi đi kinh hành, hoặc tạm xả lui ra ngoài đọc một vài trang sách, sửa năm ba cành hoa, chờ cho thanh tịnh sẽ trở vào niệm Phật lại. Nếu không ý thức, cứ cưỡng ép cầu cho mau nhứt tâm, thì càng cố gắng lại càng loạn. Đây là sự uyển chuyển trong lúc dụng công, ví như thể giặc quá mạnh tợ nước tràn, người chủ soáy phải tùy cơ, nên cố thủ chờ không nên ra đánh. Có vị tu hành khi niệm Phật, bỗng thấy cô tịch như bản đàn độc điệu dễ sanh buồn chán, thì không ngại gì phụ thêm trì chú, quán tưởng, hoặc tụng kinh.

Thứ nhì là “Ngoại Khảo”. Đây là một trong sáu loại khảo. Đây là những chương cảnh bên ngoài làm duyên khó khăn thối đọa cho hành giả. Những chương cảnh này là sự nóng bức, ồn ào, uestạp, hoặc chỗ quá rét lạnh, hay nhiều trùng kiến muỗi mòng. Gặp cảnh này cũng nên uyển chuyển, đừng chấp theo hình thức, chỉ cầu được an tâm. Chẳng hạn như ở cảnh quá nóng bức, chẳng ngại gì mặc áo tràng mỏng lễ Phật, rồi ra ngoài chỗ mát mà trì niệm, đến khi xong lại trở vào bàn Phật phát nguyện hồi hướng. Hoặc gặp chỗ nhiều muỗi, có thể ngồi trong màn thưa mà niệm Phật. Như ở miền bắc Trung Hoa vì thời tiết quá lạnh, các sư khi lên chánh điện tụng kinh, cũng phải mang giày vợ và đội mũ cẩn thận. Có hàng Phật tử vì nhà nghèo, làm lụng vất vả, đi sớm về khuya, hoặc nợ nần thiếu hụt, rách rưới đói lạnh, vợ yếu con đau, không có chỗ thờ cúng trang nghiêm. Trong những hoàn cảnh này sự tu tập thật ra rất khó, phải có thêm sự nhẫn nại cố gắng, mới có thể thành công được. Hoặc có người vì nhiều chương nghiệp, lúc không tu thì thôi, khi sắp vào bàn Phật lại nhứt đầu chóng mặt và sanh đủ chứng bệnh, hay có khách viếng thăm và nhiều việc bất thường xảy đến. Gặp những cảnh như thế, phải cố gắng và khéo uyển chuyển tìm phương tu hành. Sự cố gắng uyển chuyển tùy trường hợp sai biệt mà ứng dụng chờ không thể nói hết ra được. Nên nhớ gặp hoàn cảnh bất đắc dĩ, phải chú trọng phần tâm, đừng câu nệ phần tướng, mới có thể dung thông được. Cõi Ta Bà ác trước vẫn nhiều khổ lụy, nếu không có sức cố gắng kham nhẫn, thì sự tu hành khó mong thành tựu.

Thứ ba là “Thuận khảo”. Đây là một trong sáu loại khảo. Có người không gặp cảnh nghịch mà lại gặp cảnh thuận, như cầu gì được nấy, nhưng sự thành công đều thuộc duyên ràng buộc chờ không phải giải thoát. Có vị khi phát tâm muốn yên tu, bỗng cảnh danh lợi sắc thanh chợt đến, hoặc nhiều người thương mến muốn theo phụng sự gần bên. Thí dụ người xuất gia khi phát tâm tu, bỗng có kẻ đến thỉnh làm tọa chủ một ngôi chùa lớn; hoặc như người tại gia, thì có thơ mời làm tổng, bộ trưởng, hay một cuộc làm ăn mau phát tài. Đây là những cảnh thuận theo duyên đời quyến rũ người tu, rồi dẫn lần đến các sự phiền toái khác làm mất đạo niệm. Người ta chết vì lửa thì ít, mà chết vì nước lại nhiều, nên trên đường tu cảnh thuận thật ra đáng sợ hơn cảnh nghịch. Cảnh nghịch đôi khi làm cho hành giả tỉnh ngộ, dễ thoát ly niệm tham nhiễm, hoặc phần chí lo tu hành. Còn cảnh thuận làm cho người âm thầm thối đạo lúc nào không hay, khi bừng tỉnh mới thấy mình đã lặn xa xuống dốc. Người xưa nói: “Việc thuận tốt được ba. Mê lụy người đến già.” Lời này đáng gọi là một tiếng chuông cảnh tỉnh. Thế nên duyên thử thách của sự thuận khảo rất vi tế, người tu cần phải lưu ý.

Thứ tư là “Nghịch khảo”. Đây là một trong sáu loại khảo. Trên đường đạo, nhiều khi hành giả bị nghịch cảnh làm cho trở ngại. Có người bị cha mẹ, anh em hay vợ chồng con cái ngăn trở hoặc phá hoại không cho tu. Có vị thân mang cố tật đau yếu mãi không lành. Có kẻ bị oan gia luôn theo đuổi tìm cách mưu hại. Có người bị vu oan giá họa, khiến cho ngôi tù chịu tra khảo hoặc lưu đày. Có vị bị sự tranh đua ganh ghét, hoặc bêu rêu nhiều tiếng xấu xa, làm cho khó an nhẫn. Điều sau này lại thường xảy ra nhiều nhứt. Những cảnh ngộ như thế

đều do sức nghiệp. Lời xưa từng nói: “Hữu bất ngu chi dự, hữu cầu toàn chi hủy,” nghĩa là ‘có những tiếng khen, những vinh dự bất ngờ, không đáng khen mà được khen; và có những sự kiện thật ra không đáng khinh chê, lại diễn thành cảnh khinh hủy chê bai trọn vẹn.’

Thứ năm là “Minh khảo”. Đây là một trong sáu loại khảo. Đây là sự thử thách rõ ràng trước mắt mà không tự tỉnh ngộ. Chẳng hạn như một vị tài đức không bao nhiêu, nhưng được người bưng bọ khen là nhiều đức hạnh, tài năng, có phước lớn, rồi sanh ra tự kiêu tự đắc, khinh thường mọi người, làm những điều càn dỡ, kết cuộc bị thảm bại. Hoặc có một vị đủ khả năng tiến cao trên đường đạo, nhưng bị kẻ khác gàn trở, như bảo ăn chay sẽ bị bệnh, niệm Phật trì chú nhiều sẽ bị đổ nghiệp, hay gặp nhiều việc không lành, rồi sanh ra e dè lo sợ, thối thất đạo tâm. Hoặc có những cảnh tự mình biết nếu tiến hành thì dễ rước lấy sự lỗi lầm thất bại, nhưng vì tham vọng hay tự ái, vẫn đeo đuổi theo. Hoặc đối với các duyên bên ngoài, tuy biết đó là giả huyễn nhưng không buông bỏ được, rồi tự chuốc lấy sự buồn khổ vào tâm. Kẻ dễ dãi nhẹ dạ thường hay bị phỉnh gạt. Khi chưa diệt được tham vọng thì dễ bị người khác dùng tiền tài, sắc đẹp hoặc danh vị lôi cuốn. Cho đến nếu còn tánh nóng nảy tất dễ bị người khích động, gánh lấy những việc phiền phức vào thân. Đây là những chạm bẫy của cả đời lẫn đạo, xin nêu ra để cùng nhau khuyên nhắc, nếu không dè dặt những điểm đó, sẽ vướng vào vòng chướng nghiệp. Đối với những duyên thử thách như thế, hành giả phải nhận định cho sáng suốt, và sanh lòng quả quyết tiến theo đường lối hợp đạo mới có thể thắng nó được.

Thứ sáu là “Ám Khảo”. Đây là một trong sáu loại khảo. Điều này chỉ cho sự thử thách trong âm thầm không lộ liễu, hành giả nếu chẳng khéo lưu tâm, tất khó hay biết. Có người ban sơ tinh tấn niệm Phật, rồi bởi gia kế lẫn sa sút, làm điều chi thất bại việc ấy, sanh lòng lo lắng chán nản trễ bỏ sự tu. Có vị công việc lại âm thầm tiến triển thuận tiện rồi ham mê đeo đuổi theo lợi lộc mà quên lãng sự tu hành. Có kẻ trước tiên siêng năng tụng niệm, nhưng vì thiếu sự kiểm điểm, phiền não ở nội tâm mỗi ngày tăng thêm một ít, lần lượt sanh ra biếng trễ, có khi đôi ba tháng hay một vài năm không niệm Phật được một câu. Có người tuy sự sống vẫn điều hòa đầy đủ, nhưng vì thời cuộc bên ngoài biến chuyển, thân thể nhà cửa nay đổi mai dời, tâm mãi hoang mang hưởng ngoại, bất giác quên bỏ sự trì niệm hồi nào không hay.

Ngoài ra, còn có những khảo đảo khác trong tu tập như thụy miên, hôn trầm, phóng dật, và trạo cử. Thụy miên có nghĩa là ngầy ngật. Theo tông nghĩa của Hữu Bộ Tiểu Thừa, “Thụy Miên” là một tên khác của phiền não. Trong khi tông nghĩa của phái Duy Thức Đại Thừa, đây là tên gọi chung cho chủng tử của “Phiền Não Chướng” và “Sở Tri Chướng” (tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến). Hôn trầm có nghĩa là thần thờ (ngầy ngật). Tánh của hôn trầm là làm cho tâm trí mờ mịt không sáng suốt. Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” trạng thái hôn trầm hay rã rượi hay trạng thái bệnh hoạn của tâm và các tâm sở. Nó không phải như một số người có khuynh hướng nghĩ là trạng thái uể oải mệt mỏi của thân; vì ngay cả các bậc A La Hán và các bậc Toàn Giác, những vị đã đoạn trừ hoàn toàn sự rã rượi hôn trầm này vẫn phải chịu sự mệt mỏi nơi thân. Trạng thái hôn trầm cũng giống như bơ đặc không thể trét được. Hôn trầm làm cho tâm chúng ta cứng nhắc và trở lì, vì thế nhiệt tâm và tinh thần của hành giả đối với việc hành thiền bị lơ là, hành giả trở nên lười biếng và bệnh hoạn về tinh thần. Trạng thái uể oải này thường dẫn đến sự lười biếng càng lúc càng tệ hơn, cho đến cuối cùng biến thành một trạng thái lãnh đạm trở lì. Trạo cử có nghĩa là thao thức bồn chồn. Trạo cử (thân thể luôn nhúc nhích không yên, những phiền não khiến cho tâm

xao xuyên không an tĩnh). Đặc tánh của phóng dật là không tỉnh lặng hay không thức liễm thân tâm, như mặt nước bị gió lay động. Nhiệm vụ của phóng dật là làm cho tâm buông lung, như gió thổi phướn động. Nguyên nhân gần đưa tới bất phóng dật là vì tâm thiếu sự chăm chú khôn ngoan. Trạo cử hôn trầm là một trong những trở ngại cho thiền sinh là ngủ gục trong khi hành thiền. Có hai loại bệnh mà đa số thiền sinh thường mắc phải: trạo cử và hôn trầm. Nếu như tâm không bị vọng tưởng thì lại bị hôn trầm. Những hành giả dụng công tu tập mong đem hết nghị lực vào việc tham thiền sẽ không để cho ngủ gục khống chế.

Phóng Dật có nghĩa là buông lung phóng túng. Đức Phật biết rõ tâm tư của chúng sanh mọi loài. Ngài biết rằng kẻ ngu si chuyên sống đời phóng dật buông lung, còn người trí thời không phóng túng. Do đó Ngài khuyên người có trí nỗ lực khéo chế ngự, tự xây dựng một hòn đảo mà nước lụt không thể ngập tràn. Ai trước kia sống phóng đãng nay không phóng dật sẽ chói sáng đời này như trăng thoát mây che. Đối với chư Phật, một người chiến thắng ngàn quân địch ở chiến trường không thể so sánh với người đã tự chiến thắng mình, vì tự chiến thắng mình là chiến thắng tối thượng. Một người tự điều phục mình thường sống chế ngự. Và một tự ngã khéo chế ngự và khéo điều phục trở thành một điểm tựa có giá trị và đáng tin cậy, thật khó tìm được. Người nào ngồi nằm một mình, độc hành không buồn chán, biết tự điều phục, người như vậy có thể sống thoải mái trong rừng sâu. Người như vậy sẽ là bậc Đạo Sư đáng tin cậy, vì rằng tự khéo điều phục mình rồi mới dạy cho người khác khéo điều phục. Do vậy Đức Phật khuyên mỗi người hãy tự cố điều phục mình. Chỉ những người khéo điều phục, những người không phóng dật mới biết con đường chấm dứt tranh luận, cãi vã, gây hấn và biết sống hòa hợp, thân ái và sống hạnh phúc trong hòa bình. Trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Không buông lung đưa tới cõi bất tử, buông lung đưa tới đường tử sanh; người không buông lung thì không chết, kẻ buông lung thì sống như thầy ma (21). Kẻ trí biết chắc điều ấy, nên gắng làm chứ không buông lung. Không buông lung thì đặng an vui trong các cõi Thánh (22). Nhờ kiên nhẫn, dũng mãnh tu thiền định và giải thoát, kẻ trí được an ổn, chứng nhập Vô thượng Niết bàn (23). Không buông lung, mà ngược lại cố gắng, hăng hái, chánh niệm, khắc kỷ theo tịnh hạnh, sinh hoạt đúng như pháp, thì tiếng lành càng ngày càng tăng trưởng (24). Bằng sự cố gắng, hăng hái không buông lung, tự khắc chế lấy mình, kẻ trí tự tạo cho mình một hòn đảo chẳng có ngọn thủy triều nào nhận chìm được (25). Người ám độn ngu si đắm chìm trong vòng buông lung, nhưng kẻ trí lại chăm giữ tâm mình không cho buông lung như anh nhà giàu chăm lo giữ cửa (26). Chớ nên đắm chìm trong buông lung, chớ nên mê say với dục lạc; hãy nên cảnh giác và tu thiền, mới mong đặng đại an lạc (27). Nhờ trừ hết buông lung, kẻ trí không còn lo sợ gì. Bậc Thánh Hiền khi bước lên lầu cao của trí tuệ, nhìn lại thấy rõ kẻ ngu si ôm nhiều lo sợ, chẳng khác nào khi lên được núi cao, cúi nhìn lại muôn vật trên mặt đất (28). Tinh tấn giữa đám người buông lung, tỉnh táo giữa đám người mê ngủ, kẻ trí như con tuấn mã thẳng tiến bỏ lại sau con ngựa gầy hèn (29). Nhờ không buông lung, Ma Già lên làm chủ cõi chư Thiên, không buông lung luôn luôn được khen ngợi, buông lung luôn luôn bị khinh chê (30). Tỳ kheo nào thường ưa không buông lung hoặc sợ thấy sự buông lung, ta ví họ như ngọn lửa hồng, đốt tiêu tất cả kiết sử từ lớn chí nhỏ (31). Tỳ kheo nào thường ưa không buông lung hoặc sợ thấy sự buông lung, ta biết họ là người gần tới Niết bàn, nhất định không bị sa đọa dễ dàng như trước (32).”

Trong kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Thắng ngàn quân địch chưa thể gọi là thắng, tự thắng được mình mới là chiến công oanh liệt nhất. Tự thắng mình còn vẻ vang hơn thắng kẻ khác. Muốn thắng mình phải luôn luôn chế ngự lòng tham dục. Chính tự mình làm chỗ nương

cho mình, chứ người khác làm sao nương được? Tự mình khéo tu tập mới đạt đến chỗ nương dựa nhiệm mầu. Người nào trước buông lung sau lại tinh tấn, người đó là ánh sáng chiếu cõi thế gian như vầng trăng ra khỏi mây mù. Nếu muốn khuyên người khác nên làm như mình, trước hãy tự sửa mình rồi sau sửa người, vì tự sửa mình vốn là điều khó nhất. Ngồi một mình, nằm một mình, đi đứng một mình không buồn chán, một mình tự điều luyện, vui trong chốn rừng sâu. Chính các người là kẻ bảo hộ cho các người, chính các người là nơi nương nấu cho các người. Các người hãy gắng điều phục lấy mình như thương khách lo điều phục con ngựa mình.”

Trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Đức Phật dạy: “Làm người luôn có hai mươi điều khó: Nghèo nàn bố thí là khó; Giàu sang học đạo là khó; Bỏ thân mạng quyết chết là khó; Thấy được kinh Phật là khó; Sinh vào thời có Phật là khó; Nhấn sắc nhấn dục là khó; Thấy tốt không cầu là khó; Bị nhục không tức là khó; Có thể lực không dựa là khó; Gặp việc vô tâm là khó; Học rộng nghiên cứu sâu là khó; Diệt trừ ngã mạn tự mãn là khó; Không khinh người chưa học là khó; Thực hành tâm bình đẳng là khó; Không nói chuyện phải trái là khó; Gặp được thiện tri thức là khó; Thấy tánh học Đạo là khó; Tùy duyên hóa độ người là khó; Thấy cảnh tâm bất động là khó; Khéo biết phương tiện là khó.” (Chương 12). Kẻ thoát được ác đạo sinh làm người là khó. Được làm người mà thoát được thân nữ làm thân nam là khó. Làm được thân nam mà sáu giác quan đầy đủ là khó. Sáu giác quan đầy đủ mà sanh vào xứ trung tâm là khó. Sinh vào xứ trung tâm mà gặp được thời có Phật là khó. Đã gặp Phật mà gặp cả Đạo là khó. Khởi được niềm tin mà phát tâm Bồ Đề là khó. Phát tâm Bồ đề mà đạt đến chỗ vô tu vô chứng là khó.”

171. Testing Conditions in Cultivation

Testing conditions are the fluctuating effects of good and bad karma, which have the power to influence the practitioner and retard his cultivation. When first taking up cultivation, every practitioner has a seed of good intentions. However, as they encounter karmic conditions, one after another, both internal and external, ninety-nine cultivators out of a hundred will fail. The ancients had a saying: “In the first year of cultivation, Amitabha Buddha is right before eyes; the second year, He has already returned to the West; by the time the third year rolls around, if someone inquires about Him or requests recitation, payment is required before a few words are spoken or a few verses recited.” According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in *The Pure Land Buddhism in Theory and Practice*, main types of testing Conditions include internal testing conditions, external testing conditions, Testing conditions caused by a favorable circumstances, testing conditions caused by an adverse circumstances, testing conditions of a clear nature, and hidden testing conditions.

The first testing condition is the “Internal Testing Conditions”. This is one of the six types of testing conditions. During cultivation, some people suddenly develop thoughts of greed, anger, lust, jealousy, scorn or doubt. They may also suffer delusion, leading to drowsiness and sleep. These thoughts sometimes arise with great intensity, making the practitioner feel annoyed and upset over, at times, trivial matters. Sometimes auspicious and evil events alternate in his dreams. The specific details of these events are too numerous to be described. Faced with these occurrences, the practitioner should realize that these karmic marks have appeared as a consequence of his cultivation. He should immediately understand that all

karmic occurrences and marks are illusory and dream-like; he should foster right thought and they will disappear one after another. Otherwise, he will certainly be swayed, lose his concentration and retrogress. The ancients used to say in this respect: “Do not fear an early manifestation of evil karma, fear only a late Awakening.” Sometimes the practitioner, in the midst of intense cultivation, suddenly becomes confused and weary, which is a state difficult to fight off. At that very moment, he should arise and bow to the Buddhas or circumambulate the altar. Or else, he may take a temporary break, read a few pages of a book or rearrange some flowers, waiting for his mind to calm down before returning to the altar to resume recitation. Otherwise, the more he tries to focus his mind, the more scattered it becomes. This is a case of flexibility in cultivation. It is similar to the situation of a commander-in-chief facing an invading army as powerful as a river overflowing its banks. In such a situation, the general should stay on the defensive, consolidating his position, rather than charging into battle. Some practitioners suddenly feel solitary and isolated when reciting the Buddha’s name like a single-note musical piece, and grow melancholy and bored. In such cases, they should not hesitate to add mantra or sutra recitation or visualization to their practice.

The second testing condition is the “External Testing Conditions”. This is one of the six types of testing conditions. These are external obstacles creating difficult conditions which can make the practitioner retrogress. These obstacles include heat, noise, dirt and pollution, freezing weather, or an outbreak of mosquitoes and other insects. When faced with these conditions, the cultivator should be flexible and not become attached to forms and appearances. He should just seek tranquility and peace of mind. For instance, in sweltering heat, he should not mind donning a light robe to bow to the Buddhas, and then retiring to a shady spot outdoors to recite the Buddha’s name. At the end of the session, he can return to the altar to make his vows and transfer the merit. If the practitioner happens to be living in a mosquito-infested area, he can sit inside a net while reciting the Buddha’s name. As in northern China where the weather can be freezing, monks and nuns must dress carefully in socks, shoes and hats when going to the Buddha hall to recite sutras. As another example, some destitute laymen, living from hand to mouth, going to work early and coming home late, pursued by creditors, tattered, hungry and cold, with sickly wives and malnourished children, can hardly afford a decent place to practice. In such situations, cultivation is truly difficult. In order to succeed, the practitioner should redouble his efforts and have more patience and endurance. Other people, with heavy karmic obstructions, do not experience outward occurrences as long as they do not cultivate, but as soon as they are ready to bow before the altar, they develop headaches, grow dizzy, and are afflicted with all kinds of ailments. Or else, they may receive sudden visitors or encounter unusual events. Faced with these occurrences, the practitioner should redouble his efforts and find ways to cultivate flexibly. These ways depend on circumstances; they cannot all be described. One point, however, should always be kept in mind: when faced with difficult circumstances, pay attention to the mind, and do not cling to appearances and forms. The evil, turbid Saha World has always been full of suffering and tears. Without perseverance and forbearance, it is very difficult to succeed in cultivation.

The third testing condition is the “Testing conditions caused by a favorable circumstances”. This is one of the six types of testing conditions. Some practitioner do not encounter adverse circumstances, but on the contrary, meet with favorable circumstances,

such as having their wishes and prayers fulfilled. However, such successes belong to the category of 'binding' conditions, rather than conditions conducive to liberation. Thus, just as some practitioners set their minds to peaceful cultivation, they suddenly encounter opportunities leading to fame and fortune, 'beautiful forms and enchanting sounds.' Or else, family members, relatives and supporters seek to follow and serve them on their retreats. For example, a monk who has made up his mind to cultivate in earnest may suddenly be requested to become the abbot of a large temple complex. Or else, a layman may unexpectedly receive a letter inviting him to become a minister heading such and such a government department, or offering him a chance to participate in a business venture which promises a quick profit. These instances, all of which are advantageous under mundane circumstances, are seductive to the cultivator, and may gradually lead to other complications. Ultimately, he may forget his high aspirations and retrogress. As the saying goes, more lives are lost in a flood than in a fire. Thus, on the path of cultivation, favorable circumstances should be feared more than unfavorable ones. Unfavorable events sometimes awaken the practitioner, making it easier for him to escape thoughts of attachment and redouble his efforts in cultivation. Favorable events, on the other hand, may make him quietly retrogress, without being aware of it. When he suddenly awakens, he may discover that he has slipped far down the slope. The ancients have said: "Even two or three favorable circumstances may cause one to be deluded until old age." This saying is truly a ringing bell to wake cultivators up. Therefore, challenge of favorable events is very subtle, practitioners need to pay close attention to them.

The fourth testing condition is the "Testing conditions caused by adverse circumstances". This is one of the six types of testing conditions. Practitioners on the path of cultivation are at times impeded by adverse circumstances. Some are prevented from cultivating or frustrated in their practice by parents, brothers and sisters, wives, husbands or children. Others suddenly develop a chronic disease, from which they never completely recover. Still others are continually pursued by opponents and enemies looking for ways to harm them. Others are slandered or meet misfortunes which land them in prison, subject to torture, or they are sent into exile. Others, again, victims of jealous competition or calumny, lose all peace of mind. This last occurrence is the most frequent. Such cases occur because of the power of evil karma. The ancients had a saying: "There are instances of sudden praise and unexpected honors which are underserved, and other instances, not deserving of blame, which create major opportunities for censure and contempt."

The fifth testing condition is the "Testing conditions of a clear nature". This is one of the six types of testing conditions. These are clear 'testing conditions' which occur right before the practitioner's eyes, without his realizing their implications. For instance, a monk of relatively mediocre talents and virtues becomes the object of adulation, praised for great merit, virtue and talent. He then develops a big ego and looks down on everyone; giving rise to thoughtless action resulting in his downfall. Or else we have the case of a layman with the potential to progress far along the Way. However, he is blocked and opposed by others, who advise him, for example, that vegetarianism will make him sick, or that overly diligent mantra and Buddha Recitation will 'unleash his evil karma,' causing him to encounter many untoward events. He then develops a cautious, anxious attitude, retrogressing in his determination to achieve the Way. There are also circumstances in which the practitioner

realizes that to advance further is to invite failure and defeat, yet, out of ambition or pride, he continues all the same. Or else, even though the cultivator knows that external circumstances are illusory and dream-like, he cannot let go of them, and thus brings great suffering upon himself. The easy-going and credulous are often duped. When they have not eliminated greed, it is easy for others to deceive them with money, sex and fame. It also applies to those who have a temper and too much pride. Easily aroused, they bring a great deal of trouble and anguish upon themselves. These are trappings and the pitfalls of the outside world, which are also encountered within the Order. I bring them up here as a warning to fellow cultivators. If they are not careful, they will become entangled in the cycle of obstructing karma. The practitioner should develop a clear understanding of these adverse condition and resolve to progress along a path consonant with the Way. Only then will he be able to overcome these obstacles.

The sixth testing condition is the “Silent, Hidden Testing Conditions”. This is one of the six types of testing conditions. This refers to silent challenges, inconspicuous in nature. If the practitioner is not skillful in taking notice, they are very difficult to recognize and defeat. Some people, who may have recited the Buddha’s name diligently in the beginning, grow worried and discouraged by deteriorating family finances or repeated failures in whatever they undertake, and abandon cultivation. Others see their affairs quietly progressing in a favorable way; they then become attached to profit and gain, forgetting all about the way. Others diligently engage in Buddha and Sutra Recitation at the beginning, but because they fail to examine themselves, the afflictions within their minds increase with each passing day. They then grow lethargic and lazy, to the point where they do not recite a single time for months, or even years. Still others, although their lives are progressing normally, see their living conditions continuously fluctuating with changing external circumstances. With their minds always in confusion and directed toward the outside, they unwittingly neglect recitation or abandon it together.

Besides, there are also other testing conditions in cultivation such as sleepiness, sloth, heedlessness, and restlessness. Sleepiness means yielding to sleep, sleepiness, drowsiness, comatose, one of the klesa, or temptations. Sleepiness is used by the Sarvastivadins as an equivalent for klesa, the passions and delusions. While the school of consciousness used sleepiness as the seed of klesa (greed, hatred, ignorance, pride, doubt, wrong views). Torpor means idleness (dullness or sunk in torpor or to lose consciousness). Sloth is sluggishness or dullness of mind. Its characteristic is lack of driving power. Its function is to dispel energy. It is manifested as the sinking of the mind. Its proximate cause is unwise attention to boredom, drowsiness, etc. Sloth is identified as sickness of consciousness or cittagelanna. According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” thina or Middha is sloth or morbid state of the mind and mental properties. It is not, as some are inclined to think, sluggishness of the body; for even the Arahats, the Perfect Ones, who are free from this ill also experience bodily fatigue. This sloth and torpor, like butter too stiff to spread, make the mind rigid and inert and thus lessen the practitioner’s enthusiasm and earnestness from meditation so that he becomes mentally sick and lazy. Laxity leads to greater slackness until finally there arises a state of callous indifference. Restlessness means inability to settle down. It has the characteristic of disquietude, like water whipped up by the wind. Its function is to make the mind unsteady, as wind makes the banner ripple. It is manifested as turmoil. Its

proximate cause is unwise attention to mental disquiet. Restlessness or torpor is one of the biggest problems for Zen practitioners is sleeping during meditation. Most meditators have two problems: restlessness and torpor. That is, if they are not indulging in idle thinking, they will be dozing off. Those who know how to work hard, however, will be concentrating their energy on their inquiry; they will absolutely not be sleeping.

Heedlessness means sloth. The Buddha knows very well the mind of human beings. He knows that the foolish indulge in heedlessness, while the wise protect heedfulness. So he advises the wise with right effort, heedfulness and discipline to build up an island which no flood can overflow. Who is heedless before but afterwards heedless no more, will outshine this world, like a moon free from clouds. To the Buddhas, a person who has conquered thousands of thousands of people in the battlefield cannot be compared with a person who is victorious over himself because he is truly a supreme winner. A person who controls himself will always behave in a self-tamed way. And a self well-tamed and restrained becomes a worthy and reliable refuge, very difficult to obtain. A person who knows how to sit alone, to sleep alone, to walk alone, to subdue oneself alone will take delight in living in deep forests. Such a person is a trustworthy teacher because being well tamed himself, he then instructs others accordingly. So the Buddha advises the well-tamed people to control themselves. Only the well tamed people, the heedful people, know the way to stop contentions, quarrels and disputes and how to live in harmony, in friendliness and in peace. In the Dhammapada Sutta, the Buddha taught: "Heedfulness (Watchfulness) is the path of immortality. Heedlessness is the path of death. Those who are heedful do not die; those who are heedless are as if already dead (Dahrapada 21). Those who have distinctly understood this, advance and rejoice on heedfulness, delight in the Nirvana (Dahrapada 22). 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 (Dahrapada 23). If a man is earnest, energetic, mindful; his deeds are pure; his acts are considerate and restraint; lives according to the Law, then his glory will increase (Dahrapada 24). By sustained effort, earnestness, temperance and self-control, the wise man may make for himself an island which no flood can overwhelm (Dahrapada 25). The ignorant and foolish fall into sloth. The wise man guards earnestness as his greatest treasure (Dahrapada 26). Do not indulge in heedlessness, nor sink into the enjoyment of love and lust. He who is earnest and meditative obtains great joy (Dahrapada 27). When the learned man drives away heedlessness by heedfulness, he is as the wise who, climbing the terraced heights of wisdom, looks down upon the fools, free from sorrow he looks upon sorrowing crowd, as a wise on a mountain peak surveys the ignorant far down on the ground (Dahrapada 28). Heedful among the heedless, awake among the sleepers, the wise man advances as does a swift racehorse outrun a weak jade (Dahrapada 29). It was through earnestness that Maghavan rised to the lordship of the gods. Earnestness is ever praised; negligence is always despised (blamed) (Dahrapada 30). A mendicant who delights in earnestness, who looks with fear on thoughtlessness, cannot fall away, advances like a fire, burning all his fetters both great and small (Dahrapada 31). A mendicant who delights in earnestness, who looks with fear on thoughtlessness, cannot fall away, he is in the presence of Nirvana (Dahrapada 32)."

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: "One who conquers himself is greater than one who is able to conquer a thousand men in the battlefield. Self-conquest is, indeed, better

than the conquest of all other people. To conquer oneself, one must be always self-controlled and disciplined one's action. Oneself is indeed one's own saviour, who else could be the saviour? With self-control and cultivation, one can obtain a wonderful saviour. Whoever was formerly heedless and afterwards overcomes his sloth; such a person illuminates this world just like the moon when freed from clouds. Before teaching others, one should act himself as what he teaches. It is easy to subdue others, but to subdue oneself seems very difficult. He who sits alone, sleeps alone, walks and stands alone, unwearied; he controls himself, will find joy in the forest. You are your own protector. You are your own refuge. Try to control yourself as a merchant controls a noble steed."

In the Forty-Two Sections Sutra, the Buddha taught: "People always encounter twenty difficulties. It is difficult to give when one is poor. It is difficult to study the way when one has power and wealth. It is difficult to abandon life and face the certainty of death. It is difficult to encounter the Buddhist Sutras. It is difficult to be born at the time of the Buddha. It is difficult to forbear lust and desire. It is difficult to see good things and not seek them. It is difficult to be insulted and not become angry. It is difficult to have power and not abuse it. It is difficult to come in contact with things and have no thought of them. It is difficult to be greatly learned and widely informed. It is difficult to get rid of self-pride or self-satisfaction. It is difficult not to slight those who have not yet studied. It is difficult to practice equanimity of mind. It is difficult not to gossip. It is difficult to find (meet) a good knowing advisor. It is difficult to see one's own nature and study the Way. It is difficult to transform oneself in ways that are appropriate taking living beings across to enlightenment. It is difficult to see a state and not be moved by it. It is difficult to have a good understanding of skill-in-means." (Chapter 12). It is difficult for one to leave the evil paths and become a human being. It is difficult to become a male human being. It is difficult to have the six organs complete and perfect. It is difficult for one to be born in the central country. It is difficult to be born at the time of a Buddha. It is still difficult to encounter the Way. It is difficult to bring forth faith. It is difficult to resolve one's mind on Bodhi. It is difficult to be without cultivation and without attainment."

172. Mười Làm Lạc Thiên Giả Có Thể Bị Rơi Vào

Theo Bát Sơn Tham Thiên Cảnh Lục, được Vô Dị Nguyên Lai viết vào đầu thế kỷ thứ XVII, phái Thiên Bát Sơn đã đưa mười phương pháp thuần thực nghi tình và 10 lầm lạc mà Thiên giả có thể bị rơi vào. Thứ nhất là "Duy Trí". Duy Trí ở đây nó ép buộc công án khoác những nội dung luận lý. Thứ nhì là "mô dạng bi quan của tâm trí". Điều này khiến hành giả né tránh những hoàn cảnh không thích ý, trốn vào sự mặc nhiên tọa thị. Thứ ba là chủ trương tịnh mặc, nó khiến hành giả trấn áp các ý tưởng và cảm giác hầu chứng trạng thái tịch tĩnh hay ngoan không. Thứ tư là "cố phân loại hay phê phán, tùy theo giải thích duy trí riêng biệt của mình, tất cả những công án do cổ nhân để lại. Thứ năm là cái hiểu biết cho rằng chẳng có gì hết trong sắc thân giả hợp này, mà trí thức của nó rơi xuyên qua các quan năng. Thứ sáu là trí thức này nương vào sắc thân mà tạo tác những hành vi thiện hay ác. Thứ bảy là chủ trương khổ hạnh, nó luống công bắt sắc thân chịu mọi hình thức ép xác. Thứ tám là cái ý tưởng tích chứa phúc báo, nhờ đó hành giả mong đạt tới Phật quả hay giải thoát rốt ráo. Thứ

chín là chủ trương phóng dật, không chịu ghép mình vào đạo hạnh, luân lý. Thứ mười là khoa trương và kiêu mạn.

172. Ten Wrong Ways Into Which Zen Practitioners May Fall

In Po-Shan's Admonition Regarding the Study of Zen, written by Wu-I-Yuan-Lai in the beginning of the seventeenth century, in which Po-Shan Zen Sect recommended ten methods of maturing doubts and ten wrong ways into which the Yogin may fall (Ten wrong ways into which the Yogin may fall). First, intellectualism, wherein the koan is forced to yield up its logical contents. Second, a pessimistic frame of mind whereby the Yogin shuns such environments as are unfavorable to quiet contemplation. Third, quietism, by which he tries to suppress ideas and feelings in order to realize a state of tranquilization or perfect blankness. Fourth, the attempt to classify or criticize according to his own intellectualistic interpretation all the koans left by the ancient masters. Fifth, the understanding that there is something inside this body of the various combinations, whose intelligence shines out through the several sense-organs. Sixth, this understanding which by means of the body functions to perform deeds good or bad. Seventh, asceticism, in which the body is uselessly subjected to all forms of mortification. Eighth, the idea of merit by the accumulation of which the Yogin desires to attain Buddhahood or final deliverance. Ninth, libertinism, in which there is no regulation of conduct, moral or otherwise. Tenth, grandiosity and self-conceit.

173. Bắc Tông Thần Tú

Hoàng Nhãn 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).

Thái độ của Thần Tú và các môn đệ của ngài tất nhiên dẫn đến phương pháp tĩnh 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.

Năm giáo lý căn bản của Bắc Tông Thần Tú hay Bắc Tông Ngũ Đạo. Thứ nhất, thành Phật là giác ngộ cốt yếu là không khởi tâm. Thứ nhì, khi tâm được duy trì trong bất động, các thức yên tĩnh và trong trạng thái ấy, cánh cửa tri thức tối thượng khai mở. Thứ ba, sự khai mở tri thức tối thượng này dẫn đến sự giải thoát kỳ diệu của thân và tâm. Tuy nhiên, đây không phải là cảnh Niết Bàn tịch diệt của Tiểu Thừa và tri thức tối thượng do chư Bồ tát thành tựu đem lại hoạt tính không dính mắc của các thức. Thứ tư, hoạt tính không dính mắc này có nghĩa là sự giải thoát hai tướng thân tâm, sự giải thoát trong đó chân tướng các pháp được nhận thức. Thứ năm, con đường Nhất Thể, dẫn đến cảnh giới Chơn Như không biết, không ngại, không khác. Đó là giác ngộ.

173. Shen-Hsiu's Northern 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."

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.

Five basic teachings of Shen-Hsiu's Northern school or the Northern school's five teachings. First, Buddhahood is enlightenment, and enlightenment is not awakening the mind. Second, when the mind is kept immovable, the senses are quietened, and in this state the gate of supreme knowledge opens. Third, this opening of supreme knowledge leads to a mystical emancipation of mind and body. This, however, does not mean the absolute quietism of the Nirvana of the Hinayanists, for the supreme knowledge attained by Bodhisattvas involved unattached activity of the senses. Fourth, this unattached activity means being free from the dualism of mind and body, wherein the true character of things is grasped. Fifth, there is the path of Oneness, leading to a world of Suchness which knows no obstructions, no differences. This is Enlightenment.

174. Lo Lắng và Khổ Sở

Lo lắng và khổ sở là hai thứ độc hại sinh đôi. Chúng cùng hiện hữu trên thế gian này. Hễ bạn lo lắng là bạn khổ sở, và ngược lại; hễ bạn khổ sở là bạn lo lắng. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng lo lắng là do chính tâm mình tạo ra, chứ không do thứ nào khác. Chúng ta tạo chúng trong tâm mình vì chúng ta không hiểu được nguy cơ của sự luyến chấp và những cảm giác vị kỷ. Muốn hàng phục những trở ngại này chúng ta phải cố gắng quán sát và huấn luyện tâm, vì một cái tâm không được huấn luyện (tán loạn) chính là nguyên nhân chủ yếu của mọi trở ngại, kể cả lo lắng và khổ sở. Điều quan trọng là phải luôn có một cười cho chính mình và cho tha nhân trong bất cứ tình huống nào. Đức Phật dạy: “Lo âu chỉ khởi lên nơi những kẻ ngu muội, chứ không khởi lên nơi những người khôn ngoan.” Lo âu chỉ là một trạng thái tâm không hơn không kém. Chính những tư tưởng tiêu cực hay bất thiện sản sanh ra lo lắng khổ sở, trong khi những tư tưởng tích cực hay thiện lành sản sanh ra hạnh phúc và an lạc.

174. Worries and Miseries

Worries and miseries are twin evils that go hand in hand. They co-exist in this world. If you feel worried, you are miserable, and vice-versa; when you are miserable, you are worried. Devout Buddhists should always remember that worries are made by our own minds and by nothing else. We create them in our own minds for we fail to understand the danger of attachment and egoistic feelings. To be able to overcome these problems, we must try to contemplate and to train our minds carefully because an untrained mind is the main cause of all the problems including worries and miseries. The most important fact is that we should always have a smile for ourselves as well as for others in any circumstances. The Buddha taught: “Worries only arise in the fool, not in the wise.” Worries and miseries are nothing but states of mind. Negative thoughts produce worries and miseries, while positive thoughts produce happiness and peace.

175. Bích Quán

Bích Quán là tên của một loại Thiền của Thiền tông Trung Quốc. Sau cuộc đối thoại với vua Lương Vũ Đế, ngài Bồ Đề Đạt Ma đi đến chùa Thiếu Lâm núi Tung Sơn, và tại nơi này người ta nói ngài đã 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 bực 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.

175. Wall-Gazer

Wall-gazer is the name for the meditation of the Ch’an school in China. After the conversation with King Liang-Wu-Ti, Bodhidharma went to Tsao-Linn monastery in Tsung Shan mountain, and from there 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.

176. Thiền Tĩnh Trú

Trong tất cả các truyền thống Phật giáo đều có hai phẩm tính căn bản trong công phu thiền định: tịnh trú và quán sát. Nói chung, thiền tịnh trú được thực tập nhằm giải thoát tâm khỏi những tiếng rù rì từ bên trong và phát triển sức tập trung. Trong cả hai truyền thống Đại Thừa và Nguyên Thủy, hơi thở được vận dụng làm đối tượng của thiền tập, và hành giả tu tập để được một tâm thức tỉnh giác, tập trung vào sự cảm thọ của hơi thở từng giây từng phút. Lúc mới khởi đầu cố gắng tập trung, tâm thức chúng ta lộn xộn với những tiếng ồn ào của tạp niệm. Có một số phương cách thiền định nhằm giúp giải quyết trở ngại này. Chúng ta có thể thư giãn từng phần trong thân thể song song với việc xê bỏ những tạp niệm làm tâm mình phân tán. Một phương cách khác, hành giả chỉ đơn thuần ghi nhận sự có mặt của những ý tưởng hay những cảm thọ đang khởi lên, nhưng không để tâm cũng không truyền thêm sức mạnh cho chúng. Làm được như vậy thì những ý tưởng và những cảm thọ tự khởi lên rồi cũng tự lặng xuống. Một phương cách khác nữa là niệm hồng danh Đức Phật (tên bất cứ Đức Phật nào mà mình muốn niệm) trong hơi thở vào, thở ra nhằm giúp tập trung tâm ý.

176. Calm Abiding Meditation

In all Buddhist traditions, two principal qualities are developed in meditation: calming abiding (samatha) and special insight (vipassana). Generally, calm abiding is practiced first to free the mind from its internal chatter and to develop concentration. In both Mahayana and Theravada traditions, the breath is taken as the object of meditation, and one trains the mind to be alert and focused on the sensation of the breath in each moment. When initially trying to concentrate, the mind is cluttered with mental noise. Several techniques are applied to help solve this problem. One may relax each part of the body, and while doing so, let go of a distracting thought. In another technique, one simply acknowledges the presence of the thoughts and emotions which arise, but doesn’t give them attention and energy. In this way, they settle of their own accord. Another technique, one may recite the name of the Buddha on the in- and out-breaths to help focus one’s concentration (the name of any Buddha one likes to recite).



177. Tu Tập Buông Xả

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

177. Cultivation of Letting Go or Relaxation

If we do our sitting meditation for a considerable time, we may feel fatigued, we may need to ease our aching limbs a little bit. Then we can start our walking meditation. Walk slowly mindful of the movements, now we need not think of the breath but become aware of the walk. If our mind wanders give attention to our walking without getting involved in other thoughts. If we stop, turn or look around, be mindful and apply clear comprehension. When our foot touches the earth we get the sensation, become aware of it. Walking is also an exercise in mindfulness. When we are following a meditation course let us try to be mindful always everywhere. When sitting, standing, walking, working, eating, drinking, talking, laughing, wearing clothes, or even when we are silent, etc., let us be always mindful. If our limbs get numbed while in meditation, rub and stretch them. We can also relax in a lying down position; however, this we may do at the end of a sitting meditation. Lie on our back on a flat surface, and try to avoid using a pillow or cushion under our head. Keep our legs stretched out slightly apart and arms loosely by our sides, keep our eyes shut, do not go to deep thinking, but allow your mind to relax, and not wander. Relax each muscle, be completely relaxed for a few minutes. At times, we may slightly fall asleep for a couple of minutes, at the end of the relaxation, get up feeling fit. We could do this type of relaxation, not only during the meditation hours, but also at any time we feel fatigued or when we have the inclination to relax.



178. Vô-Nhân-Chúng-Sanh-và-Thọ-Giả-Tướng

Tu Tập Vô Ngã Tướng, Vô Nhân Tướng, Vô Chúng Sanh Tướng, Vô Thọ Giả Tướng là một trong những tu tập quan trọng nhất của một Phật tử thuần thành. Kinh Kim Cang có dạy: “Vô Ngã Tướng, vô nhân tướng, vô chúng sanh tướng, vô thọ giả tướng.” Vô ngã tướng không có nghĩa là mình không tu mà lại bảo người khác tu dù mình. Vô ngã tướng có nghĩa là không thấy có mình, tức là không cố cao ngã mạn, không tính toán lợi lộc cho riêng mình. Vô nhân tướng hay không thấy có người, nghĩa là mình không làm chướng ngại, hay không làm chuyện bất lợi cho người khác. Vô chúng sanh tướng hay không thấy có chúng sanh, nghĩa là coi vạn vật đều đồng một thể với chính mình. Vô thọ giả tướng hay không thấy có thọ mạng, nghĩa là mọi chúng sanh đều có quyền sống, bởi thế chúng ta không thể tước đoạt hoặc giết hại bất kỳ sinh mạng nào. Do đó khi tu đạo, bất kỳ lúc nào, không nên vì mình mà tính toán. Hãy luôn nghĩ đến người khác. Kinh Kim Cang lại dạy thêm rằng: “Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn bào ảnh. Như lộ diệc như điện, ứng tác như thị quán.” (nghĩa là tất cả các pháp hữu vi, như mộng mị huyễn ảo. Như bọt bèo, bóng tối, như sương đọng, như điện chớp, phải quán sát như vậy). Vì vậy Đức Phật dạy: “Nhược dĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhân hành tà đạo, bất năng kiến Như Lai.” (nghĩa là nếu ai qua sắc tướng và âm thanh mà thấy mà cầu ta, kẻ đó tu tà đạo, chẳng bao giờ thấy được Như Lai). Như vậy, Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng khi tu tập, đừng để cho âm thanh làm cho mình động tâm, đừng tùy theo sắc tướng mà làm cho ta xoay chuyển. Nếu không, dầu tu hành đã lâu, nhưng khi có được cảnh giới thì chấp trước vào cảnh giới. Đó là sai lầm. Phật tử chân thuần phải luôn nghe nhưng không để lọt vào tai, nhìn mà không có thấy. Khi đã không nghe, không thấy thì sẽ không còn bị cảnh giới quyến rũ và chuyển lay nữa.

178. The Self-Living Beings-Others-and Life Span

The cultivation of no mark of the self, no mark of others, no mark of living beings, and no mark of a life span are the most important cultivations of a devout Buddhist. The Vajra Sutra teaches: “Be free of the mark of the self, the mark of others, the mark of living beings, and the mark of a life span.” Not having the mark of self does not mean that when it is time to cultivate, you make someone else cultivate for you. To have no mark of self means not to be arrogant, and not to scheme for our own benefits. To have no mark of others means not to impede or obstruct other people. If something does not benefit others, do not do it. To have no mark of living beings means to regard all creatures as being of the same substance. To have no mark of a life span means everyone has the right to live. Do not take the lives of other people or other beings. So in cultivation, we should never seek anything for ourselves or scheme for our own benefit. We should always try to think on behalf of others. The Vajra Sutra also teaches: “All conditioned dharmas are like dreams, illusions, bubbles and shadows. Like dew and like lightning. You should contemplate them thus.” Thus the Buddha taught: “If one sees me in forms. If one sees me in sounds. He practices a deviant way, can never see the Tathagata.” Therefore, sincere Buddhists should always remember that when we cultivate, we should not be distracted by sights and sounds. If not, no matter how long we have been cultivating, we will get attached to the states that we may experience. Sincere Buddhists should always listen without hearing, and look without seeing. Once we are truly

able to listen without hearing, and to look without seeing, we are truly not being distracted and turned by external states.

179. Tu Tập Kỷ Luật Tâm Linh

Muốn tu tập kỷ luật tâm linh, việc trước tiên mà hành giả phải làm là cố gắng nắm bắt lấy hơi thở. Kinh Quán Niệm dạy về cách nắm hơi thở như sau: “Tỉnh thức khi thở vào và tỉnh thức khi thở ra. Khi thở vào một hơi dài, ta biết là ta đang thở vào một hơi dài. Khi thở ra một hơi dài, ta biết là ta đang thở ra một hơi dài. Thở vào một hơi ngắn, ta biết là ta đang thở vào một hơi ngắn. Thở ra một hơi ngắn, ta biết là ta đang thở ra một hơi ngắn. Ta tự tu tập ‘kinh qua trọn vẹn hơi thở nơi thân khi thở vào.’ Ta tự tu tập ‘kinh qua trọn vẹn hơi thở nơi thân khi thở ra’. Ta tự tu tập là ta đang thở vào và làm cho sự điều hành trong thân thể trở nên tĩnh lặng. Ta tự tu tập là ta đang thở ra và làm cho sự điều hành trong thân thể trở nên tĩnh lặng.” Như vậy khi tu tập chúng ta nên biết xử dụng hơi thở để duy trì chánh niệm, bởi vì hơi thở là dụng cụ rất mâu nhiệm để đình chỉ loạn tưởng. Hơi thở là môi giới giữa thân và tâm. Mỗi khi tâm ý mình phân tán, dong ruổi, chúng ta nên dùng hơi thở để giữ nó lại.

Thứ nhì là phải biết đường lối qui củ của tâm linh. Theo quan điểm của Phật giáo, thiền là một thứ kỷ luật tâm linh, vì thiền giúp chúng ta ở mức độ nào đó kiểm soát được thái độ, tư tưởng và cảm xúc của chúng ta. Theo đạo Phật, trạng thái tâm của chúng ta bao gồm cả tư tưởng lẫn tình cảm thường hoang đàng và không được kiểm soát vì chúng ta thiếu sót phần kỷ luật tâm linh cần thiết để thuần hóa nó. Tâm chúng ta cũng giống như một con ngựa hoang không được kiểm soát. Chỉ có xuyên qua kỷ luật tâm linh mới có thể giúp chúng ta đi ngược lại sự hoang đàng và không kiểm soát của tâm này và giúp chúng ta có khả năng kiểm soát lại được tâm mình. Nếu chúng ta cố gắng thực tập kỷ luật tâm linh thì chúng ta sẽ có khả năng chú tâm vào một đối tượng thiện lành nhất định nào đó, một đối tượng có thể làm tăng khả năng tập trung của chúng ta đúng theo quan điểm của Phật giáo. Rồi sau đó chúng ta áp dụng pháp quán phân tích (lý luận) do sự nhận biết sức mạnh và yếu điểm của các loại tư tưởng và cảm tình khác nhau, nhận biết những lợi hại của chúng, chúng ta có thể tăng cường những trạng thái tích cực của trạng thái tâm giúp đưa tới sự thanh thoát, an bình và hạnh phúc, cũng như làm giảm thiểu những thái độ, tư tưởng và tình cảm đưa đến khổ đau phiền não và thất vọng. Như vậy có hai cách kỷ luật tâm linh, cách thứ nhất là chỉ chú tâm vào một đối tượng trụ nơi tĩnh lặng (chỉ quán), và cách thứ hai là quán sát hay phân tích. Thí dụ như thiền chỉ và thiền quán về “vô thường”. Nếu chúng ta chỉ chú tâm vào ý tưởng “vạn hữu vô thường”, ấy là thiền chỉ. Nếu chúng ta luôn áp dụng luận cứ vô thường trong vạn hữu, ấy là thiền quán. Nếu chúng ta thiền quán bằng cách luôn luôn áp dụng luận cứ vô thường vào vạn hữu, làm tăng thêm sự tin tưởng của chúng ta về luật vô thường trên vạn hữu, đó là chúng ta đang thiền quán. Tuy nhiên, người Phật tử phải cẩn thận vì những trở ngại luôn chờ chực chúng ta như sự tán loạn của tư tưởng, sự buồn chán hay hôn trầm, sự buông lung, và sự lảng xảng của tâm chúng ta. Nói tóm lại, thực hiện kỷ luật tâm linh là cực kỳ khó khăn, nhưng không phải là không thực hiện được. Phật tử thuần thành phải thực tập kỷ luật tâm bằng tất cả nghị lực và lòng thành.

Thứ ba là tính lự tư tưởng. Chữ thiền nghĩa là “Tĩnh lự”, cũng dịch là “Tư duy tu”. Tư duy chính là “tham”, tĩnh lự nghĩa là ‘thời thời cần phát thức, vật sử nhạ trần ai.’ Tu tập tư duy tu

chúng ta luôn tâm niệm, không giây phút nào rời: “Sáng như thế ấy, chiều như thế ấy.” Phải bằng vào tự tánh mà dụng công chứ không cầu ở hình tướng bên ngoài. Nếu gặp cảnh mà chạy theo cảnh, ắt sẽ đi lầm đường. Cảnh giới từ tự tánh sanh mới là cảnh giới chân thật. Pháp môn tĩnh lự đòi hỏi sự dụng công liên tục, triền miên, không lúc nào gián đoạn. Dụng công như kiểu gà ấp trứng. Tham thiền phải có kiên tâm, thành tâm và hăng tâm. Không thể có tâm kiêu ngạo, thấy mình cao hơn hoặc hay hơn người khác. Như có những tư tưởng đó, thì loại ma cuồng thiền sẽ nhập vào khiến cho công phu không có hiệu quả. Khi tham thiền không nên sanh vọng tưởng. Có vọng tưởng thì chẳng có lợi ích gì, chỉ phí thời giờ mà thôi. Tham thiền phải có tâm nhẫn nại, tâm nghĩ về lâu dài. Bí quyết tham thiền là chữ “Nhẫn”, cái gì nhẫn không được cũng phải nhẫn, nhẫn đến cực điểm, thì bỗng nhiên trực ngộ. Nếu không kham nhẫn, không chịu đựng đau đớn, khó nhọc, khi gặp trở ngại sẽ bỏ cuộc.

179. Cultivation on Spiritual Discipline

To practice spiritual discipline, the first thing practitioners should try to do is to take hold of the breath. The Sutra of Mindfulness teaches the method of taking hold of one’s breath as follows: “Be ever mindful when you breathe in and mindful when you breathe out. Breathing in a long breath, you know ‘I am breathing in a long breath’. Breathing out a long breath, you know ‘I am breathing out a long breath’. Breathing in a short breath, you know ‘I am breathing in a short breath’. Breathing out a short breath, you know ‘I am breathing out a short breath.’ ‘Experiencing a whole breath-body, I shall breathe in,’ thus you train yourself. ‘Experiencing the whole breath-body, I shall breathe out,’ thus you train yourself. ‘Calming the activity of the breath-body, I shall breathe in,’ thus you train yourself. ‘Calming the activity of the breath-body, I shall breathe out,’ thus you train yourself.” Thus when we practice, we should know how to breathe to maintain mindfulness, for breathing is not only a wonderful tool to prevent dispersion, but it is also a connection between our body and our thoughts. Whenever our mind becomes scattered, we should use our breath as a means to take hold of our mind again.

Second, cultivators should know guidelines for spiritual discipline. From a Buddhist point of view, meditation is a spiritual discipline for meditation allows us to have some degree of control over our attitudes, thoughts and emotions. According to Buddhism, our state of mind which composes of thoughts and emotions, is usually wild and uncontrolled because we lack the spiritual discipline needed to tame it. Our mind is like a wild and uncontrolled horse. Only through a spiritual discipline we are able to reverse our wild and uncontrolled mind, and it also helps us regain control of our own minds. If we try to practice a spiritual discipline on our minds, we are able to concentrate or to place our minds on a given wholesome or positive object, an object that will enhance our ability to focus in accordance with the Buddhist viewpoint. Then we utilize the practice of reasoning application, by recognizing the strengths and weaknesses of different types of thoughts and emotions with their advantages and disadvantages. We are able to enhance our states of mind which contribute towards a sense of serenity, tranquillity and contentment, as well as reducing those attitudes, thoughts and emotions that lead to sufferings, afflictions and dissatisfactions. Thus there are two ways of spiritual discipline, the first one is a single-pointed meditation or tranquil abiding, and the second one is penetrative insight or reasoning application. An example of the single-pointed

and the analytic meditation on the “impermanence”. If we remain single-pointedly focused on the thought that everything changes from moment to moment, that is single-pointed meditation. If we remain focus on the impermanence by constantly applying to everything we encounter with various reasonings concerning the impermanent nature of things, reinforcing our conviction in the fact of impermanence through this analytical process, we are practicing analytic meditation on impermanence. However, Buddhists should always be careful with obstacles that are always waiting for us during practicing of a spiritual discipline, such as mental scattering or distraction, drowsiness or dullness, mental laxity, and mental excitement. In short, spiritual discipline is extremely difficult to achieve, but it is not impossible for us to achieve. Devout Buddhists should practice with all their energy and sincerity.

Third, stilling the thought. Zen translates as ‘stilling the thought.’ It also means ‘thought cultivation.’ ‘Thought’ refers to investigating the meditation topic. ‘Stilling the thought’ means ‘at all times, wipe it clean, and let no dust alight.’ ‘Thought cultivation’ is done by means of raising the meditation topic in thought after thought and never forgetting it. We must think it this way: “We do it in the morning, and we also do it in the evening.’ We should apply effort within our own nature and not seek outside. If we follow after any external state, it is easy to go astray. Only states that arise from our own nature are true states. The Dharma door of ‘stilling the thought’ requires that we apply continuous, unrelenting effort, without any interruption. In our meditation, we should as concentrated as a mother-hen sitting on her eggs. Zen meditation requires determination, sincerity, and perseverance. We can not be arrogant and assume that we are higher and better than anyone else. If we have thoughts like these, that means a demon of insanity has possessed us, and our skill will never advance. When we practice meditation, we should not indulge in idle thoughts. When we have idle thoughts, we do not gain any benefit, but we waste a tremendous amount of time. Practicing meditation requires patience and perseverance. The secret of success in Zen meditation is patience, whatever we can not endure, we must still endure. If we can endure to the ultimate point, then suddenly we can penetrate through and experience the clarity of enlightenment. If we lack patience and can not endure bitterness and fatigue, then we will surrender to the states that we encounter.

180. Công Việc Hằng Ngày Trong Tự Viện

Phật tử tại gia nên biết cuộc sống hằng ngày của chư Tăng Ni để trân quý cuộc tu hành của họ. Cuộc sống và cuộc tu hằng ngày của chư Tăng Ni phải khế hợp (thích hợp) với giới luật của nhà Phật. Mỗi ngày bắt đầu thật sớm với chư Tăng Ni. Trước khi mặt trời mọc rất lâu, họ đã tu tập và trì tụng những lời Phật dạy vào thời công phu sáng. Sau đó là thời tu tập thiền định và nghiên cứu kinh điển. Dù cuộc sống rất đơn giản, các thành viên trong Tăng đoàn đều có nhiệm vụ phải hoàn thành. Họ làm việc cật lực và cảm thấy hạnh phúc với những việc làm của họ. Ngoài ra, trong ngày họ còn phải đi vào các làng giảng dạy Phật pháp. Khi trở về chùa họ còn viết sách về Phật giáo, hoặc tạc tượng của Đức Bổn Sư. Họ chăm sóc tự viện và khu vườn của tự viện. Họ chuẩn bị lễ lạc trong tự viện. Bên cạnh đó, họ khuyến tấn các Phật tử tại gia tu tập và giúp đỡ những kế hoạch cho người cao niên và người bệnh trong cộng đồng. Ban tối, chư Tăng Ni còn có những thời tụng kinh, ngồi thiền và giảng

dạy Phật pháp. Họ không dùng bữa cơm tối, mà dùng thời gian này để học tập kinh điển hay tọa thiền. Đối với mọi người, nhất là các vị sa di mới vào tu, thoát tiên thật khó để thức sớm và ngồi thiền, nhưng từ từ rồi họ cũng quen dần với cuộc sống hằng ngày trong tự viện. Ngoài ra, thiền sinh còn phải tham vấn hằng ngày với thầy, tức là hội kiến mỗi ngày với vị thiền sư được tiến hành về những thời thiền quyết liệt trong ngày hôm trước. Những câu trao đổi ngắn gọn và vào trọng tâm với vị thiền sư không những chỉ làm bật dậy tuệ quán của thiền sinh mà còn tạo điều kiện để vị thiền sư gần gũi và đánh giá những kinh nghiệm hành thiền của đệ tử mình. Mối liên hệ trực tiếp và sâu sắc như vậy cũng nhằm giúp việc truyền tâm ấn giữa thầy và trò.

180. Daily Activities in a Monastery

Lay people should know daily activities of monks and nuns to respect their cultivation. In the daily life of work and religious practice, the monks and nuns conduct themselves properly and with Buddhist discipline. Each day begins early for monks and nuns. Long before the sun rises, they attend morning ceremonies and recite parts of the Buddha's teachings. Later on, there may be a period of meditation and study. Members of the Sangha have many responsibilities to fulfill, despite leading simple lives. They work very hard and are happy with the work they do. In addition, during the day, they go about the villages to teach the Dharma. When they go back to the monastery to write Buddhist books and to make Buddha images. They take care of the temple and garden. They prepare for ceremonies in the monastery. Besides, they give advice to the laity and help with community projects for the elderly and the sick. There are more chanting and meditation sessions, and talks on the teachings of the Buddha in the evenings. Monks and nuns may give talks. They choose not to take evening meals, but use the time instead for study or meditation. For every body, especially the novices, at first it was hard to get up early and sit in meditation, but they will gradually adapt themselves to the daily activities in a monastery. Besides, Zen students must have a daily consultation with the teacher regarding periods of intense meditation during the previous day. Brief but to-the-point discussion with the spiritual master can not only trigger insight in the student, but also gives the teacher the opportunity to access and validate the student's experiences in meditation. Having a direct and profound personal relationship also provides for the mind-to-mind transmission of Dharma experience from teacher to student.

181. Sự Đắc Thành Trí Tuệ Trong Phật Giáo

Trí tuệ có nghĩa là bảm tánh thiên về tri thức. Trí và tuệ thường có chung nghĩa; tuy nhiên thông đạt sự tướng hữu vi thì gọi là “trí.” Thông đạt không lý vô vi thì gọi là “tuệ.” Trí Tuệ được mô tả là sự hiểu biết về Tứ Diệu Đế, sự hiểu biết về lý nhân duyên, và những điều tương tự như vậy. Sự đắc thành trí huệ là sự đắc thành khả năng biến đổi học thuyết từ những đối tượng của trí tuệ thành kinh nghiệm thực tế cho cá nhân mình. Nói cách khác, trí tuệ theo Phật giáo là khả năng biến đổi những kiến thức về Tứ Diệu Đế và những điều tương tự học trong kinh điển thành chân lý hiện thực và sinh động. Muốn đạt được trí tuệ, trước nhất chúng ta phải trau dồi giới hạnh và phát triển sự định tĩnh nơi tinh thần. Nên nhớ rằng, đọc và

hiểu kinh điển không phải là đạt được trí tuệ. Trí tuệ là đọc, hiểu và biến được những gì mình đã đọc hiểu thành kinh nghiệm hiện thực của cá nhân. Trí tuệ cho chúng ta khả năng “thấy được chân lý” hay “thấy sự thể đúng như sự thể” vì đạt được trí tuệ không phải là một bài tập về trí tuệ hay học thuật, mà là sự thấy biết chân lý một cách trực tiếp.

Trong Phật giáo, Trí Tuệ là đức tính cao cả nhất. Người ta thường dịch từ ngữ Bắc Phạn “Prajna” (pali-Panna) là trí tuệ, và cách dịch đó không được chính xác. Tuy nhiên, khi chúng ta bàn về truyền thống Phật giáo, chúng ta phải luôn nhớ rằng Trí Tuệ ở đây được dùng theo một ý nghĩa đặc biệt, thật đặc biệt trong lịch sử tư tưởng của nhân loại. Trí Tuệ được các Phật tử hiểu như là sự “quán tưởng các pháp một cách có phương pháp.” Điều này được chỉ bày rõ ràng theo định nghĩa của Ngài Phật Âm: “Trí Tuệ có đặc tính thâm nhập vào bản chất của vạn pháp. Nhiệm vụ của nó là phá tan bóng tối của ảo tưởng che mất tự tính của vạn pháp. Biểu hiện của trí tuệ là không bị mê mờ. Bởi vì “người nào nhập định biết và thấy rõ thực tướng, thiền định chính là nguyên nhân trực tiếp và gần nhất của trí tuệ.” Trí tuệ là khí giới của Bồ Tát vì tiêu diệt tất cả vô minh phiền não. Chư Bồ Tát an trụ nơi pháp này thời có thể diệt trừ những phiền não, kiết sử đã chứa nhóm từ lâu của tất cả chúng sanh. Trí tuệ biết được rằng tánh không là bản chất tối hậu của tất cả các pháp. Loại trí tuệ đặc biệt này là phương tiện duy nhất dùng để loại trừ vô minh và những trạng thái tâm nhiễu loạn của chúng ta. Trí tuệ này cũng là một khí cụ mạnh mẽ nhất dùng để hóa giải những dấu ấn nghiệp thức u ám. Hơn nữa, trí tuệ này khiến cho chúng ta có khả năng làm lợi lạc người khác một cách hiệu quả, vì nhờ nó mà chúng ta có thể chỉ dạy người khác phương pháp để tự họ cũng đạt được loại trí tuệ này. Loại trí tuệ thứ nhất là chìa khóa để dẫn đến giải thoát và giác ngộ. Để có thể đạt được loại trí tuệ này, chúng ta phải đầu tư mọi nỗ lực vào tu tập giáo lý nhà Phật và thực hành thiền định.

Trí tuệ biết được ngôn ngữ, lý luận, khoa học, nghệ thuật, vân vân. Loại trí tuệ này là loại bẩm sanh; tuy nhiên, người ta tin rằng người có loại trí tuệ này là người mà trong nhiều kiếp trước đã tu tập và thực hành nhiều hạnh lành rồi. Trí tuệ biết cách làm cho người khác được lợi lạc. Trong đạo Phật, trí tuệ là quan trọng tối thượng, vì sự thanh tịnh có được là nhờ trí tuệ, do trí tuệ. Nhưng Đức Phật không bao giờ tán thán tri thức suông. Theo Ngài, trí phải luôn đi đôi với thanh tịnh nơi tâm, với sự hoàn hảo về giới: Minh Hạnh Túc. Trí tuệ đạt được do sự hiểu biết và phát triển các phẩm chất của tâm là trí, là trí tuệ siêu việt, hay trí tuệ do tu tập mà thành. Đó là trí tuệ giải thoát chứ không phải là sự lý luận hay suy luận suông. Như vậy Đạo Phật không chỉ là yếu mền trí tuệ, không xúi dục đi tìm trí tuệ, không có sự sùng bái trí tuệ, mặc dù những điều này có ý nghĩa của nó và liên quan đến sự sống còn của nhân loại, mà đạo Phật chỉ khích lệ việc áp dụng thực tiễn những lời dạy của Đức Phật nhằm dẫn người theo đi đến sự xả ly, giác ngộ, và giải thoát cuối cùng.

Trí tuệ cơ bản vốn có nơi mỗi người chúng ta có thể lộ khi nào bức màn vô minh bị vệt bỏ qua tu tập. Theo Đức Phật, trí tuệ là một phẩm hạnh cực kỳ quan trọng vì nó tương đương với chính sự giác ngộ. Chính trí tuệ mở cửa cho sự tự do, và trí tuệ xóa bỏ vô minh, nguyên nhân căn bản của khổ đau phiền não. Người ta nói rằng chặt hết cành cây hay thậm chí chặt cả thân cây, nhưng không nhổ tận gốc rễ của nó, thì cây ấy vẫn mọc lại. Tương tự, dù ta có thể loại bỏ luyến chấp bằng cách từ bỏ trần tục và sân hận với tâm từ bi, nhưng chừng nào mà vô minh chưa bị trí tuệ loại bỏ, thì luyến chấp và sân hận vẫn có thể nảy sinh trở lại như thường. Về phần Đức Phật, ngay hôm Ngài chứng kiến cảnh bất hạnh xảy ra cho con tròng và con chim trong buổi lễ hạ điền, Ngài bèn ngồi quán tưởng dưới gốc cây hồng táo gần đó.

Đây là kinh nghiệm thiền định sớm nhất của Đức Phật. Về sau này, khi Ngài đã từ bỏ thế tục để đi tìm chân lý tối thượng, một trong những giới luật đầu tiên mà Ngài phát triển cũng là thiền định. Như vậy chúng ta thấy Đức Phật đã tự mình nhấn mạnh rằng trí tuệ chỉ có thể đạt được qua thiền định mà thôi.

Ngoài ra, còn có những khả năng khác của Trí Tuệ. Thứ nhất là tác dụng phân biệt sự lý. Thứ nhì là sức giải nghi của tuệ. Thứ ba tuệ là sự cấu tạo của Chánh Kiến và Chánh Tư Duy. Trí tuệ cơ bản vốn có nơi mỗi người chúng ta có thể lộ khi nào bức màn vô minh bị vệt bỏ qua tu tập. Theo Đức Phật, trí tuệ là một phẩm hạnh cực kỳ quan trọng vì nó tương đương với chính sự giác ngộ. Chính trí tuệ mở cửa cho sự tự do, và trí tuệ xóa bỏ vô minh, nguyên nhân căn bản của khổ đau phiền não. Người ta nói rằng chặt hết cành cây hay thậm chí chặt cả thân cây, nhưng không nhổ tận gốc rễ của nó, thì cây ấy vẫn mọc lại. Tương tự, dù ta có thể loại bỏ luyến chấp văng cách từ bỏ trần tục và sân hận với tâm từ bi, nhưng chùng nào mà vô minh chưa bị trí tuệ loại bỏ, thì luyến chấp và sân hận vẫn có thể nảy sinh trở lại như thường. Về phần Đức Phật, ngay hôm Ngài chứng kiến cảnh bất hạnh xảy ra cho con trùng và con chim trong buổi lễ hạ điền, Ngài bèn ngồi quán tưởng dưới gốc cây hồng táo gần đó. Đây là kinh nghiệm thiền định sớm nhất của Đức Phật. Về sau này, khi Ngài đã từ bỏ thế tục để đi tìm chân lý tối thượng, một trong những giới luật đầu tiên mà Ngài phát triển cũng là thiền định. Như vậy chúng ta thấy Đức Phật đã tự mình nhấn mạnh rằng trí tuệ chỉ có thể đạt được qua thiền định mà thôi

Tu tập trí tuệ là kết quả của giới và định. Dù trí huệ quan hệ tới nhân quả. Những ai đã từng tu tập và vun trồng thiện căn trong những đời quá khứ sẽ có được trí tuệ tốt hơn. Tuy nhiên, ngay trong kiếp này, nếu bạn muốn đoạn trừ tam độc tham lam, sân hận và si mê, bạn không có con đường nào khác hơn là phải tu giới và định hầu đạt được trí tuệ ba la mật. Với trí huệ ba la mật, bạn có thể tiêu diệt những tên trộm nầy và chấm dứt khổ đau phiền não. Trí tuệ là một trong ba pháp tu học quan trọng trong Phật giáo. Hai pháp kia là Giới và định. Theo Tỳ Kheo Piyadassi Mahathera trong Phật Giáo Nhìn Toàn Diện thì tâm định ở mức độ cao là phương tiện để thành đạt trí tuệ hay tuệ minh sát. Tuệ bao gồm chánh kiến và chánh tư duy, tức là hai chi đầu trong Bát Chánh Đạo. Trí tuệ giúp chúng ta phá tan lớp mây mờ si mê bao phủ sự vật và thực chứng thực tướng của vạn pháp, thấy đời sống đúng như thật sự, nghĩa là thấy rõ sự sanh diệt của vạn hữu.

181. The Achievement of Wisdom in Buddhism

Mind resides in wisdom. Prajna is often interchanged with wisdom. Wisdom means knowledge, the science of the phenomenal, while prajna more generally to principles or morals. Wisdom is described as the understanding of the Four Noble Truths, the understanding of interdependent origination, and the like. The attainment of wisdom is the ability of transformation of these doctrinal items from mere objects of intellectual knowledge into real, personal experience. In other words, according to Buddhism, wisdom is the ability to change our knowledge of the four Noble Truths and the like from mere sutra learning into actual, living truth. To attain wisdom, we must first cultivate good conduct, then cultivate mental development. It should be noted that reading and understanding the meaning of a sutra doesn't mean attaining wisdom. Wisdom means reading, understanding, and transforming doctrinal items from sutras into real, personal experience. Wisdom gives us the

ability of “seeing the truth” or “seeing things as they really are” because the attainment of wisdom is not an intellectual or academic exercise, it is understanding or seeing these truths directly. In Buddhism, wisdom is the highest virtue of all. It is usual to translate the Sanskrit term “Prajna” (pali-Panna) by “wisdom,” and that is not positively inaccurate. When we are dealing with the Buddhist tradition, however, we must always bear in mind that there Wisdom is taken in a special sense that is truly unique in the history of human thought. “Wisdom” is understood by Buddhists as the methodical contemplation of ‘Dharmas.’ This is clearly shown by Buddhaghosa’s formal and academic definition of the term: “Wisdom has the characteristic of penetrating into dharmas as they are themselves. It has the function of destroying the darkness of delusion which covers the own-being of dharmas. It has the manifestation of not being deluded. Because of the statement: ‘He who is concentrated knows, sees what really is,’ concentration is its direct and proximate cause.”

Wisdom is a weapon of enlightening beings, dissolving all ignorance and afflictions. Enlightening Beings who abide by these can annihilate the afflictions, bondage, and compulsion accumulated by all sentient beings in the long night of ignorance. Wisdom understanding that emptiness of inherent existence is the ultimate nature of all phenomena. This specific type of wisdom is the sole means to eliminate our ignorance and other disturbing states. It is also the most powerful tool for purifying negative karmic imprints. In addition, it enables us to benefit others effectively, for we can then teach them how to gain this wisdom themselves. This is also the first key to liberation and enlightenment. In order to be able to obtain this type of wisdom, we must invest all our efforts in cultivating Buddhist laws and practicing Buddhist meditation.

Conventional intelligence knowing, logic, science, arts, and so forth. This type of wisdom is from birth; however, the person who possesses this type of wisdom is believed that in previous lives, he or she had already cultivated or practiced so many good deeds. Wisdom knowing how to benefit others. In Buddhism, wisdom is of the highest importance; for purification comes through wisdom, through understanding. But the Buddha never praised mere intellect. According to him, knowledge should go hand in hand with purity of heart, with moral excellence (vijja-caranasampanna—p). Wisdom gained by understanding and development of the qualities of mind and heart is wisdom par excellence (bhavanamaya panna—p). It is saving knowledge, and not mere speculation, logic or specious reasoning. Thus, it is clear that Buddhism is neither mere love of, nor inducing the search after wisdom, nor devotion, though they have their significance and bearing on mankind, but an encouragement of a practical application of the teaching that leads the follower to dispassion, enlightenment and final deliverance.

Besides, there are other powers of Wisdom. First, Wisdom, discernment or understanding, the power to discern things and their underlying principles. Second, the power to decide the doubtful. Third, right understanding and right thought constitute wisdom. Fundamental wisdom which is inherent in every man and which can manifest itself only after the veil of ignorance, which screens it, has been transformed by means of self-cultivation as taught by the Buddha. According to the Buddha, wisdom is extremely important for it can be commensurate with enlightenment itself. It is wisdom that finally opens the door to freedom, and wisdom that removes ignorance, the fundamental cause of suffering. It is said that while one may sever the branches of a tree and even cut down its trunk, but if the root is not

removed, the tree will grow again. Similarly, although one may remove attachment by means of renunciation, and aversion by means of love and compassion, as long as ignorance is not removed by means of wisdom, attachment and aversion will sooner or later arise again. As for the Buddha, immediately after witnessing the unhappy incident involving the worm and the bird at the plowing ceremony, the prince sat under a nearby rose-apple tree and began to contemplate. This is a very early experience of meditation of the Buddha. Later, when he renounced the world and went forth to seek the ultimate truth, one of the first disciplines he developed was that of meditation. Thus, the Buddha himself always stressed that meditation is the only way to help us to achieve wisdom.

The resulting wisdom, or training in wisdom. Even though wisdom involves cause and effect. Those who cultivated and planted good roots in their past lives would have a better wisdom. However, in this very life, if you want to get rid of greed, anger, and ignorance, you have no choice but cultivating discipline and samadhi so that you can obtain wisdom paramita. With wisdom paramita, you can destroy these thieves and terminate all afflictions. Wisdom is one of the three studies in Buddhism. The other two are precepts and meditation. According to Bhikkhu Piyadassi Mahathera in *The Spectrum of Buddhism*, high concentration is the means to the acquisition of wisdom or insight. Wisdom consists of right understanding and right thought, the first two factors of the path. This is called the training in wisdom or panna-sikkha. Wisdom helps us get rid of the clouded view of things, and to see life as it really is, that is to see life and things pertaining to life as arising and passing.

182. Kinh Nhập Tức Xuất Tức Niệm và Thiền Tập

Đức Phật đã dạy nhiều về việc phát triển và tu tập chuyên tâm, chú tâm và tỉnh thức trong Kinh “Nhập Tức Xuất Tức Niệm”. Đức Thế Tôn giảng Kinh “Nhập Tức Xuất Tức Niệm” tại thành Xá Vệ, trong khu Đông Viên, giảng đường Lộc Mẫu, khi Ngài cùng với rất nhiều vị Thượng Tọa có thời danh, có danh xưng, như Tôn giả Xá Lợi Phất, Tôn giả Mục Kiền Liên, Tôn giả Đại Ca Diếp, Tôn giả Ma Ha Ca Chiên Diên, Tôn giả Đại Câu Hy La, Tôn giả Đại Kiếp Tân Na, Tôn giả Đại Thuần Đà, Tôn giả A Na Luật, Tôn giả Ly Bà Đa, Tôn giả A Nan, cùng với nhiều bậc Thượng Tọa đệ tử khác có thời danh, có danh xưng. Đức Thế Tôn dạy: “Nầy các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo nầy, có những Tỳ Kheo là những A La Hán, các lậu hoặc đã đoạn trừ, phạm hạnh đã thành, các việc nên làm đã làm, gánh nặng đã đặt xuống, mục đích đã thành đạt, kiết sử đã đoạn tận, được giải thoát nhờ chánh trí. Nầy các Tỳ Kheo, có những bậc Tỳ Kheo như vậy trong chúng Tỳ Kheo nầy. Nầy các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo nầy, có những Tỳ Kheo đã đoạn trừ ngũ hạ phần kiết sử, được hóa sanh, từ ở đấy được nhập Niết Bàn, không còn phải trở lại đời nầy nữa. Các bậc Tỳ Kheo như vậy, nầy các Tỳ Kheo, có mặt trong chúng Tỳ Kheo nầy. Nầy các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo nầy, có những Tỳ Kheo đã đoạn trừ ba kiết sử, đã làm cho muội lược tham, sân, si, là bậc Nhất Lai, sau khi sanh vào đời nầy một lần nữa, sẽ đoạn tận khổ đau. Các bậc Tỳ Kheo như vậy, nầy các Tỳ Kheo, có mặt trong chúng Tỳ Kheo nầy. Nầy các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo nầy, có những Tỳ Kheo đã đoạn trừ ba kiết sử đã đoạn trừ ba kiết sử, là bậc Dư Lưu, không còn đọa vào ác đạo, chắc chắn sẽ được giác ngộ. Các bậc Tỳ Kheo như vậy, nầy các Tỳ Kheo, có mặt trong chúng Tỳ Kheo nầy. Nầy các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo

này, có những Tỳ Kheo là những vị sống chuyên tâm, chú tâm, tu tập bốn niệm xứ. Các bậc Tỳ Kheo như vậy, này các Tỳ Kheo, có mặt trong chúng Tỳ Kheo này. Này các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo này, có những Tỳ Kheo là những vị sống chuyên tâm, chú tâm, tu tập bốn chánh căn. Các bậc Tỳ Kheo như vậy, này các Tỳ Kheo, có mặt trong chúng Tỳ Kheo này. Này các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo này, có những Tỳ Kheo là những vị sống chuyên tâm, chú tâm, tu tập bốn như ý túc. Các bậc Tỳ Kheo như vậy, này các Tỳ Kheo, có mặt trong chúng Tỳ Kheo này. Này các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo này, có những Tỳ Kheo là những vị sống chuyên tâm, chú tâm, tu tập ngũ căn. Các bậc Tỳ Kheo như vậy, này các Tỳ Kheo, có mặt trong chúng Tỳ Kheo này. Này các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo này, có những Tỳ Kheo là những vị sống chuyên tâm, chú tâm, tu tập ngũ lực. Các bậc Tỳ Kheo như vậy, này các Tỳ Kheo, có mặt trong chúng Tỳ Kheo này. Này các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo này, có những Tỳ Kheo là những vị sống chuyên tâm, chú tâm, tu tập thất giác chi. Các bậc Tỳ Kheo như vậy, này các Tỳ Kheo, có mặt trong chúng Tỳ Kheo này. Này các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo này, có những Tỳ Kheo là những vị sống chuyên tâm, chú tâm, tu tập bát chánh đạo. Các bậc Tỳ Kheo như vậy, này các Tỳ Kheo, có mặt trong chúng Tỳ Kheo này. Này các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo này, có những Tỳ Kheo là những vị sống chuyên tâm, chú tâm, tu tập từ tâm. Các bậc Tỳ Kheo như vậy, này các Tỳ Kheo, có mặt trong chúng Tỳ Kheo này. Này các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo này, có những Tỳ Kheo là những vị sống chuyên tâm, chú tâm, tu tập bi tâm. Các bậc Tỳ Kheo như vậy, này các Tỳ Kheo, có mặt trong chúng Tỳ Kheo này. Này các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo này, có những Tỳ Kheo là những vị sống chuyên tâm, chú tâm, tu tập hỷ tâm. Các bậc Tỳ Kheo như vậy, này các Tỳ Kheo, có mặt trong chúng Tỳ Kheo này. Này các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo này, có những Tỳ Kheo là những vị sống chuyên tâm, chú tâm, tu tập xả tâm. Các bậc Tỳ Kheo như vậy, này các Tỳ Kheo, có mặt trong chúng Tỳ Kheo này. Này các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo này, có những Tỳ Kheo là những vị sống chuyên tâm, chú tâm, tu tập vô thường tưởng. Các bậc Tỳ Kheo như vậy, này các Tỳ Kheo, có mặt trong chúng Tỳ Kheo này. Này các Tỳ Kheo, trong chúng Tỳ Kheo này, có những Tỳ Kheo là những vị sống chuyên tâm, chú tâm, tu tập Nhập Tức Xuất Tức Niệm. Nhập Tức Xuất Tức Niệm, này các Tỳ Kheo, được tu tập, được làm cho sung mãn, đưa đến quả lớn. Nhập Tức Xuất Tức Niệm, này các Tỳ Kheo, được tu tập, được làm cho sung mãn, khiến cho bốn niệm xứ được viên mãn. Bốn niệm xứ được tu tập, làm cho sung mãn, khiến cho thất giác chi được viên mãn. Thất giác chi được tu tập, làm cho sung mãn, khiến cho minh giải thoát được viên mãn.”

Như thế nào là tu tập Nhập Tức Xuất Tức Niệm? Như thế nào làm cho sung mãn? Như thế nào là quả lớn, công đức lớn? Ở đây, này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo đi đến khu rừng, đi đến gốc cây, hay đi đến ngôi nhà trống, và ngôi kiết già, lưng thẳng và trú niệm trước mặt. Chánh niệm, vị ấy thở vô; chánh niệm vị ấy thở ra. Thở vô dài, vị ấy biết mình đang thở vô dài. Hay thở ra dài, vị ấy biết mình đang thở ra dài. Hay thở vô ngắn, vị ấy biết mình đang thở vô ngắn. Hay thở ra ngắn, vị ấy biết mình đang thở ra ngắn. Vị ấy tập: “Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “An tịnh toàn thân tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “An tịnh toàn thân, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Cảm giác hỷ thọ, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Cảm giác hỷ thọ, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Cảm giác lạc thọ, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Cảm giác lạc thọ, tôi

sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Cảm giác tâm hành, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Cảm giác tâm hành, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Cảm giác an tịnh tâm hành, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Cảm giác an tịnh tâm hành, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Cảm giác về tâm, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Cảm giác về tâm, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Với tâm hân hoan, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Với tâm hân hoan, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Với tâm định tĩnh, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Với tâm định tĩnh, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Với tâm giải thoát, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Với tâm giải thoát, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Quán vô thường, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Quán vô thường, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Quán ly tham, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Quán ly tham, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Quán đoạn diệt, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Quán đoạn diệt, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Quán từ bỏ, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Quán đoạn từ bỏ, tôi sẽ thở ra.” Nhập Tức Xuất Tức Niệm, nầy các Tỳ Kheo, tu tập như vậy, làm cho sung mãn như vậy, được quả lớn, được công đức lớn.”

Tu tập Nhập tức xuất tức niệm khiến cho bốn niệm xứ được viên mãn. Khi nào, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo thở vô dài, vị ấy biết là mình đang thở vô dài. Hay khi thở ra dài, vị ấy biết là mình đang thở ra dài. Hay thở vô ngắn, vị ấy biết là mình đang thở vô ngắn. Hay thở ra ngắn, vị ấy biết là mình đang thở ra ngắn. Vị ấy tập: “Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “An tịnh thân hành, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “An tịnh thân hành, tôi sẽ thở ra.” Trong khi tùy quán thân thể trên thân thể, nầy các Tỳ Kheo, vị Tỳ Kheo trú, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời. Nầy các Tỳ Kheo, đối với các thân, Ta đây nói là một, tức là thở vô thở ra. Do vậy, nầy các Tỳ Kheo, trong khi tùy quán thân thể trên thân thể, vị Tỳ Kheo trú, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời.

Khi nào, nầy các vị Tỳ Kheo, vị Tỳ Kheo nghĩ rằng vị ấy tập: “Cảm giác hỷ thọ, tôi sẽ thở vô”; vị ấy tập: “Cảm giác hỷ thọ, tôi sẽ thở ra”; vị ấy tập: “Cảm giác lạc thọ, tôi sẽ thở vô”; vị ấy tập: “Cảm giác lạc thọ, tôi sẽ thở ra”; vị ấy tập: “Cảm giác tâm hành, tôi sẽ thở vô”; vị ấy tập: “Cảm giác tâm hành, tôi sẽ thở ra”; vị ấy tập: “An tịnh tâm hành, tôi sẽ thở vô”; vị ấy tập: “An tịnh tâm hành, tôi sẽ thở ra.” Trong khi tùy quán thọ trên các thọ, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo trú, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời. Nầy các Tỳ Kheo, đối với các thọ, Ta đây nói là một, tức là thở vô thở ra. Do vậy, nầy các Tỳ Kheo, trong khi tùy quán thọ trên các thọ, vị Tỳ Kheo trú, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời.

Khi nào, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo nghĩ vị ấy tập: “Cảm giác tâm, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Cảm giác tâm, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Với tâm hân hoan, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Với tâm hân hoan, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Với tâm Thiền định, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Với tâm Thiền định, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Với tâm giải thoát, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Với tâm giải thoát, tôi sẽ thở ra.” Trong khi tùy quán tâm trên tâm, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo trú, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời. Nầy các Tỳ Kheo, sự tu tập nhập tức xuất tức niệm không thể đến với kẻ thất niệm, không có tỉnh giác. Do vậy, nầy các Tỳ Kheo, trong khi tùy quán tâm trên tâm, vị Tỳ Kheo trú, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời.

Khi nào nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo nghĩ vị ấy tập: “Quán vô thường, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Quán vô thường, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Quán ly tham, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Quán ly tham, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Quán đoạn diệt, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Quán đoạn diệt, tôi sẽ thở ra.” Vị ấy tập: “Quán từ bỏ, tôi sẽ thở vô.” Vị ấy tập: “Quán từ bỏ, tôi

sẽ thở ra.” Trong khi tùy quán pháp trên pháp, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo trú, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời. Vị ấy, do đoạn trừ tham ưu, sau khi thấy với trí tuệ, khéo nhìn sự vật với niệm xả ly. Do vậy, nầy các Tỳ Kheo, trong khi tùy quán pháp trên các pháp, vị Tỳ Kheo trú, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời. Nhập tức xuất tức niệm, nầy các Tỳ Kheo, được tu tập như vậy làm cho sung mãn như vậy, khiến cho bốn niệm xứ được viên mãn.

Về phần tu tập Tứ niệm xứ sao cho Thất giác chi được viên mãn, Đức Thế Tôn dạy: “Nầy các Tỳ Kheo, trong khi tùy quán thân trên thân, Tỳ Kheo trú, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời, trong khi ấy, niệm không hôn mê của vị ấy được an trú. Trong khi niệm không hôn mê của vị ấy cũng được an trú, nầy các Tỳ Kheo, trong khi ấy niệm giác chi được bắt đầu khởi lên với Tỳ Kheo, trong khi ấy, Tỳ Kheo tu tập niệm giác chi. Trong khi ấy niệm giác chi được Tỳ Kheo tu tập đi đến viên mãn. Nầy các Tỳ Kheo, trong khi trú với chánh niệm như vậy, Tỳ Kheo với trí tuệ suy tư, tư duy, thẩm sát pháp ấy. Nầy các Tỳ Kheo, trong khi trú với chánh niệm như vậy, Tỳ Kheo với trí tuệ suy tư, tư duy, thẩm sát pháp ấy, trong khi ấy trạch pháp giác chi được bắt đầu khởi lên với Tỳ Kheo. Trong khi ấy, Tỳ Kheo tu tập trạch pháp giác chi. Trong khi ấy trạch pháp giác chi được Tỳ Kheo tu tập đi đến viên mãn. Nầy các Tỳ Kheo, trong khi trú với chánh niệm như vậy, Tỳ Kheo với trí tuệ suy tư, tư duy, thẩm sát pháp ấy, sự tinh tấn không thụ động bắt đầu khởi lên với vị Tỳ Kheo. Nầy các Tỳ Kheo, trong khi Tỳ Kheo với trí tuệ suy tư, tư duy, thẩm sát pháp ấy, sự tinh tấn không thụ động được bắt đầu khởi lên với Tỳ Kheo ấy. Trong khi ấy tinh tấn giác chi được Tỳ Kheo tu tập đi đến viên mãn. Hỷ không liên hệ đến vật chất được khởi lên nơi vị tinh tấn tinh cần. Nầy các Tỳ Kheo, trong khi hỷ không liên hệ đến vật chất khởi lên nơi Tỳ Kheo tinh tấn tinh cần, trong khi ấy hỷ giác chi bắt đầu khởi lên trong vị Tỳ Kheo. Trong khi ấy hỷ giác chi được vị Tỳ Kheo tu tập đi đến viên mãn. Thân của vị ấy được tâm hoan hỷ trở thành khinh an, tâm cũng được khinh an. Nầy các Tỳ Kheo, trong khi Tỳ Kheo với ý hoan hỷ được thân khinh an, được tâm cũng khinh an, trong khi ấy, khinh an giác chi bắt đầu khởi lên nơi Tỳ Kheo. Trong khi ấy, khinh an giác chi được Tỳ Kheo tu tập. Trong khi ấy, khinh an giác chi được Tỳ Kheo làm cho đi đến sung mãn. Một vị có thân khinh an, an lạc, tâm vị ấy được định tĩnh. Nầy các Tỳ Kheo, trong khi Tỳ Kheo có thân khinh an, an lạc, tâm vị ấy được định tĩnh, trong khi ấy định giác chi bắt đầu khởi lên nơi vị Tỳ Kheo nầy. Trong khi ấy định giác chi được Tỳ Kheo tu tập. trong khi ấy định giác chi được Tỳ Kheo làm cho đi đến sung mãn. Vị ấy với tâm định tĩnh như vậy, khéo nhìn sự vật với ý niệm xả ly. Nầy các Tỳ Kheo, trong khi Tỳ Kheo làm với tâm định tĩnh như vậy, khéo nhìn sự vật với ý niệm xả ly, trong khi ấy xả giác chi được Tỳ Kheo tu tập. trong khi ấy xả giác chi được vị Tỳ Kheo làm cho đi đến sung mãn. Nầy các Tỳ Kheo, trong khi quán thọ trên các cảm thọ như trên, quán tâm trên tâm, quán pháp trên các pháp, Tỳ Kheo an trú, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm với mục đích điều phục tham ưu ở đời, trong khi ấy niệm của vị ấy được an trú, không có hôn mê. Nầy các Tỳ Kheo, trong khi niệm của Tỳ Kheo được an trú, không có hôn mê, niệm giác chi trong khi ấy được bắt đầu khởi lên trong vị Tỳ Kheo nầy. Niệm giác chi trong khi ấy được vị Tỳ Kheo tu tập làm cho đi đến sung mãn. Vị ấy an trú với chánh niệm như vậy, suy tư, tư duy, thẩm sát pháp ấy với trí tuệ. Nầy các Tỳ Kheo, trong khi an trú với chánh niệm như vậy, vị ấy suy tư, tư duy, thẩm sát với trí tuệ. Trạch giác chi trong khi ấy bắt đầu khởi lên trong vị Tỳ Kheo. Trạch pháp giác chi trong khi ấy được vị Tỳ Kheo tu tập để đi đến sung mãn, tinh tấn không thụ động bắt đầu khởi lên nơi vị ấy. Nầy các Tỳ Kheo, trong khi Tỳ Kheo suy tư, tư

duy, thẩm sát pháp ấy với trí tuệ, và tinh tấn không thụ động bắt đầu khởi lên nơi vị Tỳ Kheo ấy, tinh tấn giác chi trong khi ấy bắt đầu khởi lên nơi vị Tỳ Kheo. Tinh tấn giác chi được Tỳ Kheo tu tập làm cho đi đến sung mãn. Đối với vị ấy tinh cần tinh tấn, hỷ không liên hệ đến vật chất khởi lên. Nay các Tỳ Kheo, trong khi Tỳ Kheo tinh cần tinh tấn và hỷ không liên hệ đến vật chất khởi lên, hỷ giác chi khi ấy bắt đầu được khởi lên nơi Tỳ Kheo. Hỷ giác chi trong khi ấy được Tỳ Kheo tu tập làm cho đi đến sung mãn. Thân của vị ấy được tâm hoan hỷ trở thành khinh an, tâm cũng được khinh an. Nay các Tỳ Kheo, trong khi Tỳ Kheo nói với ý hoan hỷ được thân khinh an, được tâm cũng khinh an, trong khi ấy khinh an giác chi bắt đầu khởi lên nơi Tỳ Kheo. Trong khi ấy khinh an giác chi được vị Tỳ Kheo tu tập làm cho đi đến sung mãn. Một vị có tâm khinh an, an lạc, tâm vị ấy được định tĩnh. Nay các Tỳ Kheo, trong khi vị ấy có thân khinh an, an lạc, tâm vị ấy được định tĩnh, trong khi ấy định giác chi bắt đầu khởi lên nơi vị Tỳ Kheo. Trong khi định giác chi được vị Tỳ Kheo tu tập làm cho đi đến sung mãn. Vị ấy với tâm định tĩnh như vậy, khéo nhìn sự vật với ý niệm xả ly. Nay các Tỳ Kheo, trong khi Tỳ Kheo với tâm định tĩnh như vậy, khéo nhìn sự vật với ý niệm xả ly, trong khi ấy xả giác chi bắt đầu khởi lên nơi Tỳ Kheo. Trong khi ấy xả giác chi được vị Tỳ Kheo này tu tập làm cho đi đến sung mãn. Nay các Tỳ Kheo, bốn niệm xứ được tu tập như vậy, được làm cho sung mãn như vậy khiến cho thất giác chi được sung mãn.”

Về phần tu tập Thất giác chi sao cho Minh Giải thoát được viên mãn, Đức Phật dạy: “Ở đây, nay các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo tu tập niệm giác chi, liên hệ đến viễn ly, liên hệ đến ly tham, liên hệ đến diệt, hưởng đến xả ly, tu tập trạch pháp giác chi..., tu tập tinh tấn giác chi..., tu tập hỷ giác chi..., tu tập khinh an giác chi..., tu tập định giác chi..., tu tập xả giác chi, liên hệ đến viễn ly, liên hệ đến ly tham, liên hệ đến diệt, hưởng đến xả ly. Nay các Tỳ Kheo, thất giác chi được tu tập như vậy, được làm cho sung mãn như vậy, khiến cho minh giải thoát được viên mãn.” Thế Tôn thuyết giảng như vậy. Các Tỳ Kheo ấy hoan hỷ tín thọ lời Thế Tôn dạy.

182. The Anapanasatisuttam and Zen Practice

The Buddha taught a lot about developing and cultivating concentration and mindfulness in the Anapanasatisuttam Sutta. The Buddha taught the Anapanasatisuttam when He was living at Savatthi in the Eastern Park, in the Palace of Migara's Mother, together with many well-known elder disciples, the venerable Sariputta, the venerable Maha-Moggallana, the venerable Maha-Kassapa, the venerable Maha-Kaccana, the venerable Maha-Kotthita, the venerable Maha-Kappina, the venerable Maha-Cunda, the venerable Maha-Anuruddha, the venerable Revata, the venerable Ananda, and other very well-known elder disciples. The Buddha taught: “Bhikkhus! In this Sangha of Bhikkhus there are Bhikkhus who are arahants with taints destroyed, who have lived the holy life, done what had to be done, laid down the burden, reached the true goal, destroyed the fetters of being, and are completely liberated through final knowledge, such Bhikkhus are there in this sangha of Bhikkhus. Bhikkhus! In this Sangha of Bhikkhus there are Bhikkhus who, with destruction of the five lower fetters, are due to reappear spontaneously in the Pure Abodes and there attain final Nibbana, without ever returning from that world, such Bhikkhus are there in this Sangha of Bhikkhus. Bhikkhus! In this Sangha of Bhikkhus there are Bhikkhus who, with the destruction of the three fetters and with the attenuation (sự làm cho với đi) of lust, hate, and delusion, are once-returners,

returning once to this world to make an end of suffering, such Bhikkhus are there in this Sangha of Bhikkhus. Bhikkhus! In this Sangha of Bhikkhus there are Bhikkhus who, with the destruction of the three fetters, are stream-enterers, no longer subject to perdition, bound for deliverance, headed for enlightenment, such Bhikkhus are there in this Sangha of Bhikkhus. Bhikkhus! In this Sangha of Bhikkhus there are Bhikkhus who abide devoted to the development of the four foundations of mindfulness, such Bhikkhus are there in this Sangha of Bhikkhus there are Bhikkhus who abide devoted to the development of the four right kinds of striving, of four bases of spiritual powers, of the five faculties, of the five powers, of the seven enlightenment factors and of the Eightfold Noble Path, such Bhikkhus are there in this Sangha of Bhikkhus. In this Sangha of Bhikkhus there are Bhikkhus who abide devoted to the development of loving-kindness, of compassion, of appreciative joy, of equanimity, of the meditation on foulness and of the perception of impermanence, such Bhikkhus are in this Sangha of Bhikkhus. In this Sangha of Bhikkhus who abide devoted to the development of mindfulness of breathing. Bhikkhus! When mindfulness of breathing is developed and cultivated, it is of great fruit and great benefit. When mindfulness of breathing is developed and cultivated, it fulfills the four foundations of mindfulness. When the four foundations of mindfulness are developed and cultivated, they fulfill the seven enlightenment factors. When the seven enlightenment factors are developed and cultivated, they fulfill true knowledge and deliverance (liberation).”

How is mindfulness of breathing developed and cultivated? What is the great fruit and great benefit? Here a Bhikkhu, gone to the forest or to the root of a tree or to an empty hut, sits down; having folded his legs crosswise, set his body erect, and established mindfulness in front of him, ever mindful he breathes in, mindful he breathes out. Breathing in long, he understands: “I breathe in long;” or breathing out long, he understands: “I breathe out long.” Breathing in short, he understands: “I breathe in short;” or breathing out short, he understands: “I breathe out short.” He trains thus: “I shall breathe in experiencing the whole body of breath;” he trains thus: “I shall breathe out experiencing the whole body of breath.” He trains thus: “I shall breathe in tranquilizing the bodily formation;” he trains thus: “I shall breathe out tranquilizing (quieting) the bodily formation.” He trains thus: “I shall breathe in experiencing rapture;” he trains thus: “I shall breathe out experiencing rapture.” He trains thus: “I shall breathe in experiencing pleasure;” he trains thus: “I shall breathe out experiencing pleasure.” He trains thus: “I shall breathe in experiencing the mental formation;” he trains thus: “I shall breathe out experiencing the mental formation.” He trains thus: “I shall breathe in tranquilizing the mental formation;” he trains thus: “I shall breathe out tranquilizing the mental formation.” He trains thus: “I shall breathe in experiencing the mind;” he trains thus: “I shall breathe out experiencing the mind.” He trains thus: “I shall breathe in gladdening the mind;” he trains thus: “I shall breathe out gladdening the mind.” He trains thus: “I shall breathe in concentrating the mind;” he trains thus: “I shall breathe out concentrating the mind.” He trains thus: “I shall breathe in liberating the mind;” he trains thus: “I shall breathe out liberating the mind.” He trains thus: “I shall breathe in contemplating impermanence;” he trains thus: “I shall breathe out contemplating impermanence.” He trains thus: “I shall breathe in contemplating fading away;” he trains thus: “I shall breathe out contemplating fading away.” He trains thus: “I shall breathe in contemplating cessation;” he trains thus: “I shall breathe out contemplating cessation.” He

trains thus: “I shall breathe in contemplating relinquishment;” he trains thus: “I shall breathe out contemplating relinquishment.” Bhikkhus, that is how mindfulness of breathing is developed and cultivated, so that it is of great fruit and great benefit.

To Develop and cultivate mindfulness of breathing to fulfill the four foundations of mindfulness. Bhikkhus, on whatever occasion a Bhikkhu, breathing in long, understands: “I breathe in long;” or breathe out long, understands: “I breathe out long;” breathing in short, understands: “I breathe in short;” breathing out short, understands: “I breathe out short.” He trains thus: “I shall breathe in experiencing the whole body of breath;” he trains thus: “I shall breathe out experiencing the whole body of breath;” he trains thus: “I shall breathe in tranquilizing (quieting) the bodily formation;” he trains thus: “I shall breathe out tranquilizing the bodily formation.” On that occasion, a Bhikkhu abides contemplating the body as a body, ardent, fully aware, and mindful, having put away covetousness and grief for the world. I say that this is a certain body among the bodies, namely, in-breathing and out-breathing. That is why on that occasion a Bhikkhu abides contemplating the body as a body, ardent, fully aware, and mindful, having put away covetousness (envy) and grief for the world.

Bhikkhus! On whatever occasion a Bhikkhu thinks that he trains thus: “I shall breathe in experiencing rapture; I shall breathe out experiencing rapture; I shall breathe in experiencing pleasure; I shall breathe out experiencing pleasure; I shall breathe in experiencing the mental formation; I shall breathe out experiencing the mental formation; I shall breathe in tranquilizing the mental formation; I shall breathe out tranquilizing the mental formation. On that occasion, a Bhikkhu abides contemplating feelings as feelings, ardent, fully aware, and mindful, having put away covetousness (envy) and grief for the world. I say that this is a this is a certain feeling among the feelings, namely, giving close attention to in-breathing and out-breathing. This is why on that occasion a Bhikkhu abides contemplating feelings as feelings, ardent, fully aware, and mindful, having put away covetousness (envy) and grief for the world.

Bhikkhus, on whatever occasion, a Bhikkhu trains thus: “I shall breathe in experiencing the mind.” He trains thus: “I shall breathe out experiencing the mind.” A Bhikkhu trains thus: “I shall breathe in gladdening the mind.” A Bhikkhu trains thus: “I shall breathe out gladdening the mind.” A Bhikkhu trains thus: A Bhikkhu trains thus: “I shall breathe in gladdening the mind.” A Bhikkhu trains thus: “I shall breathe out concentrating the mind.” He trains thus: A Bhikkhu trains thus: “I shall breathe in liberating the mind.” He trains thus: A Bhikkhu trains thus: “I shall breathe out liberating the mind.” On that occasion a Bhikkhu abides contemplating mind as mind, ardent, fully aware, and mindful, having put away covetousness (envy) and grief for the world. I do not say that there is the development of mindfulness of breathing for one who is forgetful, who is not fully aware. That is why on that occasion a Bhikkhu abides contemplating mind as mind, ardent, fully aware, and mindful, having put away covetousness (envy) and grief for the world.

Bhikkhu, on whatever occasion, a Bhikkhu thinks he trains thus: “I shall breathe in contemplating impermanence.” He trains thus: “I shall breathe out contemplating impermanence.” He trains thus: “I shall breathe in contemplating fading away.” He trains thus: “I shall breathe out contemplating fading away.” He trains thus: “I shall breathe in contemplating cessation.” He trains thus: “I shall breathe out contemplating cessation.” He trains thus: “I shall breathe in contemplating relinquishment.” He trains thus: “I shall breathe

out contemplating relinquishment.” On that occasion a Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects, ardent, fully aware, and mindful, having put away covetousness (envy) and grief for the world. Having seen the wisdom the abandoning of covetousness (envy) and grief, he closely looks on with equanimity. That is why on that occasion a Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects, ardent, fully aware, and mindful, having put away covetousness (envy) and grief for the world. Bhikkhus, that is how mindfulness of breathing, developed and cultivated, fulfills the four foundations of mindfulness.

To cultivate the four foundations of mindfulness to fulfill the seven enlightenment factors, the Buddha taught: “Bhikkhus, on whatever occasion a Bhikkhu abides contemplating the body as a body, ardent, fully aware, and mindful, having put away covetousness (envy) and grief for the world, on that occasion unremitting mindfulness is established in him. On whatever occasion unremitting mindfulness is established in a Bhikkhu, on that occasion the mindfulness enlightenment factor is aroused in him, and he develops it, and by development, it comes to fulfillment in him. Abiding thus mindful, he investigates and examines that state with wisdom and embarks upon a full inquiry into it. On whatever occasion, abiding thus mindful, a Bhikkhu investigates and examines that state with wisdom embarks upon a full inquiry into it. On that occasion, the investigation-of-states enlightenment factor is aroused in him, and he develops it, and by development it comes to fulfillment in him. In one who investigates and examines that state with wisdom and embarks upon a full inquiry into it, tireless energy is aroused. On whatever occasion, tireless energy is aroused in a Bhikkhu who investigates and examines that state with wisdom embarks upon a full inquiry into it. On that occasion, the energy enlightenment factor is aroused in him, and he develops it, and by development it comes to fulfillment in him. In one who arouses energy, worldly rapture arises. On whatever occasion, unworldly rapture arises in a Bhikkhu who has aroused energy, on that occasion, the rapture enlightenment factor is aroused in him, and he develops it, and by development it comes to fulfillment in him. In one who is rapturous, the body and mind become tranquil. On whatever occasion, the body and mind become tranquil in a Bhikkhu who is rapturous, on that occasion, the tranquility enlightenment factor is aroused in him, and he develops it, and by development it comes to fulfillment in him. In one whose body is tranquil and who feels pleasure, the mind becomes concentrated. On whatever occasion, the mind become concentrated in a Bhikkhu who is tranquil and feels pleasure, on that occasion, the concentration enlightenment factor is aroused in him, and he develops it, and by development it comes to fulfillment in him. He closely looks on with equanimity at the mind thus. On whatever occasion, a Bhikkhu closely looks on with equanimity at the mind thus, on that occasion, the equanimity enlightenment factor is aroused in him, and he develops it, and by development it comes to fulfillment in him. Bhikkhus, on whatever occasion a Bhikkhu abides contemplating feelings as feelings, ardent, fully aware, and mindful, having put away covetousness (envy) and grief for the world, on that occasion unremitting mindfulness is established in him. On whatever occasion unremitting mindfulness is established in a Bhikkhu, on that occasion the mindfulness enlightenment factor is aroused in him, and he develops it, and by development, it comes to fulfillment in him. Abiding thus mindful, he investigates and examines that state with wisdom and embarks upon a full inquiry into it. On whatever occasion, abiding thus mindful, a Bhikkhu investigates and examines that state with wisdom embarks upon a full inquiry into it. On that occasion, the investigation-of-states

enlightenment factor is aroused in him, and he develops it, and by development it comes to fulfillment in him. Bhikkhus, while the Bhikkhu investigates and examines that state with wisdom and embarks upon a full inquiry into it, tireless energy is aroused in that Bhikkhu. On that occasion, the energy enlightenment factor is aroused in him, and he develops it, and by development it comes to fulfillment in him. In one who arouses energy, unworlly rapture arises. On whatever occasion, unworlly rapture arises in a Bhikkhu who has aroused energy, on that occasion, the rapture enlightenment factor is aroused in him, and he develops it, and by development it comes to fulfillment in him. In one who is rapturous, the body and mind become tranquil. On whatever occasion, the body and mind become tranquil in a Bhikkhu who is rapturous, on that occasion, the tranquility enlightenment factor is aroused in him, and he develops it, and by development it comes to fulfillment in him. In one whose body is tranquil and who feels pleasure, the mind becomes concentrated. Bhikkhus, on whatever occasion, the mind becomes concentrated in a Bhikkhu who is tranquil and feels pleasure, on that occasion, the concentration enlightenment factor is aroused in him, and he develops it, and by development it comes to fulfillment in him. With the concentrated mind, a Bhikkhu closely looks on with equanimity. Bhikkhus! On whatever occasion, a Bhikkhu closely looks on with equanimity at the mind thus, on that occasion, the equanimity enlightenment factor is aroused in him, and he develops it, and by development it comes to fulfillment in him. Bhikkhus, that is how the four foundations of mindfulness, developed and cultivated, fulfill the seven enlightenment factors.”

To Develop and Cultivate the seven enlightenment factors to fulfill the true knowledge and deliverance, the Buddha taught: “Here, Bhikkhus, a Bhikkhu develops the mindfulness enlightenment factor, which is supported by seclusion, dispassion, and cessation, and ripens in relinquishment. He develops the investigation-of-states enlightenment factor, the energy enlightenment factor, the rapture enlightenment factor, the tranquility enlightenment factor, the concentration enlightenment factor and the equanimity enlightenment factor, which is supported by seclusion, dispassion (lack of passion or free of passion), and cessation, and ripens in relinquishment. Bhikkhus, that is how the seven enlightenment factors, developed and cultivated, fulfill true knowledge and deliverance.” That is what the Blessed One said. The Bhikkhus were satisfied and delighted in the Blessed One’s words.

183. Kiến Thức Bát Nhã

Theo các truyền thống Phật giáo, có ba loại kiến thức Bát Nhã. Thứ nhất là Thực tướng bát nhã. Đây là loại trí huệ đạt được khi đã đáo bỉ ngạn. Thứ nhì là Quán chiếu 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). Đây 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”. Ngoài ra, còn có nhiều loại Trí Bát Nhã khác. Thứ nhất là Bát Nhã Ba la mật hay Trí Bát Nhã. Đây là loại trí 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. Sự kiện ý có nghĩa nhất của trình độ này và biểu tượng cao nhất của sự thành tựu tối thượng của Bồ Tát là bước vào trạng thái thiền định của tâm cân bằng được khởi lên từ trí tuệ bất nhị của tánh không. Đây cũng là bước

khởi đầu của Bồ Tát vào cổng nhất thiết trí của một vị Phật, tức là trí tuệ tinh hoa nhất. Trí tuệ ba la mật có một phẩm chất phân tích như một đặc tính đặc thù của trí bất nhị phát khởi khi Bồ Tát đạt đến giai đoạn trí ba la mật. Vì vậy, trí tuệ bình thường nghiêng về phần tri giác trong khi trí tuệ ba la mật lại nghiêng về phần trực giác. Loại Bát Nhã thứ nhì là Trí Bát Nhã Bồ Đề. Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Này thiện tri thức, Trí Bát Nhã Bồ Đề, người đời vốn tự có, chỉ nhân vì tâm mê không thể tự ngộ, phải nhờ đến đại thiện tri thức chỉ đường mới thấy được tánh. Phải biết người ngu người trí, Phật tánh vốn không khác, chỉ duyên mê ngộ không đồng, do đó nên có ngu trí. Nay tôi vì nói pháp Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật, khiến cho các ông, mỗi người được trí tuệ, nên chí tâm lắng nghe, tôi vì các ông mà nói. Này thiện tri thức, có người trọn ngày miệng tụng Bát Nhã nhưng không biết tự tánh Bát Nhã, ví như nói ăn mà không no, miệng chỉ nói không, muôn kiếp chẳng được thấy tánh, trọn không có ích gì.” Thứ ba là Bát Nhã Bất Khả Tư Nghì hay Bất Khả Tư Nghì Trí. Đây là cái biết hay cái trí vượt ngoài sự hiểu biết bình thường hay là cảnh giới trí tuệ bất tư nghì của chư Như Lai (bất tư nghì chư Như Lai trí tuệ cảnh giới). Thứ tư là Bát Nhã Bình Đẳng Tánh hay Bình Đẳng Tánh Trí. Đây là cái trí vượt ra ngoài sự phân biệt Tội Anh, do đó mà dứt bỏ được cái ý niệm về ngã. Cái trí xem mọi sự mọi vật đều bình đẳng như nhau. Nhờ có trí này mà người ta khởi lên tâm đại bi. Theo lý thuyết Duy Thức, một khi bình đẳng tánh trí khởi lên thì bốn thứ ô nhiễm tự ái, tự kiến, kiêu mạn và si mê đều tan biến. Thứ năm là Bát Nhã Căn Bản hay Căn Bản Trí, còn được gọi là Chân Trí, Chánh Trí, Như Lý Trí, Vô Phân Biệt Trí, nghĩa là hiểu biết rõ chân lý mà không có sự phân biệt năng duyên hay sở duyên, đây là trí sanh ra nhất thiết chân lý và công đức, đối lại với “hậu đắc trí”. Thứ sáu là Chánh Bát Nhã hay Chánh Trí. Đây là loại trí huệ chân chánh. Theo Thiền Sư D. T. Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, đây là một trong năm pháp tướng. 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. Thứ bảy là Diệt Đế Bát Nhã hay Diệt Trí: Cái trí chiếu rõ đạo lý Diệt Đế, dứt khổ trừ phiền não. Thứ tám là Diệu Quán Sát Bát Nhã hay Diệu Quán Sát Trí. Một trong năm trí được nói đến trong kinh điển của tông Chân Ngôn. Trí chuyển từ ý thức mà được, trí phân biệt các pháp hảo diệu phá nghi, tương ứng với nước và Phật A Di Đà ở Tây phương. Theo Tịnh Độ và Chân Tông, Phật A Di Đà thù thắng hơn cả trong số Ngũ Trí Như Lai; mặc dù quốc độ của Ngài ở Tây Phương chứ không ở trung ương. Trong số Ngũ Trí Như Lai, Đức Phật A Di Đà ở phương Tây có thể đồng nhất với Trung ương Đại Nhật Như Lai, là Đức Phật của Pháp Giới Thể Tánh. Các bốn nguyện của Đức A Di Đà, sự chứng đắc Phật quả Vô Lượng Quang và Vô Lượng Thọ, và sự thiết lập Cực Lạc quốc độ đã được mô tả đầy đủ trong Kinh A Di Đà. Thứ chín là Đẳng Giác Bát Nhã hay Đẳng Giác Trí, còn gọi là Tịch Chiếu Huệ, hay trí huệ của Bồ tát ở Đẳng Giác Vị đã quán triệt thực tánh và thực tướng của Niết Bàn. Thứ mười là Định Bát Nhã hay Định Trí, hay Định Tuệ. Đây là loại trí tuệ có được từ định tâm, một trong bốn loại trí huệ. Thứ mười một là Đoạn Bát Nhã hay Đoạn Trí. Đây là loại trí của sự đoạn diệt hoàn toàn. Khi cái trí của sự đoạn diệt hoàn toàn (kshayajnana) được thể chứng thì sẽ không bao giờ còn sự xác định về các phiền não nữa. Thứ mười hai là Giải Thoát Bát Nhã hay Giải Thoát Trí, hay Tuệ Giải Thoát. Các vị A La Hán chỉ đắc được tuệ chứng giải thoát, chỉ thích giác ngộ đạo lý, chứ không thích tác dụng

công đức của sự việc, nên chỉ đoạn được kiến tư phiền não hay chướng ngại của trí tuệ vô lậu, chứ không lìa bỏ được chướng ngại của thiền định, ví như người thích truy cầu tìm hiểu chứ không thích hành trì. Thứ mười ba là Hậu Đắc Bát Nhã hay Hậu Đắc Trí. Còn gọi là Phân Biệt Trí, tức là cái trí chân chánh, sâu kính, ngầm hợp chân như, trí sở đắc theo sau căn bản trí. Trí khởi lên từ căn bản trí. Trí có thể phân biệt hiện tượng hay sự tướng hữu vi, đối lại với vô phân biệt hay căn bản thực trí của Đức Phật. Thứ mười bốn là Khổ Loại Bát Nhã hay Khổ loại trí. Đây là một trong tám trí, vô lậu trí hay chân trí sáng suốt do quán “khổ đế” mà đắc được (thoát khỏi khổ đau phiền não trong luân hồi sanh tử) trong các cõi (dục, sắc và vô sắc). Thứ mười lăm là Khổ Loại Nhãn Bát Nhã hay Khổ Loại Nhãn Trí. Một trong tám loại nhãn khởi lên từ “khổ loại trí” quán. Khổ loại trí nhãn là nhân, khổ loại trí là quả. Thứ mười sáu là Khổ Pháp Bát Nhã hay Khổ Pháp Trí. Một trong Bát Trí, do quán khổ đế ở cõi dục giới mà phát sanh trí huệ sáng suốt, chặt đứt mê hoặc. Thứ mười bảy là Kiến Bát Nhã hay Kiến Trí, hay Kiến Huệ (kiến tuệ), khởi lên do tu tập thiền định (do sự tu tập thiền định mà được phát trí tuệ về các thứ kiến chấp). Thứ mười tám là Lậu Tận Bát Nhã hay Lậu tận trí. Lậu tận trí hiện chứng thực tế khởi Bồ Tát hạnh chẳng đoạn diệt. Thứ mười chín là Pháp Bát Nhã hay Loại Trí. Trí tuệ quán xét Tứ Đế của Dục giới gọi là Pháp Trí, ví với trí tục hay loại trí quán xét tứ đế của hai giới cao hơn là Sắc giới và Vô sắc giới. Thứ hai mươi là Nhãn Bát Nhã hay Nhãn trí hay tuệ nhãn. Đây là con mắt trí tuệ thấy vạn hữu giai không. Với con mắt này, Bồ Tát ném cái nhìn vào tất cả những cái kỳ diệu và bất khả tư nghì của cảnh giới tâm linh, thấy tận hố thẳm sâu xa nhất của nó. Thứ hai mươi mốt là Nhân Vô Ngã Bát Nhã hay Nhân Vô Ngã Trí. Trí huệ của một con người vô ngã. Cái trí biết rằng không có cái ngã hay linh hồn. Thứ hai mươi hai là Nhất Thiết Trí Bát Nhã hay Nhất Thiết Trí Trí. Đây là trí tuệ của chư Phật (bồ đề, toàn giác và thanh tịnh). Thứ hai mươi ba là Như Lai Bát Nhã hay Như Lai Trí. Chư Bồ Tát biết Như Lai trí vô biên nên chẳng dùng chùng ngăn đo lường (chư Bồ Tát biết tất cả vạn tự thế gian nói ra đều có chùng ngăn, đều chẳng biết được Như Lai trí huệ). Thứ hai mươi bốn là Pháp Vô Ngã Bát Nhã hay Pháp Vô Ngã Trí. Năng lực về nhận biết nhờ đó mà cái chân lý về “Pháp Vô Ngã” được chấp nhận. Thứ hai mươi lăm là Pháp Vô Ngại Bát Nhã hay Pháp Vô Ngại Trí. Trí tuệ hay khả năng giảng giải đúng theo Chánh Pháp một cách vô ngại. Thứ hai mươi sáu là Quả Duy Bát Nhã hay Quả duy Trí. Trí tuệ đạt được do tư duy và quán sát cái lý của duy thức (tâm và tứ), bao gồm bốn thức đầu trong bát thức. Thứ hai mươi bảy là Quán Sát Bát Nhã hay Quán Sát Trí. Đây là cái trí thấy suốt vào tự tính của hiện hữu là cái trí vượt khỏi tứ cú hay bốn mệnh đề của sự phân biệt. Đây là một trong hai loại trí được nói đến trong Kinh Lăng Già. Quán sát trí là trí tuyệt đối, tương đương với Viên Thành Thực Trí. Chư Phạm Pravicaya nghĩa là tìm tòi xuyên suốt hay khảo sát tường tận, và cái trí được định tính như thế thâm nhập vào bản chất căn bản của tất cả các sự vật, là cái vượt khỏi phân tích lý luận, và không thể được diễn tả bằng mệnh đề nào trong tứ cú. Thứ hai mươi tám là Quán Bát Nhã hay Quán trí (quán huệ). Trí tuệ quán sát thấu hiểu được chân lý. Thứ hai mươi chín là Sanh Đắc Bát Nhã hay Sanh Đắc Trí (Sinh Đắc Tuệ). Bẩm sinh trí tuệ, một trong bốn loại trí huệ. Thứ ba mươi là Tất Cánh Bát Nhã hay Tất cánh trí. Đây là loại trí huệ tối thượng. Thứ ba mươi mốt là Tha Tâm Bát Nhã hay Tha Tâm Trí. Trí thứ tám trong thập trí. Tên đủ là Trí Tha Tâm Thông hay là trí biết rõ tâm trạng của người khác. Đây cũng là thần thông thứ ba trong Lục Thông, và lời nguyện thứ tám trong bốn mươi tám lời nguyện của Phật A Di Đà; Ngài nguyện không thành Phật cho đến khi nào hết thấy chúng sanh đều có được Tha Tâm Trí này. Thứ ba mươi hai là Thánh Bát Nhã hay

Thánh Trí. Đây là loại Thánh Trí Phi Ngôn Ngữ. Chân lý tối hậu chỉ vào sự thể chứng cái trí tuệ tối thượng trong tâm thức sâu thẳm nhất, và không thuộc phạm vi của ngôn từ và cái trí phân biệt; sự phân biệt như thế không thể phát hiện được chân lý tối hậu. Tuy nhiên ngọn đèn ngôn từ là có lợi ích cho việc soi sáng con đường đưa đến chứng ngộ tối hậu. Đây là cái trí tuệ tối thượng hay trí huệ của bậc Thánh, nhờ đó người ta có thể nhìn vào những chỗ thâm sâu nhất của tâm thức để nắm lấy cái chân lý thâm mật bị che khuất mà cái trí tầm thường không thể thấy được. Trong đạo Phật, đây là Phật trí hay trí của các bậc Thánh, trí siêu việt và vượt ra ngoài mọi sự phân biệt. Thứ ba mươi ba là Thân Bát Nhã hay Thân Trí hay Tuệ Thân. Trí tuệ viên minh được coi như là pháp thân của Phật, đây là một trong mười thân Phật. Đây cũng là một trong ngũ phần pháp thân, là thân đã được thành tựu từ vô lậu trí tuệ. Thứ ba mươi bốn là Thể Bát Nhã hay Thể Trí. Trí huệ thể hội chân không. Còn gọi là Phân Biệt Trí, tức là cái trí chân chánh, sâu kín, ngầm hợp chân như, trí sở đắc theo sau căn bản trí. Đây là Chân Trí, Chánh Trí, Như Lý Trí, Vô Phân Biệt Trí, nghĩa là hiểu biết rõ chân lý mà không có sự phân biệt năng duyên hay sở duyên, đây là trí sanh ra nhất thiết chân lý và công đức, đối lại với “hậu đắc trí”. Thứ ba mươi lăm là Thiên Nhân Bát Nhã hay Thiên Nhân Trí hay Thiên Nhân Trí Chứng Thông. Thiên nhân trí hay trí biết sự sanh tử của chúng sanh tùy theo nghiệp của họ. Theo Câu Xá Luận, lục thông đều lấy trí làm thể, làm lực dụng chứng tri sự phân biệt và thông đạt vô ngại. Thiên nhân trí chứng thông là dựa vào trí tuệ được khởi lên bởi thiên nhân. Thứ ba mươi sáu là Thiên Nhĩ Bát Nhã hay Thiên Nhĩ Trí. Thần thông thứ nhì trong lục thông, có khả năng nghe và hiểu tiếng nói trong sắc giới. Một số các bậc A La Hán và các bậc khác đã đạt được tứ thiên có thể nghe được mọi thứ âm thanh và hiểu được tất cả những ngôn ngữ trong sắc giới do đạt được Thiên nhân trí thông. Thứ ba mươi bảy là Thực Bát Nhã hay Thực Trí. Sự hiểu biết hay thông đạt về thực tướng của chư pháp, đối lại với quyền trí là sự thông đạt về sự sai biệt của các quyền pháp. Thứ ba mươi tám là Tịch Chiếu Bát Nhã hay Tịch Chiếu Trí. Tịch Chiếu Huệ hay trí huệ ở ngôi vị Phật chiếu khắp chúng sanh (từ cái thể của trung đạo mà khởi lên cái dụng của trung đạo). Thứ ba mươi chín là Tuệ Giác Bát Nhã hay Tuệ Giác Trí. Một trong tám đặc tánh của giác ngộ trong Thiên. Ngộ là đặc tính trí năng ở những kinh nghiệm thần bí, và điều này cũng áp dụng cho kinh nghiệm của Thiên, được gọi là ngộ. Một tên khác của ‘ngộ’ là ‘Kiến Tánh,’ có vẻ như muốn nói rằng có sự ‘thấy’ hay ‘cảm thấy’ ở chứng ngộ. Khởi cần phải ghi nhận rằng cái thấy này khác hẳn với cái mà ta thường gọi là tri kiến hay nhận thức. Chúng ta được biết rằng Huệ Khả đã có nói về sự chứng ngộ của mình, được Tổ Bồ Đề Đạt Ma ấn khả như sau: “Theo sự chứng ngộ của tôi, nó không phải là một cái không hư toàn diện; nó là tri kiến thích ứng nhất; chỉ có điều là không thể diễn thành lời.” Về phương diện này, Thần Hội nói rõ hơn: “Đặc tính duy nhất của Tri là căn nguyên của mọi lẽ huyền diệu.” Không có đặc tính trí năng này, sự chứng ngộ mất hết cái gay gắt của nó, bởi vì đây quả thực là đạo lý của chính sự chứng ngộ. Nên biết rằng cái tri kiến được chứa đựng ở chứng ngộ vừa có quan hệ với cái phổ biến vừa liên quan đến khía cạnh cá biệt của hiện hữu. Khi một ngón tay đưa lên, từ cái nhìn của ngộ, cử chỉ này không phải chỉ là hành vi đưa lên mà thôi. Có thể gọi đó là tượng trưng, nhưng sự chứng ngộ không trở vào những gì ở bên ngoài chính cái đó, vì chính cái đó là cứu cánh. Chứng ngộ là tri kiến về một sự vật cá biệt, và đồng thời, về thực tại đằng sau sự vật đó, nếu có thể nói là đằng sau. Thứ bốn mươi là Tuyệt Đối Bát Nhã hay Tuyệt đối Trí. Kiến thức tuyệt đối là chân lý cao nhất hay chân như, chân lý tuyệt đối. Huyền ảo và thường nghiệm tương ứng với chân lý tương đối, còn tuyệt đối thì tương ứng với

chân lý cao nhất của Trung Luận tông. Đây là một trong hai loại trí cũng được nói đến trong Kinh Lăng Già. Quán sát trí là trí tuyệt đối, tương đương với Viên Thành Thực Trí. Chữ Phạn Pravicaya nghĩa là tìm tòi xuyên suốt hay khảo sát tường tận, và cái trí được định tính như thế thâm nhập vào bản chất căn bản của tất cả các sự vật, là cái vượt khỏi phân tích lý luận, và không thể được diễn tả bằng mệnh đề nào trong tứ cú. Thứ bốn mươi một là Văn Bát Nhã hay Văn trí (Văn Tuệ). Trí tuệ do nghe và trau dồi mà có, trí huệ mở ra do được nghe hiểu về chân lý trung đạo, một trong bốn loại trí huệ. Thứ bốn mươi hai là Vô Lậu Bát Nhã hay Vô Lậu Trí. Trí huệ thanh tịnh, không bị ô nhiễm vì vị kỷ (Vô lậu tuệ hay trí tuệ giác ngộ). Thứ bốn mươi ba là Vô Sư Bát Nhã hay Vô Sư Trí. Đây là trí huệ Phật, trí giác ngộ tự đạt, không thầy chỉ dạy. Thứ bốn mươi bốn là Xuất Thế Gian Bát Nhã hay Xuất thế gian trí hay Xuất Thế Gian Thượng Thượng Trí. Xuất thế gian thượng thượng trí là Như Lai trí thanh tịnh có được trong sự nhận biết về nhãn, tịch tịnh tuyệt vời, và nó tạo ra ý nghĩa tuyệt vời nhất vượt khỏi mọi hành động.

183. Prajna Knowledges

According to Buddhist traditions, there are three kinds of Prajna knowledges. 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. The wisdom of knowing things in their temporary and changing condition. The necessary wisdom for vowing to cross the shore of births and deaths. Besides, there are many other kinds of Prajna Wisdom. First, Jnana-paramita or the knowledge of perfection. This is the 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. The most significant event in this level and the paramount symbol of the Bodhisattva's highest accomplishment, is entrance into a meditative state of balanced concentration immersed in non-dualistic knowledge of emptiness. This event is represented by his initiation into the omniscience of a perfect Buddha, which is quintessential perfection. Knowledge perfection or Prajna paramita has an analysis quality which does not seem to figure as a specific characteristic of non-dualistic knowledge developed by the Bodhisattva at the stage of Jnana Paramita. So, whereas Jnana refers more to intellectual knowledge, Prajna paramita has more to do with intuition. The second kind of Prajna is the wisdom of Bodhi. According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch's Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: "All-Knowing Advisors, the wisdom of Bodhi and Prajna is originally possessed by worldly people themselves. It is only because their minds are confused that they are unable to enlighten themselves and must rely on a great Good Knowing Advisor who can lead them to see their Buddha-nature. You should know that the Buddha-nature of stupid and wise people is basically not different. It is only because confusion and enlightenment are different that some are stupid and some are wise. I will now explain for you the Maha Prajna Paramita Dharma in order that each of you may become wise. Pay careful attention and I will explain it to you." Good Knowing Advisors, worldly people recite 'Prajna' with their mouths all day long and yet do not recognize the Prajna of their self-nature. Just as talking about food will not make you full, so, too, if you speak of emptiness you will not see your own nature in ten

thousand ages. In the end, you will not have obtained any benefit. The third kind of Prajna is the Acintyajnana. This is the wisdom which goes beyond the ordinary understanding, or the knowledge that is beyond the ordinary understanding. The fourth kind of Prajna is the wisdom of Equality (Samata-jnana), or the wisdom of understanding the equality of all things, or the universal wisdom of Ratnaketu (Bảo Tướng Phật Trí), one of the four knowledges. The wisdom of rising above such distinction as I and Thou, thus being rid of the ego idea. Wisdom in regard to all things equally and universally. Depending on this wisdom, one arises the mind of great compassion. According to the Mind-Only Theory, once the mind of equality arises, the four defilements of self-love, self-view, pride and ignorance are extinguished. The fifth kind of Prajna is the Fundamental Knowledge, or fundamental, original, primal wisdom, source of all truth and virtue; knowledge of fundamental principles; intuitive knowledge or wisdom, in contrast with acquired wisdom. The sixth kind of Prajna is the Corrective Prajna or the Corrective wisdom (Samyagjnana). According to Zen Master D. T. Suzuki in *The Studies In The Lankavatara Sutra*, this is one of the five categories of forms. 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. The seventh kind of Prajna is the Wisdom of the extinction of suffering. The knowledge or wisdom, of the third axiom, nirodha or the extinction of suffering. The eighth kind of Prajna is the ratyaveksana-jnana. This is one of the five wisdoms mentioned in the Shingon texts. The wisdom derived from wisdom of profound insight (ý thức), or discrimination, for exposition and doubt-destruction; corresponds to water, and is associated with Amitabha and the west. According to the T'ien-T'ai and Shingon, Amita is superior over the five Wisdom Buddhas (Dhyani-Buddhas), even though he governs the Western Quarter, not the center. Of the five Wisdom Buddhas, Amitabha of the West may be identical with the central Mahavairocana, the Buddha of homo-cosmic identity. Amitabha's original vows, his attainment of Buddhahood of Infinite Light and Life, and his establishment of the Land of Bliss are all fully described in the Sukhavati text. The ninth kind of Prajna is the Wisdom of understanding of nirvana. The wisdom of understanding of nirvana. Buddha-wisdom which comprehends nirvana reality and its functioning. The tenth kind of Prajna is the wisdom of concentration. This wisdom is obtained from the mind of concentration, one of four kinds of wisdom. The eleventh kind of Prajna is the Knowledge of complete destruction (Kshayajnana). When the knowledge of complete destruction or kshayajnana is realized, there is never again the assertion of evil passions. The twelfth kind of Prajna is the wisdom of release. The escape by or into wisdom, i.e. of the arhat who overcomes the hindrances to wisdom or insight, but not the practical side of abstraction, better able to understand than to do. The thirteenth kind of Prajna is the Specific knowledge. Detailed or specific knowledge or wisdom succeeding upon or arising from fundamental knowledge (Căn bản trí). Knowledge succeeding upon fundamental knowledge. Differentiating knowledge can discriminate phenomena, as contrast with knowledge of the fundamental identity of all things (vô phân biệt trí). The fourteenth kind of Prajna is the Duhkhe-nvaya-jnanam. Wisdom releases from suffering in all worlds, one of the eight forms of understanding. The fifteenth

kind of Prajna is the wisdom of endurance. One of the eight forms of endurance arising out of contemplation of “duhkhe-nvaya-jnanam.” The wisdom of endurance is the cause, and Duhkhe-nvaya-jnanam is the fruit. The sixteenth kind of Prajna is the knowledge of the law of suffering (Dukkha-dharma-jnana) The knowledge of the law of suffering and the way of release, one of the eight forms of understanding. The seventeenth kind of Prajna is the wisdom of right views. Wisdom of right views Arise from dhyana meditation. The eighteenth kind of Prajna is the knowledge of extinction of contamination. With knowledge of extinction of contamination they actually realize the ultimate truth, while carrying out the deeds of enlightening beings without ceases. The nineteenth kind of Prajna is the knowledge which is of the same order, e.g. the four fundamental dogmas applicable on earth which are also extended to the higher realms of form and non-form. The twentieth kind of Prajna is the wisdom-eyes (Prajnacakshus or Jnanacakshus). The wisdom eye that sees all things as unreal. With the wisdom-eye, a Bodhisattva takes in at a glance all the wonders and inconceivabilities of the spiritual realm to its deepest abyss. The twenty-first kind of Prajna is the Pudgalanairatmyajnana. The knowledge or wisdom of a man without ego (anatman). The knowledge that there is no ego-soul. The twenty-second kind of Prajna is the wisdom of all wisdom. Buddha’s wisdom (bodhi, perfect enlightenment and purity). The twenty-third kind of Prajna is the knowledge of Buddhas. Enlightening Beings know that the knowledge of Buddhas is boundless and do not try to access it in limited terms (they know that everything written or said in all words has limitations and cannot comprehend the knowledge of Buddhas). The twenty-fourth kind of Prajna is the knowledge of non-self of the dharma (Dharmanairatmyajnana). Knowledge of non-substantiality of the Dharma. The knowledge or wisdom of the dharmanairatmya, or the power of cognisance whereby the truth of Dharmanairatmya is accepted. The twenty-fifth kind of Prajna is the knowledge on the unimpediment of the Dharma. Wisdom or power of explanation in unembarrassed accord with the Law, or Buddha-truth. The twenty-sixth kind of Prajna is the wisdom attained from investigating and thinking about the Buddha-truth. The wisdom attained from investigating and thinking about philosophy of the sutras and Abhidharmas; this includes the first four kinds of “only-consciousness.” The twenty-seventh kind of Prajna is the absolute knowledge (Pravicayabuddhi). The intellect that sees into the self-nature of existence which is beyond the fourfold proposition of discrimination. This is one of the two kinds of knowledge mentioned in the Lankavatara Sutra. Absolute knowledge corresponds to the Parinishpanna. Pravicaya means “to search through,” “to examine thoroughly,” and the Buddhi so qualified penetrates into the fundamental nature of all things, which is above logical analysis and cannot be described with any of the four propositions. The twenty-eighth kind of Prajna is the wisdom obtained from contemplation. The wisdom which penetrates to ultimate reality. The twenty-ninth kind of Prajna is the wisdom received by birth. Wisdom received by birth or nature, one of four kinds of wisdom. The thirtieth kind of Prajna is the final wisdom, or the knowledge of the ultimate (ultimate wisdom). The thirty-first kind of Prajna is the Paracittaprajna. The eighth of the ten kinds of wisdom. Intuitive knowledge or understanding the minds of others (all other beings). This is also the third of the six transcendental powers, or the eighth of the Amitabha’s forty-eight vows that men and devas in his paradise should all have the joy of this power. The thirty-second kind of Prajna is the Sage-like or saint-like knowledge (Aryajnana), or holy wisdom, supreme knowledge, wisdom of Buddha. This is the

holy wisdom which does not belong to the realm of word. The ultimate truth points to the realization of supreme wisdom in the inmost consciousness, and does not belong to the realm of words and discriminative intellect; thus discrimination fails to reveal the ultimate truth. However, the lamp of words is useful to illuminate the passage to final enlightenment. This is the supreme wisdom, or the wisdom of a saint, whereby one is enabled to look into the deepest recesses of consciousness in order to grasp the inmost truth hidden away from the sight of ordinary understanding. In Buddhism, this is the wisdom of the Buddha, or the saints or the sages; the wisdom which is above all particularization, i.e. the wisdom of transcendental truth. The thirty-third kind of Prajna is the wisdom body (Prajnakaya). Wisdom-body, the Tathagata, one of the ten bodies of a Thus Come One. This is also one of the five divisions of the Dharmakaya, which is the embodiment of inherent wisdom. The thirty-fourth kind of Prajna is the Fundamental wisdom. Original or primal wisdom which penetrates all reality. Also called Detailed or specific knowledge or wisdom succeeding upon or arising from fundamental knowledge (Căn bản trí). This is the fundamental, original, or primal wisdom, source of all truth and virtue; knowledge of fundamental principles; intuitive knowledge or wisdom, in contrast with acquired wisdom. The thirty-fifth kind of Prajna is the wisdom obtained by the deva eye. Knowledge of other beings' passing away and arising. Knowledge of others' deaths and rebirths according to their deeds. According to the Kosasastra, the wisdom or knowledge that can see things as they really are is the complete universal knowledge and assurance of the deva eye. The thirty-sixth kind of Prajna is the wisdom obtained by the divine ear. The second of the six abhijnas (lục thông) by which devas in the form-world. Certain arhats through the fourth dhyana, and others can hear all sounds and understand all languages in the realms of form, with resulting wisdom. The thirty-seventh kind of Prajna is the wisdom of reality. The knowledge of reality, in contrast with knowledge of the relative. The thirty-eighth kind of Prajna is the wisdom associated with Buddha-fruit. The wisdom (associated with Buddha-fruit) of making nirvana illuminate all beings. The thirty-ninth kind of Prajna is the intuitive insight. One of the eight chief characteristics of 'satori.' Enlightenment is 'to see the essence or nature,' which apparently proves that there is 'seeing' or 'perceiving' in satori. That this seeing is of quite a different quality from what is ordinarily designated as knowledge need not be specifically noticed. Hui-K'o is reported to have made this statement concerning his satori which was confirmed by Bodhidharma himself: "As to my satori, it is not a total annihilation; it is knowledge of the most adequate kind; only it cannot be expressed in words." In this respect, Shen-Hui was more explicit, for he says that "The one character of knowledge is the source of all mysteries." Without this noetic quality satori will lose all its pungency, for it is really the reason of satori itself. It is noteworthy that the knowledge contained in satori is concerned with something universal and at the same time with the individual aspect of existence. When a finger is lifted, the lifting means, from the viewpoint of satori, far more than the act of lifting. Some may call it symbolic, but satori does not point to anything beyond itself, being final as it is. Satori is the knowledge of an individual object and also that of Reality which is, if we may say so, at the back of it. The fortieth kind of Prajna is the absolute knowledge (Parinispanna). The absolute knowledge is the highest truth or tathata, the absolute. The illusory knowledge and empirical knowledge correspond to relative truth (samvrti-satya), and the absolute knowledge to the highest truth (paramartha-satya) of the Madhyamika system.

This is one of the two kinds of knowledge also mentioned in the Lankavatara Sutra. Absolute knowledge corresponds to the Parinishpanna. Pravicya means “to search through,” “to examine thoroughly,” and the Buddhi so qualified penetrates into the fundamental nature of all things, which is above logical analysis and cannot be described with any of the four propositions. The forty-first kind of Prajna is the wisdom by hearing. Wisdom by hearing or being taught, wisdom of hearing and apprehending the truth of the middle way, one of four kinds of wisdom. The forty-second kind of Prajna is the Jnanam-anasrava. Passionless or pure wisdom (knowledge or enlightenment), which is free from the taint of egotism. The forty-third kind of Prajna is the wisdom attained without a teacher. Self-attained enlightenment, or wisdom attained through self-attained enlightenment or Buddha’s wisdom. The forty-fourth kind of Prajna is the super-worldly knowledge or the supreme supra-worldly knowledge (Jnanam-lokottaram). Supreme supra-worldly knowledge is the Tathagata-knowledge which is obtained in the Kshanti, tranquil and most excellent, and it gives birth to the most excellent meaning which transcends all doings.

184. Tứ Niệm Trú

Theo Thiền Sư Thích Nhất Hạnh trong phần giải Kinh Bát Đại Nhân Giác, thì đoạn kinh nói về điều giác ngộ thứ nhất là đoạn kinh thuyết minh về phép “Tứ Niệm Trú.” Tứ niệm trú là bốn phép thiền quán căn bản của đạo Phật, là sự nhớ nghĩ thường trực về bốn đặc tính của thực hữu: vô thường, khổ không, vô ngã và bất tịnh. Nếu chúng ta biết quán sâu vào những thứ này một cách cần mẫn thì có thể dần dần thoát ly được thế giới sinh tử. Niệm trú thứ nhất là “Vô Thường” hay bản chất vô thường của vạn hữu. Mọi vật trên thế gian này biến đổi trong từng giây từng phút, đó gọi là sát na vô thường. Mọi vật trên thế gian, kể cả nhân mạng, núi sông và chế độ chính trị, vân vân, đều phải trải qua những giai đoạn sinh, trụ, dị, diệt. Sự tiêu diệt này được gọi là “Nhất kỳ vô thường.” Phải quán sát để thường xuyên nhìn thấy tính cách vô thường của mọi sự vật, từ đó tránh khỏi cái ảo tưởng về sự miên viễn của sự vật và không bị sự vật lôi kéo ràng buộc.

Niệm trú thứ nhì là “Khổ Không”. Người Ấn Độ xưa có quan niệm về tứ đại, cho rằng bản chất của sự vật là đất hay yếu tố rắn chắc, nước hay yếu tố lưu nhuận, lửa hay yếu tố nhiệt lượng, và gió hay yếu tố năng lực, gọi chung là tứ đại. Bậc giác ngộ thấy rằng vì sự vật là do tứ đại kết hợp, cho nên khi có sự điều hòa của tứ đại thì có sự an lạc, còn khi thiếu sự điều hòa ấy thì có sự thống khổ. Vạn vật vì do tứ đại kết hợp, không phải là những cá thể tồn tại vĩnh cửu, cho nên vạn vật có tính cách hư huyền, trống rỗng. Vạn vật vì vô thường, nên khi bị ràng buộc vào vạn vật, người ta cũng bị sự vô thường làm cho đau khổ. Vạn vật vì trống rỗng cho nên khi bị ràng buộc vào vạn vật, người ta cũng bị sự trống rỗng làm cho đau khổ. Nhận thức được sự có mặt của khổ đau là khởi điểm của sự tu đạo. Đó là chân lý thứ nhất của Tứ Diệu Đế. Mất ý thức về sự có mặt của khổ đau, không quán niệm về tính cách khổ đau của vạn hữu thì dễ bị lôi kéo theo vật dục, làm tiêu mòn cuộc đời mình trong sự đuổi theo vật dục. Thấy được khổ đau mới có cơ hội tìm ra nguyên nhân của khổ đau để mà đối trị.

Niệm trú thứ ba là “Vô Ngã”. Tính cách vô ngã của tự thân. Đạo Phật dạy rằng con người được năm yếu tố kết hợp nên, gọi là ngũ uẩn: vật chất, cảm giác, tư tưởng, hành

nghiệp và nhận thức. Nếu vật chất là do tứ đại cấu thành, trống rỗng, không có thực chất thì con người, do ngũ uẩn kết hợp, cũng không có tự ngã vĩnh cửu, hay một chủ thể bất biến. Con người thay đổi từng giây từng phút, cũng trải qua sát na vô thường và nhất kỳ vô thường. Nhờ nhìn sâu vào ngũ uẩn cho nên thấy “Ngũ uẩn vô ngã, sinh diệt biến đổi, hư ngụy không chủ” và đánh tan được ảo giác cho rằng thân này là một bản ngã vĩnh cửu. Vô Ngã Quán là một đề tài thiền quán quan trọng vào bậc nhất của đạo Phật. Nhờ Vô Ngã Quán mà hành giả tháo tung được biên giới giữa ngã và phi ngã, thấy được hòa điệu đại đồng của vũ trụ, thấy ta trong người và người trong ta, thấy quá khứ và vị lai trong hiện tại, và siêu việt được sinh tử.

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

184. Four Basic Subjects of Buddhist Meditation

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

The second subject is “Suffering” from the impermanent nature of things. The ancient people of India said that all things are composed of four elements: earth, water, fire, and air. Acknowledging this, Buddhas and Bodhisattvas understand that when there is a harmonious relationship among the four elements, there is peace. When the four elements are not in harmony, there is suffering. Because all things are created by a combination of these elements, nothing can exist independently or permanently. All things are impermanent. Consequently, when we are caught up in the things of the world, we suffer from their impermanent nature. And since all things are empty, when we are caught up by things, we also suffer from their emptiness. Awareness of the existence of suffering leads us to begin to practice the way of realization. This is the first of the Four Noble Truths. When we lose awareness of and do not meditate on the existence of suffering in all things, we can easily be

pushed around by passions and desires for worldly things, increasingly destroying our lives in the pursuit of these desires. Only by being aware of suffering can we find its cause, confront it directly, and eliminate it.

The third subject is “Selflessness”. The nature of our bodies. Buddhism teaches that human beings’ bodies are composed of five aggregates, called skandhas in Sanskrit. If the form created by the four elements is empty and without self, then human beings’ bodies, created by the unification of the five skandhas, must also be empty and without self. Human beings’ bodies are involved in a transformation process from second to second, minute to minute, continually experiencing impermanence in each moment. By looking very deeply into the five skandhas, we can experience the selfless nature of our bodies, our passage through birth and death, and emptiness, thereby destroying the illusion that our bodies are permanent. In Buddhism, no-self is the most important subject for meditation. By meditating no-self, we can break through the barrier between self and other. When we no longer are separate from the universe, a completely harmonious existence with the universe is created. We see that all other human beings exist in us and that we exist in all other human beings. We see that the past and the future are contained in the present moment, and we can penetrate and be completely liberated from the cycle of birth and death.

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

185. Mười Đề Mục Suy Niệm Trong Thiền Tập

Theo các truyền thống Thiền Phật giáo nguyên thủy, có mười đề mục suy niệm. Thứ nhất là Niệm Phật, có nghĩa là suy niệm về Đức Phật. Thứ nhì là Niệm Pháp, có nghĩa là suy niệm về giáo pháp. Thứ ba là Niệm Tăng, có nghĩa là suy niệm về Tăng. Thứ tư là Niệm Giới, có nghĩa là suy niệm về giới luật. Tỉnh thức về việc tu hành trì giữ giới luật. Thứ năm là Niệm Thí, có nghĩa là suy niệm về tâm bố thí. Tỉnh thức về việc tu hành hạnh bố thí. Thứ sáu là Niệm Thiên, có nghĩa là suy niệm về chư Thiên. Thực tập bằng cách suy niệm như vậy: “Chư Thiên được sanh ra trong những trạng thái siêu việt vì họ có những phẩm hạnh tín, giới, bố thí, và trí huệ. Ta cũng có những phẩm hạnh ấy.” Đề mục hành thiền này là đề mục tu thiền tỉnh thức về những phẩm hạnh đặc biệt với sự chứng kiến của chư Thiên. Thứ bảy là Niệm Lạc, có nghĩa là suy niệm về trạng thái thanh bình an lạc. Quán chiếu về sự an lạc của Niết Bàn. Thứ tám là Niệm Tử, có nghĩa là suy niệm về sự chết. Quán tưởng về cái chết là

chắc chắn, cái chết đến bất ngờ, và khi chết người ta phải bỏ hết mọi thứ. Thứ chín là Niệm Thân, có nghĩa là suy niệm hay tỉnh thức về thân. Quán tưởng về 32 phần của thân thể như tóc, lông, móng, răng, da, xương, tủy, vân vân. Thứ mười là Niệm Tức, có nghĩa là suy niệm về hơi thở. Tỉnh thức về cảm giác xúc chạm của những vùng phụ cận hai lỗ mũi hay môi trên khi không khí ập đến lúc ta thở vào thở ra.

185. Ten Recollections in Meditation

According to original Buddhist traditions, there are ten recollections. First, Buddhānussati which means the recollection of the Buddha. Second, Dhammānussati which means the recollection of the Dharma. Third, Saṅghānussati which means the recollection of the Saṅgha. Fourth, Sīlānussati which means the recollection of Morality. The practice of mindfully recollecting the special qualities of virtuous conduct. Fifth, Cāgānussati which means the recollection of generosity. Which involves mindful reflection on the special qualities of generosity. Sixth, Devānussati which means the recollection of the devas. The recollection of the devas, practised by mindfully considering: “The deities are born in such exalted states on account of their faith, morality, learning, generosity, and wisdom. I too possess these same qualities.” This meditation subject is a term for mindfulness with the special qualities of one’s own faith, etc., as its objects and with the devas standing as witnesses. Seventh, Upasānānussati which means the recollection of peace. The contemplation on the peaceful attributes of Nibbāna. Eighth, Marānānussati which means the recollection of death. The contemplation on the fact that one’s own death is absolutely certain, that the arrival of death is utterly uncertain, and that when death comes one must relinquish everything. Ninth, Kayagatasati which means the recollection of the body. The contemplation of the thirty-two repulsive parts of the body, hair of the head, hairs of the body, nails, teeth, skin, flesh, sinews, bones, marrow, etc.. Tenth, Anāpānāsatī which means the mindfulness of breathing. The attentiveness to the touch sensation of in-breath and out-breath in the vicinity of the nostrils or upper lip, whether the air is felt striking as one breathes in and out.

186. Niềm Vui Trong Giáo Pháp

Niềm vui tôn giáo hay pháp hỷ hay sự vui mừng khi nghe được pháp, tự mình tư duy về pháp. Vui mừng khi nghe hay nắm được vị pháp, khi thờ kính Phật tổ, khi tạo lập công đức, cúng dường hay tụng niệm (dùng mùi vị của pháp để làm cho tâm thần vui thú). Theo Kinh Duy Ma Cát, Phẩm Bồ Tát, Ma Vương giả làm Trời Đế Thích, đem hiến một muôn hai ngàn thiên nữ cho Bồ Tát Trì Thế. Ma vương nói với Trì Thế: “Thưa Chánh sĩ! Xin ngài nhận một muôn hai ngàn Thiên nữ này để dùng hầu hạ quét tước.” Trì Thế nói rằng: “Này Kiều Thi Ca! Ông đừng cho vật phi pháp này, tôi là kẻ Sa Môn Thích tử, việc ấy không phải việc của tôi.” Nói chưa dứt lời, bỗng ông Duy Ma Cát đến nói với Trì Thế: “Đây chẳng phải là Đế Thích, mà là Ma đến khuấy nhiễu ông đấy!” Ông lại bảo ma rằng: “Các vị Thiên nữ này nên đem cho ta, như ta đây mới nên thọ.” Ma sợ hãi nghĩ rằng: “Có lẽ ông Duy Ma Cát đến khuấy rối ta chăng?” Ma muốn ẩn hình mà không thể ẩn, rần hết thần lực, cũng không đi được. Liền nghe giữa hư không có tiếng rằng: “Này Ba Tuần! Hãy đem Thiên nữ cho ông Duy Ma Cát thì mới đi được. Ma vì sợ hãi, nên miễn cưỡng cho. Khi ấy ông Duy Ma Cát bảo

các Thiên nữ rằng: “Ma đã đem các người cho ta rồi, nay các người đều phải phát tâm Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác. Rồi ông theo căn cơ của Thiên nữ mà nói Pháp để cho phát ý đạo, và bảo rằng các người đã phát ý đạo, có Pháp vui để tự vui chớ nên vui theo ngũ dục nữa.” Thiên nữ hỏi: “Thế nào là Pháp vui?” Ông đáp: “Vui thường tin Phật; vui muốn nghe pháp; vui cúng dường Tăng; vui liả ngũ dục; vui quán ngũ ấm như oán tặc; vui quán thân tứ đại như rắn độc; vui quán nội nhập (sáu căn) như không; vui gìn giữ đạo ý; vui lợi ích chúng sanh; vui cung kính cúng dường bậc sư trưởng; vui nhẫn nhục nhu hòa; vui siêng nhóm căn lành; vui thiền định chẳng loạn; vui rời cấu nhiễm đặng trí tuệ sáng suốt; vui mở rộng tâm Bồ Đề; vui hàng phục các ma; vui đoạn phiền não; vui thanh tịnh cõi nước Phật; vui thành tựu các tướng tốt mà tu các công đức; vui trang nghiêm đạo tràng; vui nghe pháp thâm diệu mà không sợ; vui ba môn giải thoát mà không vui phi thời; vui gần bạn đồng học; vui ở chung với người không phải đồng học mà lòng thương không chướng ngại; vui giúp đỡ ác tri thức; vui gần thiện tri thức; vui tâm hoan hỷ thanh tịnh; vui tu vô lượng Pháp đạo phẩm. Đó là Pháp vui của Bồ Tát.”

186. Dharma-Joy

Dharma-joy is joy from hearing and meditating on the Law, or the joy of hearing or tasting dharma, worshipping Buddha, laying up merit, making offerings, repeating sutras. According to the Vimalakirti Sutra, Chapter Bodhisattvas, a demon pretended to be Indra, offered twelve thousand goddesses (devakanya) to the Bodhisattva Ruler of the World. The demon said to the Ruler of the World Bodhisattva: “Bodhisattva, please take these twelve thousand goddesses who will serve you.” The Ruler of the World Bodhisattva replied: “Sakra, please do not make to a monk this unclean offering which does not suit me” Even before the Ruler of the World Bodhisattva had finished speaking, Vimalakirti came and said: “He is not Sakra; he is a demon who comes to disturb you.” He then said to the demon: ‘You can give me these girls and I will keep them’. The demon was frightened, and being afraid that Vimalakirti might give him trouble, he tried to make himself invisible but failed, and in spite of his use of supernatural powers he could not go away. Suddenly a voice was heard in the air, saying: ‘Demon, give him the girls and then you can go.’ Being scared, he gave the girls’. At that time, Vimalakirti said to them: “The demon has given you to me. You can now develop a mind set on the quest of supreme enlightenment.” Vimalakirti then expounded the Dharma to them urging them to seek the truth. He declared: “You have now set your minds on the quest for the truth and can experience joy in the Dharma instead of in the five worldly pleasures (arising from the objects of the five senses)”. The goddesses asked him: ‘What is this joy in the Dharma?’ He replied: “Joy in having faith in the Buddha, joy in listening to the Dharma, joy in making offerings to the Sangha, and joy in forsaking the five worldly pleasures; joy in finding out that the five aggregates are like deadly enemies, that the four elements (that make the body) are like poisonous snakes, and that the sense organs and their objects are empty like space; joy in following and upholding the truth; joy in being beneficial to living beings; joy in revering and making offerings to your masters; joy in spreading the practice of charity (dana); joy in firmly keeping the rules of discipline (sila); joy in forbearance (ksanti); joy in unflinching zeal (virya) to sow all excellent roots; joy in unperturbed serenity (dhyana); joy in wiping out all defilement that screens clear wisdom (prajna); joy in expanding the

enlightened (bodhi) mind; joy in overcoming all demons; joy in eradicating all troubles (klesa); joy in purifying the Buddha land; joy in winning merits from excellent physical marks; joy in embellishing the bodhimandala (the holy site); joy in fearlessness to hear (and understand) the profound Dharma; joy in the three perfect doors to nirvana (i.e. voidness, formlessness and inactivity) as contrasted with their incomplete counterparts (which still cling to the notion of objective realization); joy of being with those studying the same Dharma and joy in the freedom from hindrance when amongst those who do not study it; joy to guide and convert evil men and to be with men of good counsel; joy in the state of purity and cleanness; joy in the practice of countless conditions contributory to enlightenment. All this is the Bodhisattva joy in the Dharma”.

187. Thượng Pháp Ứng Xả

Theo Kinh Kim Cang, Đức Phật dạy: “Thượng Pháp Ứng Xả, Hà Huống Phi Pháp.” Chúng sanh không nên chấp vào tướng ta, tướng người, tướng chúng sinh, tướng thọ giả, tướng vô pháp, và cũng không chấp vào tướng không phải là phi pháp. Tại vì sao? Nếu tâm còn chấp vào tướng, tức là chấp có ta, có người, có chúng sinh, có thọ giả. Nếu cố chấp vào pháp tướng, cũng tức là chấp có ta, chấp có người, chấp có chúng sinh, và chấp có thọ giả. Bởi vậy không nên chấp là pháp, không nên chấp là phi pháp. Vì lẽ đó, cho nên Như Lai thường nói: “Tỳ Kheo các ông nên hiểu rằng ‘Pháp của ta nói ra, cũng ví như cái bè khi sang qua sông, thế nên Thượng Pháp ứng xả, hà huống phi pháp!’ (chính pháp có khi còn nên bỏ, huống là phi pháp.)”

187. One Should Not Grasp Even Noble Doctrines

According to the Diamond Sutra, the Buddha taught: “Do not attach to the concept of even noble doctrines or no-doctrine.” Sentient beings should not attach to the concept of self, others, affiliations and incessantness, not to the concept of doctrines, nor no doctrines. Why? One who grasps a concept is attached to the self, others, affiliations and incessantness. One who grasps doctrine is attached to the self, others, affiliations and incessantness. One who grasps no-doctrines is attached to the self, others, affiliations and incessantness. Therefore, do not attach to the concept of doctrines or no-doctrine. Thus, the Tathagata always says: “You, Bhikshus, should be aware that my teaching is a raft. It can be cast aside. How much more should you cast aside non-Buddhist teachings?”

188. Năm Triền Cái Trong Thiền Tập

Tâm mê mờ không phải chỉ bắt nguồn từ lòng hoài nghi mà còn sinh ra từ 5 mối phiền trước khác. Khi 5 mối phiền trước này hiện diện thì tâm của chúng phải trải qua trạng thái sân hận hận, phiền muộn và phản kháng. Nhưng theo Thiền sư Sayadaw U Pandita trong quyển “Ngay Trong Kiếp Này,” chúng ta có thể vượt qua 5 mối phiền trước này. Thiền Minh Sát sẽ tự động quét sạch chúng và làm cho tâm chúng ta trở nên trong sáng. Nếu những phiền trước này có xâm nhập vào việc hành thiền của chúng ta, thì việc đầu tiên là chúng ta phải nhận diện chúng để phục hồi lại trạng thái tâm uyển chuyển và rộng lớn của mình.

Theo Kinh Phúng Tụng trong trường Bộ Kinh, có năm triền cái, chúng làm chướng ngại và che dấu thực tại khỏi tâm thức.

Thứ nhất là Tham Dục Triền Cái. Tham dục là sự ham muốn duyên theo nhục dục ngũ trần như chạy theo sắc, thanh, hương, vị, xúc. Chúng là những trói buộc chúng sanh vào vòng luân hồi sanh tử. Những tư tưởng tham dục chắc chắn làm chậm trễ sự phát triển tinh thần. Nó làm tâm chao động và trở ngại công trình lắng tâm an trụ. Sở dĩ có tham dục phát sanh là vì chúng ta không chịu thu thúc lục căn. Vì không cần mật canh phòng sáu cửa nên những tư tưởng tham ái có thể xâm nhập vào làm ô nhiễm tâm thức. Do vậy người tu theo Phật cần phải cẩn trọng thu nhiếp lục căn, không để dục vọng hờ hững để cho chướng ngại tham ái ngăn chặn làm bít mất con đường giải thoát của mình. Tham dục là mối phiền trước đầu tiên trói buộc chúng sanh vào ngũ dục. Vì chỉ thích những đối tượng tốt đẹp nên hành giả không hài lòng với những gì đang thực sự diễn ra trong giây phút hiện tại. Đối tượng chính trong thiền tập của hành giả là sự chuyển động của bụng không đủ sức hấp dẫn và thích thú so với những đối tượng tưởng tượng của hành giả. Nếu sự không hài lòng này xảy ra, sự phát triển thiền tập của hành giả sẽ bị ngấm phá.

Thứ nhì là Sân hận Triền Cái. Điều ưa thích dẫn dắt chúng sanh đến chỗ luyến ái, trong khi điều trái với sở thích đưa đến sự ghét bỏ. Đây là hai ngọn lửa lớn đã thiêu đốt cả thế gian. Đây cũng chính là nguyên nhân phát sanh mọi khổ đau phiền não cho chúng sanh. Cũng như tham dục, sự chú tâm sai lầm, kém khôn ngoan, không sáng suốt, dẫn đến sân hận. Nếu không kiểm soát kịp thời, những tư tưởng bất thiện này sẽ thấm nhuần tâm và che lấp mất trí tuệ. Nó có thể làm méo mó toàn thể tâm thức và các tâm sở, cũng như gây trở ngại cho ánh sáng chân lý, đóng mất cửa giải thoát. Tham dục và sân hận đặt nền tảng trên vô minh, chẳng những làm chậm trễ sự phát triển của tâm trí, mà còn đốt cháy cả rừng công đức mà ta đã tích tập từ bao đời kiếp.

Thứ ba là Hôn Trầm Thụy Miên triền Cái. Hôn trầm thụy miên hay hôn trầm đã dưng, một trạng thái tâm uể oải, không buồn hoạt động. Đây không phải là trạng thái uể oải vật chất của cơ thể (vì cho dù là bậc A La Hán, đôi khi vẫn cảm thấy thân thể mệt mỏi). Trạng thái này làm cho hành giả tu thiền mất lòng nhiệt thành, kém quyết tâm, rồi tinh thần trở nên ương yếu và lười biếng. Sự hôn trầm làm cho tâm thần càng thêm đã dưng và cuối cùng đưa đến trạng thái tâm chai đá hững hờ.

Thứ tư là Trạo Cử Hối Quá Triền Cái. Phóng dật hay lo âu là trạng thái tâm liên hệ đến những tâm thức bất thiện. Còn gọi là phóng dật lo âu, một chướng ngại làm chậm trễ bước tiến tinh thần. Khi tâm phóng dật thì như bầy ong vỡ ổ, cứ vo vo bay quanh quần không ngừng, khó lòng an trụ được. Tình trạng chao động này là một trở ngại trên đường đi đến định tĩnh. Khi hành giả mãi lo âu suy nghĩ hết chuyện này đến chuyện khác, hết việc nọ đến việc kia, những việc làm xong, cũng như những việc chưa xong, luôn lo âu về những may rủi của đời sống, thì chắc chắn người ấy sẽ chẳng bao giờ có an lạc.

Thứ năm là Nghi Triền Cái. Hoài nghi hay không quyết định là suy nghĩ làm trống rỗng trí tuệ. Còn gọi là hoài nghi, không tin tưởng về sự chứng đắc thiền định, không quyết định được điều mình đang làm. Ngày nào mình còn tâm trạng hoài nghi, ngày đó tinh thần còn bị lung lạc như người ngồi trên hàng rào, không thể nào trau dồi tâm trí được.

Những phương thức nhằm khắc phục năm triền cái này. Thứ nhất là sáu điều kiện có khuynh hướng tận diệt tham dục: nhận thức về mối nguy hại của đối tượng, kiên trì quán tưởng về những mối nguy hại ấy, thu thúc lục căn, ăn uống điều độ, tạo tình bằng hữu tốt, và

luận đàm hữu ích. Thứ nhì là sáu điều kiện có khuynh hướng tận diệt sự oán ghét: nhận biết đối tượng với thiện ý, kiên trì quán tưởng về tâm từ bi, suy niệm rằng nghiệp là do chính ta tạo nên, sống tu theo quan niệm như vậy, tạo tình bằng hữu tốt, và luận đàm hữu ích. Thứ ba là sáu điều kiện có khuynh hướng tận diệt hôn trầm: suy nghĩ về đối tượng của thói quen ẩm thực vô độ, thay đổi tư thế (oai nghi), quán tưởng đối tượng ánh sáng, sống nơi trống trải, tạo tình bằng hữu tốt, và luận đàm hữu ích. Thứ tư là sáu điều kiện có khuynh hướng tận diệt phóng dật hay lo âu: thông suốt pháp học, nghiên cứu học hỏi và thảo luận, thấu triệt tinh thần của giới luật, thân cận với những vị cao Tăng đạo cao đức trọng, tạo tình bằng hữu tốt, và luận đàm hữu ích. Thứ năm là sáu điều kiện có khuynh hướng tận diệt hoài nghi: thông suốt giáo pháp và giới luật, nghiên cứu tìm học và thảo luận, thấu triệt tinh thần của giới luật, niềm tin hoàn toàn vững chắc, tạo tình bằng hữu tốt, và luận đàm hữu ích.

Theo Hòa Thượng Piyadassi trong quyển “Con Đường Cổ Xưa,” để khắc phục năm triền cái, hành giả nên dùng năm thiền chi trong tu tập, vì chính năm thiền chi này sẽ nâng các cấp thanh tịnh tâm của hành giả từ thấp lên cao. Tâm kết hợp với chúng trở thành tâm thiền, các thiền chi này theo thứ tự từng chi một sẽ chế ngự các triền cái ngăn cản con đường thiền định của hành giả, chẳng hạn tham dục được chế ngự bởi định hay nhất tâm, sân hận được chế ngự bởi hỷ, hôn trầm và thụy miên bởi tâm, trạo cử và hối quá bởi lạc, và hoài nghi bởi tứ. Ngoài ra, còn có những phương thức khác nhằm chế ngự năm triền cái này. Thứ nhất, Phật tử nên luôn tu tập chánh tính tấn để chế ngự năm triền cái này. Ngăn ngừa những tư tưởng bất thiện chưa phát sanh, không cho nó phát sanh; loại trừ những tư tưởng bất thiện đã phát sanh; khai triển những tư tưởng thiện chưa phát sanh; và củng cố và bảo trì những tư tưởng thiện đã phát sanh. Thứ nhì, theo Tỳ Kheo Piyadassi Mahathera trong Phật Giáo Nhìn Toàn Diện, để điều phục năm triền cái, hành giả cũng cần phải trau dồi và phát triển năm yếu tố tâm lý gọi là chi thiền. Chính năm chi thiền này sẽ nâng các cấp thanh tịnh tâm của hành giả từ thấp lên cao. Tâm kết hợp với chúng trở thành tâm thiền. Các thiền chi này theo thứ tự từng chi một, chế ngự các triền cái ngăn cản con đường thiền định của hành giả. Tâm được dùng để chế ngự hôn trầm đã dưng; sát được dùng để chế ngự hoài nghi; phỉ hay hỷ lạc được dùng để chế ngự sân hận; an lạc được dùng để chế ngự phóng dật và lo âu; và trụ được dùng để chế ngự tham dục.

188. Five Hindrances in Meditation

A deluded mind arises not only from doubt, but also from mental fetters. When these mental fetters are present, the mind suffers from hard and prickling states of aversion, frustration and resistance. But according to Zen master Sayadaw U Pandita in “In This very Life,” these five fetters can be overcome. Vipassana meditation clears them automatically from the mind. If they do manage to intrude upon one’s practice, identifying them is the first step toward recovering a broad and flexible mental state. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five hindrances which, in the sense of obstructing and hindering and concealing reality from consciousness.

The first hindrance is the Kamacchanda or lust. Sensual desire is lust for sense objects, or sensual thoughts definitely retarded mental development such as form, sound, odour, taste and contact. They are regarded as fetters that binds sentient beings to the Samsara. The hindrance of sensuality (sensual desire). Sensual desire is lust for sense objects. Sensual

thoughts definitely retarded mental development. They disturb the mind and hinder concentration. Sensuality is due to non-restraint of the six senses, which when unguarded give rise to thoughts of lust so that the mind-flux is defiled. Hence the need for any Buddhist is to be on his guard against this hindrance which closes the door to deliverance. Lust is the first mental fetter that chains sentient beings to the various objects of the senses. Desiring only pleasant objects, one will be dissatisfied with what is really occurring in the present moment. The primary object, the rising and falling of the abdomen, may seem inadequate and uninteresting in comparison with one's fantasies. If this dissatisfaction occurs, one's meditative development will be undermined.

The second hindrance is the Vyapada, or the hindrance of ill-will. A desirable object leads beings to attachment, whereas an undesirable one leads to aversion. These are two great fires that burn the whole world. They also produce all kinds of sufferings for sentient beings. As in the case of sense-desire, it is unwise and unsystematic attention that brings about ill-will. When not under control, ill-will propagates itself, saps the mind and clouds the vision. It distorts the entire mind and thus hinders awakening to ignorance, not only hamper mental growth, but also destroy the whole forest of merits which we had accumulated in so many lives.

The third hindrance is the Thina-middha, or stiffness and torpor. The hindrance of sloth and torpor. This is a morbid state of mind and mental properties. It is not the state of sluggishness of the body (for even the arhats, who are free from this ill, also experience bodily fatigue). This sloth and torpor lessens the yogi's enthusiasm and earnestness for meditation so that the meditator becomes mentally sick and lazy. Laxity leads to greater slackness until finally there arises a state of callous indifference.

The fourth hindrance is the Uddhacca-kukkucca, or the restlessness and worry (agitation and worry). Mental restlessness or excitement or worry is a mental state of the mind which is associated with all types of immoral consciousness. The hindrance of worry and flurry, also called restlessness and remorse. This is another disadvantage that makes progress more difficult. When the mind becomes restless like flustered bees in a shaken hive, it cannot concentrate. This mental agitation prevents calmness and blocks the upward path. Worry is just as harmful. When a man worries over one thing and another, over things done or left undone, and over misfortunes, he can never have peace of mind. All this bother and worry, this fidgeting and unsteadiness of mind, prevent concentration.

The fifth hindrance is the Vicikiccha, or the hindrance of sceptical doubt or uncertainty. Doubt or indecision which is devoid of the remedy of wisdom. The hindrance of doubt is the inability to decide anything definitely. It includes doubt with regard to the possibility of attaining the jhana, and uncertain on what we are doing. Unless we shed our doubts, we will continue to suffer from it. As long as we continue to take skeptical view of things, sitting on the fence, this will most detrimental to mental development.

Methods of overcoming of these five hindrances. The first method of six conditions tend to the eradication of sense-desires: perceiving the loathsome of the object, constant meditation on loathsome, sense-restraint, moderation in food, good friendship, and profitable talk. The second method of six conditions tend to eradication of ill-will: perceiving the object with thoughts of goodwill, constant meditation on loving-kindness, thinking that karma is one's own, adherence to that view, good friendship, and profitable talk. The third method of

six conditions tend to eradicate of sloth and torpor: reflection on the object of moderation in food, changing of bodily postures, contemplation of the object of light, living in the open, good friendship, and profitable talk. The fourth method of six conditions tend to eradication of restlessness: erudition or learning, questioning or discussion, understanding the nature of Vinaya discipline, association with senior virtuous monks, good friendship, and profitable talk. The fifth method of six conditions tend to eradication of doubt: knowledge of the Dharma and Vinaya, discussion or questioning, understanding of the nature of the Vinaya discipline, excessive confidence, good friendship, and profitable talk.

According to Most Venerable Piyadassi in “The Buddha’s Ancient Path,” in order to be able to overcome the five hindrances, practitioner should develop five psychic factors known as “jhananga” or factors of jhana. They are vitakka, vicara, piti, sukha, and ekaggata which are the very opposites of the five hindrances. It is these psychic factors that raise the practitioner from lower to higher levels of mental purity. These psychic factors, in order, step by step, subdue the hindrances that block the path of concentration. Sense desire, for instance, is subdued by ekaggata, that is, unification of the mind; ill-will by joy (piti); sloth and torpor by applied thought (vitakka); restlessness and worry by happiness (sukha), and doubt by sustained thought (vicara). Besides, there are other methods of overcoming these five hindrances. A Buddhist must always practice the right efforts to overcome these five hindrances. First, to prevent the arising of evil unwholesome thoughts that have not yet arisen in the mind; to discard such evil thoughts already arisen; to produce wholesome thoughts not yet arisen; and to promote and maintain the good thoughts already present. According to Bhikkhu Piyadassi Mahathera in *The Spectrum of Buddhism*, to overcome these five hindrances, one has to develop five psychic factors known as five factors of jhana. It is the psychic factors that raise the practitioner from lower to higher levels of mental purity. The consciousness that is associated with them becomes known as “jhana.” These psychic factors, in order, step by step, subdue the hindrances that block the path of concentration. Applied thought is used to subdue sloth and torpor; sustained thought is used to subdue doubt; joy is used to subdue ill-will; happiness is used to subdue restlessness and worry; and one pointedness or unification of the mind which is used to subdue sense desire.

189. Chánh Niệm Theo Quan Điểm Nhà Thiền

Chánh niệm có nghĩa là ý thức được những gì đang xảy ra trong giờ phút hiện tại. Có nghĩa là phải biết được sự biến chuyển của mọi hiện tượng; khi đi thì mình ý thức được những cử động của thân thể; khi quán hơi thở, mình ý thức được cảm giác ra-vào nơi mũi hay lên-xuống nơi bụng; phải ý thức sự có mặt của tư tưởng hay cảm giác khi chúng khởi lên hay khi chúng biến mất. Chánh niệm sẽ đem lại cho tâm chúng ta sự thẳng bằng và an tĩnh. Chánh niệm còn có khả năng giữ cho tâm được linh hoạt, để chúng ta có thể ngồi lại quan sát, theo dõi những hiện tượng đang xảy ra như một vở tuồng chung quanh chúng ta. Chánh Niệm là một trong ba phần học của Thiền Định (hai phần học khác là Chánh Tinh Tấn và Chánh Định). Chánh Niệm là ý thức, hay sự chú ý, như vậy chánh niệm là tránh sự xao lãng hay tình trạng tâm trí vẩn đục. Trong việc tu tập Phật pháp, chánh niệm giữ vai trò một sợi dây cương kiểm soát tâm của chúng ta vì tâm chúng ta không bao giờ tập trung hay đứng yên

một chỗ. Đức Phật dạy: “Tu tập chánh niệm là tu tập chú tâm vào thân, chú tâm vào cảm nghĩ, chú tâm vào thức, và chú tâm vào đối tượng của tâm.” Nói tóm lại, chánh niệm là kiểm soát thân và tâm và biết chúng ta đang làm gì vào mọi lúc. Chánh Niệm là một yếu tố tâm thức quan trọng có chức năng làm cho chúng ta nhớ tới những gì có lợi lạc. Chánh niệm giữ một vai trò quan trọng trong thiền định, thí dụ Chánh Niệm có thể giúp chúng ta làm tan đi những tư tưởng rộn rịp xôn xao trong tâm thức, và cuối cùng giúp chúng ta có đủ năng lực đạt được sự nhất tâm trên hơi thở. Chánh niệm là phát khởi niệm hay gán sự chú tâm vào bốn thứ là thân, thọ, tâm và pháp. Thân hành niệm là nơi thân tĩnh thức bằng cách thực tập tập trung vào hơi thở. Thọ niệm là nơi cảm thọ tĩnh thức bằng cách quán sát sự đến đi trong ta của tất cả mọi hình thức của cảm thọ, vui, buồn, trung tính. Tâm hành niệm là nơi những hoạt động của tâm tĩnh thức bằng cách xem coi tâm ta có chứa chấp dục vọng, sân hận, lừa dối, xao lãng, hay tập trung. Niệm pháp là nơi vạn pháp tĩnh thức bằng cách quán sát bản chất vô thường của chúng từ sanh trụ dị diệt để tận diệt chấp trước và luyến ái.

Người tu Thiền nên chú tâm đúng và nên tưởng đến sự thật và chối bỏ tà vạy. Chánh niệm là nhớ đúng, nghĩ đúng là giai đoạn thứ bảy trong Bát Thánh đạo. Nhìn vào hay quán vào thân tâm để luôn tỉnh thức. Chánh niệm có nghĩa là lia mọi phân biệt mà niệm thực tính của chư pháp. Chánh niệm là nhớ đến những điều hay lẽ phải, những điều lợi lạc cho mình và cho người. Theo Bát Chánh Đạo, chánh niệm là “Nhất Tâm” và Thiền sẽ giúp hành giả có được Chánh Niệm. Nhờ Thiền mà chúng ta luôn tỉnh thức. Thật vậy, trong cuộc sống hằng ngày, chúng ta nên luôn tỉnh thức về những điều chúng ta suy nghĩ, nói năng và hành động. Chúng ta phải tập trung tư tưởng vào mọi việc trước khi chúng ta có thể làm tốt được. Tỷ như, nếu chúng ta tập trung tư tưởng trong lớp học, chúng ta sẽ không bỏ sót những lời dạy của thầy cô. Chánh niệm còn có nghĩa là ức niệm hay nghĩ nhớ tới cảnh quá khứ, nhớ đến lỗi lầm cũ để sửa đổi, nhớ ân cha mẹ thầy bạn để báo đáp, nhớ ân tổ quốc để phụng sự bảo vệ; nhớ ân chúng sanh để giúp đỡ trả đền; nhớ ân Phật Pháp Tăng để tinh tấn tu hành. Chánh niệm còn có nghĩa là quán niệm hay quán sát cảnh hiện tại và tưởng tượng cảnh tương lai. Chúng ta nên quán tưởng đến cảnh đời đau khổ, bệnh tật, mê mờ của chúng sanh mà khuyến tu; tưởng niệm làm những điều lợi ích chung, không thối lui, không ngại khó khăn nhọc nhằn. Chánh niệm còn có nghĩa là chú tâm đúng là tưởng đến sự thật và chối bỏ tà vạy. Lúc nào cũng tỉnh táo dẹp bỏ tham lam và buồn khổ của thế tục. Chánh niệm còn có nghĩa là lúc nào cũng tỉnh giác về thân thể, cảm xúc, tư tưởng cũng như những đối tác bên ngoài.

Theo Phật giáo Nguyên Thủy, niệm được xem như là một sợi dây mạnh mẽ vì nó giữ một vai trò quan trọng trong cả hai loại thiền định là tịnh trú và biệt quán. Niệm là một cơ năng nào đó của tâm và vì vậy, nó là một yếu tố của tâm hay một tâm sở. Không có niệm, một tâm sở tối quan trọng, chúng ta không có khả năng nhận ra bất cứ thứ gì, không thể hay biết đầy đủ các tác phong của chính mình. Được gọi là chánh niệm, vì nó vừa tránh chú tâm sai lạc, mà cũng vừa tránh cho tâm để ý vào những điều bất thiện, và đàng khác nó hướng dẫn tâm của hành giả trên con đường chân chánh, trong sạch và giải thoát mọi phiền trước. Chánh niệm làm bén nhạy khả năng quán sát của hành giả, và hỗ trợ chánh tư duy và chánh kiến. Hiểu biết và suy tư được có trật tự cũng nhờ chánh niệm. Trong hai kinh Niệm Xứ và Nhập Tức Xuất Tức Niệm, Đức Phật dạy rõ ràng làm cách nào một hành giả có thể hay biết luồng tư tưởng của mình, tỉnh giác theo dõi, ghi nhận và quán sát từng ý nghĩ của chính mình, từ tốt cũng như xấu. Cả hai bài kinh đều cảnh giác chúng ta không nên xao lãng và mơ mộng, cũng như thức hối chúng ta nên luôn canh chừng và luôn giữ tâm chánh niệm. Kỳ thật,

một hành giả chuyên cần tu niệm sẽ ghi nhận rằng chính nhờ sự kiên đọc lại kinh điển sẽ làm cho chúng ta tỉnh giác hơn, quyết tâm hơn, và thận trọng chú niệm nhiều hơn. Khỏi nói ai trong chúng ta cũng biết rằng chánh niệm là một đức độ mà không ai có thể xem thường được. Như vậy việc tu tập chánh niệm thật là thiết yếu trong thời buổi hỗn tạp mà chúng ta đang sống đây trong khi rất nhiều người phải gánh chịu khổ đau vì tâm trí mất thăng bằng. Chánh niệm là một phương tiện mang lại tịnh trụ, làm thăng tiến chánh kiến và chánh mạng. Chánh niệm là một yếu tố tối cần thiết cho những hành động của chúng ta trong đời sống hằng ngày cũng như cho tâm linh.

189. Right Mindfulness in the View of Meditation

Mindfulness means being aware of what is happening in the present moment. It means noticing the flow of things, when walking, to be aware of the movement of the body; in observing the breath, to be aware of the sensations of the in-out or raising-falling; to notice thoughts or feelings as they arise or as they disappear. Mindfulness brings the quality of poise, equilibrium and balance to the mind. Mindfulness also keeps the mind sharply focused, with the attitude of sitting back and watching the passing show of our surroundings. The function of the right effort is to be vigilant and check all unhealthy thoughts, and to cultivate, promote and maintain wholesome and pure thoughts arising in a man's mind. Right Mindfulness is one of the three trainings in meditation (two others are Right Effort and Right Concentration). Mindfulness is awareness or attention, and as such it means avoiding a distracted or cloudly state of mind. In the practice of the Dharma, right mindfulness plays as a kind of rein upon our minds for our minds are never concentrated or still. The Buddha taught: "The practice of mindfulness means mindfulness of the body, mindfulness of feelings, mindfulness of consciousness, and mindfulness of objects of the mind." In short, right mindfulness means to watch our body and mind and to know what we are doing at all times. Right Mindfulness is an important mental factor that enables us to remember and keep our attention on what is beneficial. Right Mindfulness plays an important role in meditation, i.e., Right mindfulness can help us clear the flurry of thoughts from our minds, and eventually, we'll be able to concentrate single-pointedly on our breath. Right mindfulness is the application or arousing of attention on four things: body, feelings, mind and mental objects. Activities of the body mean being attentive to the activities of the body with the practice of concentration on breathing. Feelings or sensations mean being aware of all forms of feelings and sensations, pleasant, unpleasant, and neutral, by contemplating their appearance and disappearance within oneself. The activities of the mind mean being aware whether one's mind is lustful, hatred, deluded, distracted or concentrated. Mental objects mean being contemplating the impermanence of all things from arise, stay, change and decay to eliminate attachment.

Zen practitioners have correct memory which retains the true and excludes the false. Right remembrance, the seventh of the eightfold noble path, means remembering correctly and thinking correctly. The looking or contemplating on the body and the spirit in such a way as to remain ardent, self-possessed and mindful. Right remembrance means looking on the body and spirit in such a way as to remain ardent, self-possessed and mindful, having overcome both hankering and dejection. Right mindfulness means to give heed to good deed

for our own benefit and that of others. According to the eightfold noble path, right mindfulness means the one-pointedness of the mind, and Zen will help practitioner to have Right Remembrance. Through Zen we always have Right mindfulness. In fact, in our daily life activities, we should always be aware and attentive. We should always be aware of what we think, say and do. We must concentrate on everything we do before we can do it well. For instance, if we concentrate in class, we would not miss anything the teacher says. Right mindfulness also means remembrance including old mistakes to repent of and deep gratitude towards parents, country, humankind, and Buddhist Triple Gems. Right mindfulness also means the reflection on the present and future events or situations. We must meditate upon human sufferings that are caused by ignorance and decide to work for alleviating them, irrespective of possible difficulties and boredom. Correct Memory which retains the true and excludes the false. Dwell in contemplation of corporeality. Be mindful and putting away worldly greed and grief. Correct mindfulness also means ongoing mindfulness of body, feelings, thinking, and objects of thought.

According to Theravada Buddhism, mindfulness is considered as the strongest strand for it plays an important role in the acquisition of both calm and insight. Mindfulness is a certain function of the mind, and therefore, a mental factor. Without this all important factor of mindfulness one cannot cognize sense-objects, one cannot be fully aware of one's behavior. It is called right mindfulness because it avoids misdirected attention, and prevents the mind from paying attention to things unwholesome, and guides its possessor on the right path to purity and freedom. Right mindfulness sharpens the power of observation, and assists right thinking and right understanding. Orderly thinking and reflection is conditioned by man's right mindfulness. In the Satipatthana and Anapanasati sutras, the Buddha states clearly how a meditator becomes aware of his thoughts, mindfully watching and observing each and every one of them, be they good or evil, salutary or otherwise. The sutras warn us against negligence and day-dreaming and urges us to be mentally alert and watchful. As a matter of fact, the earnest student will note that the very reading of the discourse, at times, makes him watchful, earnest and serious-minded. It goes without saying that right mindfulness is a quality that no sensible man would treat with contempt. Thus, it is truly essential to cultivate mindfulness in this confused age when so many people suffer from mental imbalance. Right mindfulness is an instrumental not only in bringing concentration calm, but in promoting right understanding and right living. It is an essential factor in all our actions both worldly and spiritual.

190. Pháp Hữu Vi

Pháp hữu vi là pháp có liên quan đến các pháp khác. Các pháp trong cuộc sống hằng ngày của chúng ta là hữu vi theo hai cách: một là mỗi pháp tùy thuộc vào vô số các pháp khác xung quanh nó, và hai là tất cả các pháp bị ràng buộc với nhau, rồi dẫn đến khổ đau và vô minh ngang qua mười hai mắc xích nhân duyên nối với nhau. Đức Phật đã kết luận với một bài kệ nổi tiếng trong kinh Kim Cang Bát Nhã Ba La Mật Đa như sau: “Nhất thiết hữu vi pháp, như mộng huyễn bào ảnh, như lộ diệc như điển, phải quán sát như vậy.” Các pháp trong cuộc đời này ngắn ngủi và chóng phai tàn như giọt nước và ánh chớp. Mỗi sự hiện hữu

của chúng chợt nổi lên, rồi nhanh chóng biến mất giống như bọt bóng và chúng có thể chỉ được thích thú hiện hữu trong chốc lát. Sự vô thường thay đổi cảnh tượng xung quanh chúng ta. Nó chóng thay đổi giống như những dáng hình của đám mây bay luôn thay đổi hình thù mà chúng ta ngắm trong những ngày hè oi bức. Sự xuất hiện của thế giới này giống như ảo giác, như người bị nhắm mắt thấy hoa đốm mà người bình thường không thấy vậy. Giống như nhà ảo thuật biểu diễn trò ảo thuật đánh lừa chúng ta và nó là không thật. Giống như ngọn đèn tiếp tục cháy sáng chỉ khi dầu còn, cũng vậy thế giới này của chúng ta chỉ tiếp tục khi khát ái còn tồn tại. Người giác ngộ thấy rõ bản chất thực tại như nó đang là, khi so sánh với việc quán sát sự hiện hữu thông thường của chúng ta thì cái nhìn của chúng ta là giả tạo, là giấc mơ, không có thật như nó đang là. Cuối cùng, những gì chúng ta thấy xung quanh chúng ta có thể giống như các vì sao. Các vì sao không có thể thấy được nữa khi mặt trời mọc lên sáng chói; cũng vậy các pháp của thế gian này có thể được thấy chỉ trong màn đêm tối của vô minh và trong sự vắng mặt của các thực nghiệm trực giác. Nhưng chúng sẽ không còn hiện hữu nữa khi chúng ta chứng nghiệm lý bất nhị tuyệt đối.

Pháp hữu vi còn được gọi là hữu lậu. Từ Bắc Phạn “Samskrita” chỉ tất cả mọi hiện tượng sinh diệt tùy thuộc vào nhân duyên. Samskrita theo nghĩa đen là “kết hợp với nhau,” và phản nghĩa của từ này là “vô lậu,” để chỉ cái gì không sanh ra bởi nhân duyên. Mọi vật đều phải chịu sanh, trụ lại một lúc, thay đổi, rồi diệt, là hữu lậu. Không dễ gì cho ra một nghĩa Anh ngữ tương đương với “Samskrita,” nghĩa là hữu vi (có tạo tác). Toàn bộ những hiện tượng có liên quan với nhau, qui định lẫn nhau và tuân theo luật sanh trụ dị diệt. ‘Samskrita’ còn có nghĩa là bất cứ cái gì làm một điều gì tạo ra một kết quả nào đó; bất cứ cái gì có thể được tạo ra do ảnh hưởng của luật nhân quả và tùy thuộc hay duyên lẫn nhau. Chư pháp được chia làm hai nhóm chính, theo A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, có 72 hữu vi pháp và ba vô vi pháp, nhưng theo trường phái Duy Thức hay Du Già thì có 94 pháp hữu vi và sáu pháp vô vi.

Tất cả pháp hữu vi (hành pháp) đều đưa đến khổ đau. Pháp hữu vi là pháp được thành lập bởi nhân duyên hay điều kiện. Tất cả các hiện tượng bị ảnh hưởng bởi quy luật sanh, trụ, dị và diệt. Theo lời Phật dạy trong Kinh Hoa Nghiêm, có bốn thứ âm thanh quảng đại của Như Lai. Loại âm thanh quảng đại của Đức Như Lai, “Đại chúng nên biết tất cả pháp hữu vi (hành pháp) đều là khổ. Những là địa ngục khổ, súc sanh khổ, ngạ quỷ khổ, không phước đức là khổ, chấp ngã và ngã sở là khổ (chấp cái tôi và cái của tôi), tạo những ác hạnh là khổ. Muốn sanh lên cõi trời hay nhơn gian phải gieo căn lành, sanh trong nhơn thiên rời khỏi các chỗ nạn.” Chúng sanh nghe xong bỏ lìa điên đảo tu những hạnh lành, rời khỏi những chỗ nạn mà sanh lên cõi nhơn thiên. Đại chúng nên biết tất cả pháp hữu vi (hành pháp) tràn đầy những khổ như hòn sắt nóng, hành pháp vô thường, là pháp diệt mất. Niết Bàn tịch tịnh vô vi an lạc lìa xa khổ đau, tiêu sạch nhiệt não.” Chúng sanh nghe xong siêng tu pháp lành, nơi Thanh Văn thừa được tùy thuận âm thanh nhĩn.

Pháp hữu vi có nhiều đặc điểm. Pháp hữu vi là pháp còn nằm trong phạm trù điều kiện, làm cho ý chí và nghị lực chúng ta hướng ngoại cầu hình tướng thay vì hướng nội cầu lấy tâm Phật. Pháp hữu vi bất tịnh vì chúng bị ô nhiễm bởi tam độc tham sân si. Công đức và phước đức hữu vi sẽ đưa đến sự luân hồi trong vòng sanh tử. Hữu vi là hữu tác, là tạo tác hay tiến trình của nghiệp lực (phàm các sự vật do nhân duyên sinh ra đều là hữu vi cả). “Hữu vi” đối lại với “vô vi” vốn tự nhiên như thế chứ không do nhơn duyên sinh ra. Theo Kinh Kim Cang, hết thảy các pháp hữu vi như mộng, huyễn, bọt, hình; như sương, như điện chớp. Phàm cái gì có hình tướng đều là pháp hữu vi. Pháp hữu vi cũng giống như giấc mộng, một thứ huyễn

hóa, một cái bọt nước, hay một cái bóng hình, một tia chớp, vân vân, toàn là những thứ hư vọng, không có thực chất. Phật tử nên quán sát thế giới hữu vi như thế này: “Nó như sao mai, bọt nước, giọt sương, như ngọn đèn tàn dần, như ảo ảnh, như mây trôi, giấc mộng, tia chớp.” Nếu chúng ta có thể quán mọi vật như vậy thì chúng ta mới có thể hiểu rõ lẽ chân thật, để mình không chấp trước, không bị vọng tưởng quấy nhiễu nữa.

190. Functioning Dharmas

Functioning dharmas are things that are related to something else. All things of our everyday world are functioning dharmas in two ways: each one is dependent on a multiplicity of other events which surround it, and all of them are linked to suffering and ignorance through the twelve links of the chain of causation. The Buddha concludes with the famous verse in the Vajrachedika-Prajna-Paramita Sutra: “All phenomena are like a dream, an illusion, a bubble and a shadow, like dew and lightning. Thus should you meditate upon them.” Like dew drops and a lightning flash the things of this world are evanescent and short-lived. Each experience bursts soon, like a bubble, and it can be enjoyed only for a moment. The transformation of the earthly scene concerns us, and our true welfare, no more do the changing shapes of the clouds we may watch on a hot summer day. The appearance of this world is like a hallucination which springs from a disease in the organ of vision about as real as the spots which livery people see before their eyes. Like a magical show it deceives, deludes and defrauds us, and it is false, when measured by what we slowly learn about ultimate reality. As a lamp goes on burning only as long as fuel is fed into it, so also this world of ours continues only while craving supplies the drive. The enlightened awake to reality as it is; compared with their vision of true reality our normal experience is that of a dream, unreal and not to be taken seriously. Finally, what we see around us can be likened to the stars. As stars are no longer seen when the sun has risen, so also the things of this world are visible only in the darkness of ignorance, and, in the absence of reactions to them, they are no longer noticed when the true non-dual knowledge of the Absolute has taken place.

Functioning dharmas are also called Conditioned Dharma. “Samskrita” is a Sanskrit term for “Conditioned.” Samskrita refers to phenomena that arise and pass away in dependence upon causes and conditions. It literally means “put together” or “made”, and its opposite term, unconditioned (asamskrita), refers to whatever is not produced in dependence upon causes and conditions. Everything that is subject to arising (utpada), and abiding, change (sthityan-yathatva), and then, extinction (vyaya) is conditioned. It is not easy to give one English equivalent for Samskrita. Samskrita means presence of becoming (Formed, conditioned); all interdependent and mutually conditioning phenomena, the essential characteristic of which is that they arise, subsist, change and pass away (anything that does something and is productive of some effect that come under the law of causation and mutual dependence). Samskrita also means anything that does something and productive of some effect, anything that can be brought under the law of causation and mutual dependence. Dharmas are grouped under the two heads, and those belonging to the samskrita are seventy-two and those of asamkrita are three according to the Abhidharmakosa; whereas the Vijnaptimatra or Yogacara school has ninety-four samskrita-dharmas and six asamkrita-dharmas.

All conditioned dharmas (functioning dharmas) are miserable. Active, conditioned, produced or functioning dharmas. All phenomena which are influenced by the production or birth, duration or existence, change, and annihilation. According to the Buddha in The Flower Adornment Sutra, there are four great voices of the Buddha, without master or maker, without discrimination, not entering, not emerging, yet producing four great voices. One of the four great voices of the Buddha states: “You all should know that all conditioned states (conditioned dharmas) are miserable. There is the misery of hells, the misery of animality, the misery of hungry ghosthood, the misery of lack of virtue, the misery of clinging to self and possessions, the misery of evildoing. If you want to be born human or divine, you should plant roots of goodness. Born in the human world or in a heaven, you will leave all situations in which enlightenment is difficult.” Sentient beings, having heard this, give up error and perversity, practice good actions, leave all difficulties behind, and are born in the human world or in heaven. You should know that the myriad pains of all conditioned states are as searing as balls hot iron. Conditioned states are impermanent and pass away. Nirvana is tranquil, unfabricated well-being, beyond all burning, extinguishing all inflaming afflictions.” Having heard this, sentient beings diligently practice good principles, and in the vehicle of listeners to Buddha’s voice attain the tolerance of conformity to the message.

Conditioned dharmas have many characteristics. Anything which serves to divert beings away from inherent Buddha-nature. Outflows are so called because they are turning of energy and attention outward rather than inward. Various phenomena in the world, made up of elements with outflows. That is to say these phenomena are worldly and impure, indeed, leaking (hữu lậu), because they are tainted by the three poisons of greed, anger and ignorance. Conditioned merits and virtues lead to rebirth with samsara. Functioning means active or creative. The processes resulting from the laws of karma. Active is the opposite of passive, inert, inactive, non-causative, laissez-faire. According to the Vajra Sutra, any thing 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. Devout Buddhists should always view the conditioned world as follows: “It is like a star, a bubble, a dewdrop, a fading lamp, a fantasy, a drifting cloud, a dream, and a flash of lightning.” If we can contemplate everything in this way, we are able to understand the truth, let go of attachments, and put an end to random thoughts.

191. Pháp Vô Vi

“Vô vi” là một từ của Lão giáo có nghĩa đen là “không làm,” “không gắng sức,” “không gượng ép,” hay không miễn cưỡng tạo tác. Nó không ám chỉ sự bất động hay lười biếng. Chúng ta chỉ không nên gắng sức vì những việc không chân thật, làm cho chúng ta hóa mù đến nỗi không thấy được tự tánh. “Vô vi” cũng là một khái niệm của Thiền về hành động tức thời, chứ không có vấn đề chuẩn bị trước, thuật ngữ này được xem như là sự diễn tả về tâm của một vị thầy đã chứng đắc. Chỉ có người nào không còn luyện chấp vào kết quả của hành động mới có thể hành xử cách này, và người ta nói vô vi biểu thị như là sự hoàn toàn tự do của hành động thích ứng không ngăn ngại trước mọi hoàn cảnh. Phái Đàm Ma Cúc Đa xem “pháp vô vi” như “chân tánh” và “sự thường hằng của sự vật”, tức là thực chất của chúng.

Điều đó không thể làm thay đổi bản tánh sâu sắc của chúng, hay tất cả những hệ quả của chúng, chẳng hạn như những hành động tốt không thể có hậu quả xấu được. Tất cả vô pháp là phi vật chất nên không thể nắm bắt được. Pháp thân mà Phật sở chứng là vĩnh hằng, không chịu chi phối bởi luật nhân quả hay xa lìa mọi nhân duyên tạo tác (trong Tịnh Độ Luận: “Vô Vi Pháp Thân là pháp tính thân. Pháp tính tịch diệt cho nên pháp thân vô tướng). Vô Vi Pháp là pháp xa lìa nhân duyên tạo tác hay không còn chịu ảnh hưởng của nhân duyên. Vô Vi Pháp là pháp thường hằng, không thay đổi, vượt thời gian và siêu việt. Pháp Vô Vi (dùng để diệt bỏ hết chư tướng. Thân tâm đối với cảnh không còn cảm động, không ưa, không ghét, không ham, không chán, không vui, không buồn, không mừng, không giận). Trong Phật giáo, Niết Bàn và hư không được xem như là Vô Vi Pháp.

Thuật ngữ Phật giáo “Asamskrita” là từ ngữ Bắc Phạn có nghĩa là “vô vi.” Vô Vi hay sự tạo tác không có nhân duyên. Pháp không nhờ hành động của thân khẩu ý. Bất cứ pháp nào không sanh, không diệt, không trụ và không biến đổi là pháp vô vi. Nói cách khác, pháp nào không bị qui định, không thành hình, tất cả những gì nằm bên ngoài sự tồn tại, sanh trụ dị diệt là pháp vô vi. Trong giáo lý nguyên thủy chỉ có Niết bàn mới được coi là Vô vi mà thôi. Theo các trường phái khác thì pháp vô vi là pháp không sanh sản ra nhân duyên. Theo Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ, vô vi pháp gồm có ba loại: 1) hư không; 2) trạch diệt pháp; và 3) vô trạch diệt pháp. Tuy nhiên, trường phái Nguyên Thủy chỉ chấp nhận có một pháp vô vi mà thôi, đó là Niết Bàn hay “Vô Trạch Diệt Pháp.” Trạng thái vô vi trong Phật giáo chưa từng có ai cố gắng thiết lập bằng lý luận vì nó chỉ được thể hiện bằng kinh nghiệm chứ không thể tranh luận được. Trạng thái này được thiết lập theo đó đôi mắt của hành giả mở ra ngay khi mình đạt đến trạng thái tĩnh thức sâu lắng cho phép tâm mình bình thản trước mọi pháp hữu vi, mà tư tưởng mình không còn hướng về bất cứ thứ gì có thể được coi như hiện tượng hữu vi, không trụ trong đó hay không bám, không chấp vào đó; tư tưởng mình lúc nào cũng rời bỏ nó, như giọt nước rơi khỏi lá sen. Bất cứ đối tượng nào đâu chỉ là dấu hiệu hay sự việc đang xảy ra đều được xem như là chướng ngại trong tu tập.

191. Unconditioned Dharmas

“Unconditioned” is a Taoist term has the literal meaning of “non-doing” or “non-striving” or “not making.” It does not imply inaction or mere idling. We are merely to cease striving for the unreal things which blind us to our true self. “Non-doing” is also a Zen notion of acting spontaneously, without premeditation, considered to be an expression of the mind of an awakened master. Only a person who is unattached to the result of actions is able to act in this way, and it is characterized as perfect freedom of action that responds without hesitation to circumstances. The Dharmaguptakas consider “Unconditioned dharmas” as “suchness” and “continuity in things,” by which they understand that which in their nature does not change and in virtue of which, for example, good deeds do not produce evil fruits. The immaterial character of the transcendent. The eternal body of Buddha not conditioned by any cause and effect. “Non-doing” dharma is anything not subject to cause, condition or dependence. Unconditioned dharmas are dharmas which are out of time, eternal, inactive, unchanging, and supra-mundane. The unconditioned dharma, the ultimate inertia from which all forms come, the noumenal source of all phenomenal. In Buddhism, Nirvana and space are considered to be unconditioned dharmas.

Buddhist term “Asamskrita”, a Sanskrit term for “Unconditioned.” “Not being produced or non-causative.” Whatever dharmas lack production, cessation, abiding, and change are “unconditioned.” In other words, “unconditioned, unproduced,” refers to everything that is completely beyond conditioned existence, beyond arising, dwelling and passing away. In original teaching only Nirvana was regarded as Unconditioned. According to other traditions, Unconditioned dharmas are those which are not produced to causes and conditions. In Sarvastivada school, there are three types of unconditioned dharmas: 1) space (akasa); 2) analytical cessations (pratisamkhya-nirodha); and 3) non-analytical cessations (apratisamkhya-nirodha). The Theravada tradition, however, only recognizes one unconditioned dharma, Nirvana, which is a non-analytical cessation. Nobody has ever tried to establish the existence of the unconditioned by argumentation. It is represented as an indisputable fact to which the cultivator’s eyes are open as soon as he has reached a state of deep mindfulness that allows him to be even-minded towards everything conditioned. Then his thought no longer turns to anything that might be considered a conditioned phenomenon, does not settle down in it, does not cling, cleave or clutch to it; but his thought turns away, retracts and recoils from it, like water from a lotus leaf. Any object which is either a sign or an occurrence seems to be nothing but an impediment to the cultivation.

192. Không Tận Hữu Vi Không Trụ Vô Vi

Pháp hữu vi có nghĩa là mọi nhân tố trong kinh nghiệm thông thường của chúng ta. Chúng đều có chung ba yếu tố: vô thường, khổ và vô ngã. Nói cách khác, mọi pháp hữu vi đều vô thường, đều khổ và đều vô ngã. Theo nghĩa dễ hiểu và thông dụng, vô thường giản dị là vạn vật luôn biến đổi. Chính Herakleitus, một triết gia Hy Lạp sống vào khoảng 500 năm trước Tây lịch đã nhận xét: “Không có một khoảnh khắc nào, một mảy may nào, một phút giây nào khi mà một dòng sông không trôi chảy”. Thứ hai, pháp hữu vi, bằng cách này hay cách khác, gắn liền với khổ đau và những cảm giác không thỏa mãn. Tuy nhiên, sự hiểu biết rằng mọi pháp hữu vi hoàn toàn là ‘khổ’ được coi như là một kiến giải cực kỳ khó nắm bắt mà có lẽ chỉ có các bậc Thánh giả tối cao từ A La Hán đến Bồ Tát mới có khả năng thấu rõ việc này mà thôi. Người Phật tử chân thuần phải hiểu nghĩa vi tế của chữ ‘khổ’. Chữ ‘khổ’ ở đây có nghĩa là sự rối loạn, sự xao động, sự bất an hay não loạn. Thứ ba, mọi pháp hữu vi đều không có tự ngã. Theo Kinh Duy Ma Cát, phẩm mười một, Bồ Tát Hạnh, Phật bảo các Bồ Tát rằng: “Có pháp môn ‘Tận, Vô Tận Giải Thoát’ các ông nên học. Sao gọi là Tận? Nghĩa là pháp hữu vi. Sao gọi là Vô Tận? Nghĩa là pháp vô vi. Như Bồ Tát thời không tận hữu vi, cũng không trụ vô vi.” Lại vì đủ các phước đức mà không trụ vô vi; vì đủ cả trí tuệ mà không tận hữu vi; vì đại từ bi mà không trụ vô vi; vì mãn bốn nguyện mà không tận hữu vi; vì nhóm thuốc pháp mà không tận hữu vi; vì tùy bệnh cho thuốc mà không tận hữu vi; vì biết bệnh chúng sanh mà không trụ vô vi; vì dứt trừ bệnh chúng sanh mà không tận hữu vi. Các Bồ Tát chánh sĩ tu tập pháp này thời không tận hữu vi, không trụ vô vi, đó gọi là pháp môn Tận, Vô Tận Giải Thoát mà các ông cần phải học.

Tại sao gọi là Không Tận Hữu Vi? Không Tận Hữu Vi có nghĩa là không lìa đại từ, không bỏ đại bi, sâu phát tâm cầu như thiết trí mà không khinh bỏ, giáo hóa chúng sanh quyết không nhàm chán; đối pháp tứ nhiếp thường nghĩ làm theo, giữ gìn chánh pháp không

tiếc thân mạng, làm các việc lành không hề nhàm mỏi, chí thường để nơi phương tiện hồi hường, cầu pháp không biếng trễ, nói pháp không lẩn tiếc, siêng cúng dường chư Phật, cố vào trong sanh tử mà không sợ sệt, đối việc vinh nhục lòng không lo không mừng, không khinh người chưa học, kính người học như Phật, người bị phiền não làm cho phát niệm chánh, cái vui xa lìa không cho là quý, không đắm việc vui của mình mà mừng việc vui của người, ở trong thiên định tưởng như địa ngục, ở trong sanh tử tưởng như vườn nhà, thấy người đến cầu pháp tưởng như thầy lành, bỏ tất cả vật sở hữu tưởng đủ như thiếu thiết trí, thấy người phá giới tâm nghĩ cứu giúp, các pháp Ba La Mật tưởng là cha mẹ, các pháp đạo phẩm tưởng là quyến thuộc, làm việc lành không có hạn lượng, đem các việc nghiêm sức ở các cõi Tịnh Độ trau dồi cõi Phật của mình, thực hành bố thí vô hạn, đầy đủ tướng tốt, trừ tất cả điều xấu, trong sạch thân khẩu ý, nhiều số kiếp sanh tử mà lòng vẫn mạnh mẽ, nghe các Đức Phật quyết chí không mỏi, dùng gươm trí tuệ phá giặc phiền não, ra khỏi ấm giới nhập, gánh vác chúng sanh để được hoàn toàn giải thoát, dùng sức đại tinh tấn phá dẹp ma quân, thường cầu vô niệm, thực tướng trí huệ, thực hành ít muốn biết đủ mà chẳng bỏ việc đời, không sai oai nghi mà thuận theo thế tục, khởi tuệ thần thông dẫn dắt chúng sanh, đặng niệm tổng trì đã nghe thời không quên, khéo biết căn cơ dứt lòng nghi của chúng sanh, dùng nhạo thuyết biện tài diễn nói pháp vô ngại, thanh tịnh mười nghiệp lành hưởng thọ phước trời người, tu bốn món vô lượng mở đường Phạm Thiên, khuyến thỉnh nói pháp, tùy hỷ ngợi khen điều lành, đặng tiếng tốt của Phật, thân khẩu ý trọn lành, đặng oai nghi của Phật, công phu tu tập pháp lành sâu dầy càng tiến nhiều lên, đem pháp Đại thừa giáo hóa thành tựu Bồ Tát Tăng, lòng không buông lung, không mất các điều lành. Làm các pháp như thế gọi là Bồ Tát không tận hữu vi.

Tại sao gọi là không trụ vô vi? Không trụ vô vi có nghĩa là tu học môn Không; không lấy không làm chỗ tu chứng; tu học môn vô tướng, vô tác, không lấy vô tướng, vô tác làm chỗ tu chứng; tu học pháp Vô Sanh không lấy Vô Sanh làm chỗ tu chứng; quán Vô Thường mà không nhàm việc lành (lợi hành); quán Thế Gian Khổ mà không ghét sanh tử; quán Vô Ngã mà dạy dỗ người không nhàm mỏi; quán Tịch Diệt mà không tịch diệt hẳn; quán xa lìa (buông bỏ) mà thân tâm tu các pháp lành; quán Không Chỗ Về (không quy túc) mà vẫn về theo pháp lành; quán Vô Sanh mà dùng pháp sanh (nướng theo hữu sanh) để gánh vác tất cả; quán Vô Lậu mà không đoạn các lậu; quán không chỗ làm (vô hành) mà dùng việc làm (hành động) để giáo hóa chúng sanh; quán Không Vô mà không bỏ đại bi; quán Chánh Pháp Vị (chỗ chứng) mà không theo Tiểu thừa; quán các pháp hư vọng, không bền chắc, không nhân, không chủ, không tướng, bốn nguyện chưa mãn mà không bỏ phước đức thiên định trí tuệ. Tu các pháp như thế gọi là Bồ Tát không trụ vô vi.

192. Not Exhausting the Mundane State

Conditioned things mean all factors of our normal experience. They share three features: impermanent, suffering, and not-self. In other words, all conditioned things are impermanent, are suffering, and have no self. Simply speaking, impermanence means that everything changes all the time. Herakleitus, a Greek philosopher who lived around 500 B.C. observed: "There is not a moment, not an inkling, not a second when a river does not flow." Secondly, conditioned things, in some way or the other, are connected with suffering and unpleasant feelings. However, the insight that everything conditioned is totally suffering is regarded as extremely difficult to attain, and is reserved for the supreme saints from Arhats to

Bodhisattvas only. Devout Buddhists should understand the subtle meaning of ‘suffering’. ‘Suffering’ here means commotion, turmoil, unrest, or disturbance. Thirdly, all conditioned things have ‘no-self’. According to the Vimalakirti Sutra, chapter eleven, the Bodhisattva Conduct, the Buddha said to the Bodhisattvas: “There are the exhaustible and the inexhaustible Dharmas which you should study. What is the exhaustible? It is the active (yu wei or mundane) Dharma. What is the inexhaustible? It is the non-active (wu wei or supramundane) Dharma. As Bodhisattvas, you should not exhaust (or put an end to) the mundane (state); nor should you stay in the supramundane (state). Further, to win merits, a Bodhisattva does not stay in the supramundane, and to realize wisdom he does not exhaust the mundane. Because of his great kindness and compassion, he does not remain in the supramundane, and in order to fulfill all his vows, he does not exhaust the mundane. To gather the Dharma medicines he does not stay in the supramundane, and to administer remedies he does not exhaust the mundane. Since he knows the illnesses of all living beings he does not stay in the supramundane, and since he wants to cure their illnesses, he does not exhaust the mundane. Virtuous Ones, a Bodhisattva practicing this Dharma neither exhausts the mundane nor stays in the supramundane. This is called the exhaustible and inexhaustible Dharma doors to liberation which you should study.

“What is meant by not exhausting the mundane (state)? It means not discarding great benevolence; not abandoning great compassion; developing a profound mind set on the quest of all-knowledge (sarvajna) or Buddha knowledge) without relaxing for even an instant; indefatigable teaching and converting living beings; constant practice of the four Bodhisattva winning methods; upholding the right Dharma even at the risk of one’s body and life; unwearied planting of all excellent roots; unceasing application of expedient devices (upaya) and dedication (parinamana); never-ending quest of the Dharma; unsparing preaching of it; diligent worship of all Buddhas; hence fearlessness when entering the stream of birth and death; absence of joy in honour and of sadness in disgrace; refraining from slighting non-practisers of the Dharma; respecting practisers of Dharma as if they were Buddhas; helping those suffering from klesa to develop the right thought; keeping away from (desire and) pleasure with no idea of prizing such a high conduct; no preference for one’s happiness but joy at that of others; regarding one’s experience in the state of samadhi as similar to that in a hell; considering one’s stay in samsara (i.e. state of birth and death) as similar to a stroll in a park; giving rise to the thought of being a good teacher of Dharma when meeting those seeking it; giving away all possessions to realize all-knowledge (sarvajna); giving rise to the thought of salvation when seeing those breaking the precepts; thinking of the (six) perfections (paramitas) as dear as one’s parents; thinking of the (thirty-seven) conditions contributory to enlightenment as if they were one’s helpful relatives; planting all excellent roots without any restrictions; gathering the glorious adornments of all pure lands to set up one’s own Buddha land; unrestricted bestowal of Dharma to win all the excellent physical marks (of the Buddha); wiping out all evils to purify one’s body, mouth and mind; developing undiminished bravery while transmigrating through samsara in countless aeons; untiring determination to listen to (an account of) the Buddha’s countless merits; using the sword of wisdom to destroy the bandit of klesa (temptation) to take living beings out of (the realm of the five) aggregates (skandhas) and (twelve) entrances (ayatana) so as to liberate them for ever; using firm devotion to destroy the army of demons; unceasing search for the thought-free wisdom of

reality; content with few desires while not running away from the world in order to continue the Bodhisattva work of salvation; not infringing the rules of respect-inspiring deportment while entering the world (to deliver living beings); use of the transcendental power derived from wisdom to guide and lead all living beings; controlling (dharani) the thinking process in order never to forget the Dharma; being aware of the roots of all living beings in order to cut off their doubts and suspicions (about their underlying nature); use of the power of speech to preach the Dharma without impediment; perfecting the ten good (deeds) to win the blessings of men and devas (in order to be reborn among them to spread the Dharma); practicing the four infinite minds (kindness, pity, joy and indifference) to teach the Brahma heavens; rejoicing at being invited to expound and extol the Dharma in order to win the Buddha's (skillful) method of preaching; realizing excellence of body, mouth and mind to win the Buddha's respect-inspiring deportment; profound practice of good Dharma to make one's deeds unsurpassed; practicing Mahayana to become a Bodhisattva monk; and developing a never-receding mind in order not to miss all excellent merits. "This is the Bodhisattva not exhausting the mundane state.

"What is the Bodhisattva not staying in the supra-mundane state (nirvana)? It means studying and practicing the immaterial but without abiding in voidness; studying and practicing formlessness and inaction but without abiding in them; studying and practicing that which is beyond causes but without discarding the roots of good causation; looking into suffering in the world without hating birth and death (i.e. samsara); looking into the absence of the ego while continuing to teach all living beings indefatigably; looking into nirvana with no intention of dwelling in it permanently; looking into the relinquishment (of nirvana) while one's body and mind are set on the practice of all good deeds; looking into the (non-existing) destinations of all things while the mind is set on practicing excellent actions (as true destinations); looking into the unborn (i.e. the uncreate) while abiding in (the illusion of) life to shoulder responsibility (to save others); looking into passionlessness without cutting off the passion-stream (in order to stay in the world to liberate others); looking into the state of non-action while carrying out the Dharma to teach and convert living beings; looking into nothingness without forgetting about great compassion; looking into the right position (of nirvana) without following the Hinayana habit (of staying in it); looking into the unreality of all phenomena which are neither firm nor have an independent nature, and are egoless and formless, but since one's own fundamental vows are not entirely fulfilled, one should not regard merits, serenity and wisdom as unreal and so cease practicing them. "This is the Bodhisattva not staying in the non-active (wu wei) state.

193. Thân-Tâm-Cảnh Vô Ngã

Chư pháp vô ngã là không có ta, không có tự thể, tự chủ. Điều này cũng gồm có thân vô ngã, tâm vô ngã và cảnh vô ngã. Thứ nhất là Thân vô ngã là thân này hư huyễn không tự chủ, ta chẳng thể làm cho nó trẻ mãi, không già chết. Dù cho bậc thiên tiên cũng chỉ lưu trụ được sắc thân trong một thời hạn nào thôi. Thứ nhì là Tâm vô ngã, chỉ cho tâm hư vọng của chúng sanh không có tự thể; như tâm tham nhiễm, niệm buồn vui thương giận thoát đến rồi tan, không có chi là chân thật. Thứ ba là Cảnh vô ngã là cảnh giới xung quanh ta như huyễn

mộng, nó không tự chủ được, và bị sự sanh diệt chi phối. Đô thị đổi ra gò hoang, ruộng dâu hóa thành biển cả, vạn vật luôn luôn biến chuyển trong từng giây phút, cảnh này ẩn mất, cảnh khác hiện lên.

193. No-self of "Body-Mind-Environment"

No-Self means that there is no self, no permanent nature per se and that we are not true masters of ourselves. This point, too, is divided into the no-self body, the no-self mind, and the no-self environment. First, the no-self body means that this body is illusory, not its own master. It cannot be kept eternally young or prevented from decaying and dying. Even gods and immortals can only postpone death for a certain period of time. Second, the no-self of mind refers to the deluded mind of sentient beings, which has no permanent nature. For example, the mind of greed, thoughts of sadness, anger, love, and happiness suddenly arise and then disappear, there is nothing real. Third, the no-self of environment means that our surroundings are illusory, passive and subject to birth and decay. Cities and towns are in time replaced by abandoned mounds, mulberry fields soon give way to the open seas, every single thing changes and fluctuates by the second, one landscape disappears and another takes its place.

194. Tu Tập Hơi Thở

Để thở vào và thở ra một cách tỉnh giác, chúng ta phải giữ lưng thẳng, có nghĩa là giữ cho cột xương sống thẳng đứng nhờ các đốt xương sống nối liền nhau thẳng khớp. Thân được giữ thẳng từ phần hông trở lên. Đức Phật đề nghị tư thế ngồi này vì nó là tư thế thích hợp và thoải mái nhất, và nó giúp giữ tâm chúng ta an tịnh và tỉnh táo. Đức Phật dạy, ‘hơi thở ra chẳng bảo đảm được hơi thở vào,’ nên cố mà tu mau kéo trễ. Tùy Tức Trì Danh là một trong mười pháp trì danh. Niệm Phật thầm hay niệm se sẽ tiếng, nương theo hơi thở, mỗi hơi thở ra vào đều một câu Phật hiệu; đó là ý nghĩa của tùy tức trì danh. Bởi mạng sống con người liên quan với hơi thở, nếu biết nương theo đây mà niệm, thì khi sống hằng không rời Phật, lúc lâm chung tắc hơi vừa tắt, liền về cảnh giới Liên Bang. Nhưng nên chú ý là phương thức này khi tập đã thuần thực, cần niệm ra tiếng, chớ không nên chỉ niệm thầm. Như thế niệm lực mới mạnh, ý nguyện cầu vãng sanh dễ được phát khởi. Bằng không, ý niệm vãng sanh sẽ khó tha thiết và sợ e lại lạc vào công dụng Ngũ Đình Tâm Quán của Tiểu Thừa. Kết hợp hơi thở thành một, trong trường hợp này chúng ta nên hiểu rằng có thể kết hợp cả ba giai đoạn lại làm một: dài, ngắn và vi tế. Nó có nghĩa là trong khi chúng ta đang thở những hơi thở dài vi tế, chúng ta nên cố gắng biết rõ toàn bộ hơi thở dài vi tế này. Nếu hơi thở chưa trở nên vi tế, chúng ta nên nhắc nhở tâm mình nhớ về ý muốn có hơi thở vi tế. Lúc ấy, với tâm thật nhiệt tình, chúng ta nên biết rõ toàn bộ thân qua hơi thở dài vi tế ấy. Nếu thực hành được như vậy, chúng ta có thể thành công trong chứng đạt thiền. Chúng ta cũng có thể kết hợp ba giai đoạn, hơi thở ngắn, toàn bộ thân hơi thở và hơi thở vi tế trong một. Trong khi chúng ta đang thở những hơi thở dài vi tế, nên biết rõ cả ba hơi thở dài, toàn bộ thân hơi thở và hơi thở vi tế cùng nhau. Và trong khi đang thở những hơi thở ngắn vi tế, chúng ta nên cố gắng biết rõ toàn bộ thân hơi thở ngắn vi tế. Nếu chúng ta thực hành cách này với sự nhiệt tình và hoan hỷ, việc ‘định’ của chúng ta sẽ được cải thiện. Khi ‘định’ được cải thiện, hơi thở sẽ dần dần vi tế

hơn. Lúc ấy không nên thất vọng với ý nghĩ rằng ‘hơi thở của chúng ta không rõ ràng’, vì những lo âu này sẽ làm cho chúng ta khó chịu. Kết quả là việc ‘định’ của chúng ta sẽ bị giảm thiểu.

194. Cultivation of the Breathing

To breathe in and out mindfully, we must keep our body erect. This means to keep the vertebrae in such a position that every segment of the backbone is placed upright and end to end throughout. The body is held straight from the waist upwards. The Buddha recommends this posture because it is the most stable and comfortable posture, and helps to keep your mind calm yet alert. The Buddha taught, ‘there is no certainty that we will have a breath-in after the breath-out or breathing-out not waiting for breathing-in or we can be breathless at any time,’ so we should take advantage of any time we have to cultivate. Breath-by-Breath Recitation is one of the ten kinds of oral recitation. This technique consists of reciting silently or softly, with each breath, inhaling or exhaling, accompanied by one recitation of the Buddha’s name. Since life is linked to breath, if we take advantage of breath while practicing Buddha Recitation, we will not be apart from Amitabha Buddha in life and at the time of death, when breath has stopped, we will be immediately reborn in the Pure Land. The practitioner should remember, however, that once he has mastered this technique, he should recite aloud as well as silently. In this way, the power of recitation will be strengthened and the will to be reborn in the Pure Land more easily developed. Otherwise, his resolve will not be earnest and he might stray into the practice of the “Five Meditations to calm the mind” of the Theravada tradition. To combine three breathings in one, in this case you should understand that it is possible for three stages, the long, whole and subtle breaths, to combine in one. That means while you are breathing a long subtle breath, you must try to know the whole long subtle breath. If the breath is not yet subtle, you should incline your mind to have subtle breath. If you try in this way, when your concentration improves, the whole breath will become subtle. You should then try to know with strong zeal the whole long subtle breath. If you practise so, you may succeed in attaining jhanas. It is also possible for three stages, the short, whole and subtle breaths, to combine in one. So while breathing a long subtle breath you should know the three, the long breath, whole breath and subtle breath, together. And while breathing a short subtle breath, you should know the whole short subtle breath. If you practise in this way with enough zeal and joy, your concentration will improve. When your concentration improves, the breath becomes finer and finer. At that time you should not become disappointed with the thought: ‘Oh, my breath is not clear.’ Because it will make you agitated. Consequently your concentration will decrease.

195. Chương Ngại

Theo Phật giáo Đại Thừa, chương ngại (avarana) là một trong hai yếu tố làm u mê hay gây trở ngại chúng sanh cứ quanh quẩn trong vòng luân hồi sanh tử. Trong hai thứ chương kể dưới đây thì phiền não chương dễ bị đoạn diệt hơn sở tri chương, vì ý muốn sống và những thúc đẩy vị kỷ là cái cuối cùng mà người ta có thể điều phục hoàn toàn. Các bậc A La Hán có khả năng đoạn diệt phiền não chương và đạt được hữu dư Niết Bàn, chỉ có chư Phật và

chư Bồ Tát mới có khả năng phá vỡ sở tri chướng qua đốn ngộ về không tánh nơi vạn hữu mà thôi. Chướng ngại có nghĩa là điều chướng ngại, gây trở ngại cho sự tu chứng. Trong Phật giáo, từ “Chướng Ngại” còn được dùng để chỉ dục vọng và phiền não che mờ sự giác ngộ. Chướng ngại (sự trói buộc bởi phiền não gồm có tham, sân, hôn trầm thùy miên, trạo cử và nghi hoặc). Trong Phật giáo, chướng ngại là những tham dục hay mê mờ như vô minh, phiền não, tội nghiệp, quả báo, hay hậu quả của những tiền duyên làm trở ngại sự giác ngộ. Chướng ngại mà bất cứ Phật tử nào cũng đều phải vượt qua. Trong Phật giáo, độn Căn có phải là chướng ngại trong việc tu tập hay không? Thời Đức Phật còn tại thế, có một người tên Châu Lợi Bàn Đà Già, một trong những đệ tử của Phật. Phật dạy cho ông hai chữ “chối” và “quét” và bảo ông cố gắng quán chiếu. Tuy nhiên, ông độn căn độn tính đến nỗi hễ nhớ chữ này lại quên chữ kia, nhưng nhờ sức kiên trì không giây phút nào xao lãng, nên cuối cùng chứng quả A La Hán. Còn Đề Bà Đạt Đa tuy thông minh và tinh thông tam tạng kinh điển, cũng như lục thông, nhưng bởi danh lợi và chẳng thực tu nên kết quả là bị đọa vào địa ngục.

“Nivarana” là thuật ngữ Bắc Phạn có nghĩa là triền cái, nghĩa là những gì ngăn che và cản trở sự phát triển tinh thần, sở dĩ gọi là triền cái bởi vì nó đóng kín, cắt đứt và che khuất. Chúng đóng kín cánh cửa đi vào giải thoát. Ngũ cái, hay ngũ triền cái (sự trói buộc bởi phiền não gồm tham, sân, hôn trầm, thùy miên, trạo cử và nghi hoặc). Chướng ngại hay ngăn cản. Đây là năm nhân tố gây trở ngại và làm rối loạn tinh thần, cũng như ngăn cản con người nhìn thấy chân lý cũng như đạt tới sự tập trung hoàn toàn. Chướng ngại gồm những thứ sau đây: ham muốn, hung dữ, cứng rắn hay mềm yếu, sôi nổi và cắn rứt, và ghi ngờ. Có hai loại chướng ngại. Thứ nhất là Phiền não chướng. Những dục vọng và ảo tưởng làm tăng tái sanh và trở ngại Niết bàn. Thứ nhì là Sở tri chướng. Trí huệ trần tục cho những điều không thật là thật làm cản trở chân trí huệ. Trong hai thứ chướng kể trên thì phiền não chướng dễ bị đoạn diệt hơn sở tri chướng, vì ý muốn sống và những thúc đẩy vị kỷ là cái cuối cùng mà người ta có thể điều phục hoàn toàn. Lại có Phiền não chướng và Giải thoát chướng. Lại có Lý chướng và Sự chướng. Có ba loại chướng ngại. Thứ nhất là Phiền não chướng (hoặc chướng). Chướng ngại gây nên bởi dục vọng, ham muốn, hận thù và ngu si. Phiền não chướng hay những dục vọng và ảo tưởng làm tăng tái sanh và trở ngại Niết bàn. Thứ nhì là Báo chướng. Chướng ngại gây nên những quả báo. Thứ ba là Nghiệp chướng. Chướng ngại gây nên bởi những nghiệp đã được làm. Lại có bì phiền não (chướng ngại bởi ngoại cảnh), nhục phiền não (chướng ngại gây nên bởi nội kiến), và tâm phiền não (chướng ngại gây nên bởi tâm thân mê muội). Lại có ngã mạn, tật đố, và tham dục.

Có năm chướng ngại mà Phật nói tới trong Kinh Pháp Hoa. Thứ nhất là Tín Chướng, có nghĩa là khi dễ hay lừa dối là một chướng ngại cho niềm tin. Thứ nhì là Tiến Chướng, có nghĩa là lười biếng là một chướng ngại cho tinh cần tu tập. Thứ ba là Niệm Chướng, có nghĩa là sân hận hay giận dữ là một chướng ngại cho chánh niệm. Thứ tư là Định Chướng, có nghĩa là thù hận là một chướng ngại cho thiền định. Thứ năm là Tuệ Chướng, có nghĩa là oán ghét là một chướng ngại cho việc phát sanh trí tuệ. Theo Kinh Đại Nhật, có năm chướng ngại: Phiền Não Chướng, Nghiệp Chướng, Sinh Chướng, Phát Chướng, và Sở tri Chướng. Sở tri Chướng, theo Phật giáo, hầu hết những hiểu biết cũ đều là chướng ngại cho tuệ giác mới, và Phật giáo gọi nó là “Sở tri chướng.” Cũng như những bậc đã đạt đạo, những nhà khoa học vĩ đại đều phải trải qua những giai đoạn biến đổi lớn trong tự thân. Sở dĩ họ đạt được những cái thấy sâu sắc là vì nơi họ quán lực, định lực và niệm lực đã được phát triển một cách thâm hậu.

Lại có năm chướng ngại che mờ nhãn quang nhìn thấy sự thật và chướng ngại trong việc tu tập của chúng ta. Đây là năm chướng ngại cho sự tiến bộ tinh thần, làm rối loạn sự nhìn sâu vào vạn hữu, ngăn cản con người đạt tới sự tập trung hoàn toàn, cũng như khám phá ra chân lý. Thứ nhất là theo quan điểm Phật Giáo Đại Thừa: tham lam, sân hận, si mê, lo âu và hoài nghi. Thứ nhì, theo quan điểm Phật Giáo Nguyên Thủy: tham dục hay tham ái duyên theo dục giới, sân hận, hôn trầm dã dượi, phóng dật lo âu, và hoài nghi. Theo phẩm Đề Bà trong Kinh Pháp Hoa, người nữ có năm chướng ngại. Thứ nhất là chẳng được làm Phạm Thiên Vương. Thứ nhì là chẳng được làm Đế Thích. Thứ ba là chẳng được làm Ma Vương. Thứ tư là chẳng được làm Chuyển Luân Vương. Thứ năm là chẳng được làm Phật. Kỳ thật, một người mang thân nữ muốn thành Phật thì phải tu trong kiếp này sao cho chuyển thành người nam trong kiếp lai sanh trước khi thành Phật.

Ngoài ra, còn có năm loại chướng ngại khác cho hành giả tu tập theo Phật giáo. Thứ nhất là sự tàn bạo là một chướng ngại. Mọi sinh vật, ngay cả các loài côn trùng, chiến đấu nhau. Mạnh hiếp yếu, yếu lừa mạnh; cứ thế mà đánh nhau và bạo tàn với nhau. Thứ nhì là sự lừa gạt và thiếu thành thật là một chướng ngại. Không còn lần mé (tôn ti trật tự) đúng đắn giữa cha con, anh em, chồng vợ, bà con lão ấu. Hễ có dịp là trục lợi và lừa gạt nhau, không còn ưu tư gì đến thành tín. Thứ ba, thái độ xấu ác dẫn đến bất công và xấu ác là một chướng ngại. Không còn lần mé về hạnh kiểm của nam nữ. Mọi người đều muốn có tư tưởng xấu ác của riêng mình, từ đó dẫn đến những tranh cãi, đánh nhau, bất công và xấu ác. Thứ tư là sự không tôn trọng quyền lợi của người khác là một chướng ngại. Người ta có khuynh hướng không tôn trọng quyền lợi của người khác, tự tăng bốc thổi phồng mình lên bằng công sức của người khác, làm gương xấu về hạnh kiểm, bất công trong lời nói, lừa gạt, phỉ báng và lợi dụng người khác. Thứ năm là sự xao lãng nhiệm vụ là một chướng ngại. Người ta có khuynh hướng xao lãng bổn phận của mình đối với người khác. Họ chỉ nghĩ đến sự thoải mái cho riêng mình, và quên mất đi những ân huệ mà họ đã nhận do đó gây ra sự khó chịu cho người khác cũng như đưa đến những bất công.

Lại có chín chướng ngại đã kết nối con người trong sanh tử: ái kết (chướng ngại bởi sự thương yêu hay tham ái), nhuế kết (chướng ngại bởi sự hờn giận), mạn kết (chướng ngại bởi sự ngã mạn hay kiêu mạn), si kết (chướng ngại bởi sự si mê hay sự vô minh của việc không hiểu sự lý), kiến kết (chướng ngại bởi tà kiến), thủ kiến kết (chướng ngại bởi sự chấp thủ), nghi kết (chướng ngại bởi sự nghi hoặc nơi Tam Bảo), tật kết (chướng ngại bởi sự ganh ghét với sự giàu sang hay hay ho của người), và kiên kết (chướng ngại bởi sự vị kỷ). Lại có mười chướng ngại mà bất cứ Bồ Tát nào cũng đều phải vượt qua. Thứ nhất là dị sanh tánh chướng, hay chướng ngại vì tưởng rằng những cái không thật là thật. Thứ nhì là tà hạnh chướng. Thứ ba là ám độn chướng. Thứ tư là vi tế hiện hành phiền não chướng. Thứ năm là hạ thừa Niết bàn chướng. Thứ sáu là thô tướng hiện hành chướng. Thứ bảy là tế tướng hiện hành chướng. Thứ tám là vô tướng gia hành chướng. Thứ chín là lợi tha bất dục hành chướng. Thứ mười là chư pháp vị đắc tự tại chướng.

195. Obstructions

According to Mahayana Buddhism, obstruction (avarana) or hindrance is one of the two factors which cause a being to remain unenlightened and enmeshed (hindered) in the cycle of birth and death. Among the two below mentioned hindrances of conative and intellectual, the

latter is easier to destroy than the former, for the will to live or the egoistic impulses are the last thing a man can bring under complete control. Arahant is capable of eliminating the hindrance of passions and attain an Incomplete Nirvana, but only Buddhas and Bodhisattvas are able to break through a direct realization of the emptiness of all phenomena and attain a Complete Nirvana. Hindrance means obstruction which hinders the realization of the truth. In Buddhism, the term “Hindrance” is also used for the passions or any delusion which hinders enlightenment. In Buddhism, hindrances mean the passions or any delusions e.g. ignorance, delusion, sin, retribution, or the results of one’s previous lives which hinder enlightenment. Hindrances that any Buddhist must overcome before achieving enlightenment. In Buddhism, dull-witted is not a hindrance in cultivation. At the time of the Buddha, there was a man named Suddipanthaka, one of the disciples of the Buddha. He was taught only two words “broom” and “sweep,” and was asked to meditate on them. However, he was so dull-witted that when he remembered one of the words, he would immediately forget the other. Nevertheless, thanks to his power of perseverance, he never neglected his cultivation even for a single moment. Ultimately, he became an Arhat. On the other hand, although Devadatta was more intelligent and fully conversant with the Dharma, and possessing the five spiritual powers, he ultimately descended to the hells because of his greed for fame and fortune and his lack of true cultivation.

“Nivarana” is a Sanskrit term that means those which hinder and obstruct mental development. They are called hindrances because they completely close in, cut off and obstruct. They close the door to deliverance. The five factors which hinder, disrupt the mind and blind our vision from the truth and prevent our ability to concentrate. Hindrances include the followings: lust, or desire, ill-will, hatred, sloth and torpor, worry (restlessness) and compunction, and doubt. There are two kinds of hindrance. The first kind of hindrance is the hindrance of passions, or afflictive hindrance (Klesavarana). The passions and delusion which aid rebirth and hinder entrance into nirvana. The second kind of hindrance is the hindrance of knowledge, or the intellectual hindrance (Jneyavarana). Worldly wisdom, assuming the seeming as real, a hindrance to true wisdom. The barrier of the known, arising from regarding the seeming as real. Among the two above mentioned hindrances of conative and intellectual, the latter is easier to destroy than the former, for the will to live or the egoistic impulses are the last thing a man can bring under complete control. There are also afflictive hindrances and hindrances to deliverance. There are also hindrances to truth, such as false doctrine, and hindrances of the passions to entry into nirvana such as desire. There are three kinds of hindrance. The first kind of hindrance is the hindrance of affliction. The passions and delusion which aid rebirth and hinder entrance to nirvana. Hinderers or barriers caused by passions, desires, hate, stupidity. Hindrance of passions or afflictive hindrance (obscuration of negative emotions). The passions and delusion which aid rebirth and hinder entrance into nirvana. The second kind of hindrance is the hindrance of retribution. Hindrances of recompense, or hinderers caused by the retributions. The third kind of hindrance is the karmic hindrances. Hinderers caused by the deeds done, or hindrances of previous karma. There are also delusions from external objects, delusions from internal views, and delusions from mental ignorance. There are also self-importance, envy, and desire.

There are five hindrances which the Buddha mentioned in the Lotus Sutra. First, deception is a bar to faith. Second, sloth or laziness is a bar to zeal of cultivation. Third, anger

is a bar to remembrance. Fourth, hatred is a bar to meditation. Fifth, the discontent is a bar to wisdom. According to the Vairocana Sutra, there are five hindrances: the hindrances of passion-nature (original sin), the hindrances of karma caused in previous lives, the hindrances of the affairs of life, the hindrances of no friendly or competent preceptor, and the hindrances of partial knowledge. Barrier of old knowledge, according to Buddhism, most of the time old knowledge is the obstacle to new understanding, and Buddhism calls it “the barrier built of knowledge.” Like those who are awakened, great scientists have undergone great internal changes. If they are able to achieve profound realizations, it is because their powers of observation, concentration, and awareness are deeply developed.

There are also five hindrances which blind our vision from the truth and hindrances to our spiritual progress. These are five hindrances to spiritual progress that hinder the mind, obstruct insight, and prevent cultivators from attaining complete concentration and from knowing the truth (Five factors (hindrances) which blind our vision from the truth). First, according to the point of view of Mahayana Buddhism: lust (greed), ill-will (hatred), torpor (ignorance), worry, and doubt. Secondly, according to the point of view of Theravada Buddhism: sensual desires, hatred, sloth and torpor, restlessness and worry, and doubt, or indecision. According to the Lotus Sutra, Devadatta Chapter, there are five hindrances or obstacles of women. First, inability to become Brahma-kings. Second, inability to become Indras. Third, inability to become Mara-kings. Fourth, inability to become Cakravarti-kings. Fifth, inability to become Buddhas. In fact, if a woman wants to become a Buddha, that person has to cultivate in this life so that in her next rebirth she can become a man.

Besides, there are also five other hindrances for Buddhist practitioners. First, cruelty as a hindrance. Every creature, even insects, strives against one another. The strong attack the weak; the weak deceive the strong; everywhere there is fighting and cruelty. Second, deception and lack of Sincerity as a hindrance. There is a lack of a clear demarcation between the rights of a father and a son, between an elder brother and a younger; between a husband and a wife; between a senior relative and a younger. On every occasion, each one desires to be the highest and to profit off others. They cheat each other. They don't care about sincerity and trust. Third, wicked behavior that leads to Injustice and wickedness as a hindrance. There is a lack of a clear demarcation as to the behavior between men and women. Everyone at times has impure and lascivious thoughts and desires that lead them into questionable acts and disputes, fighting, injustice and wickedness. Fourth, disrespect the rights of others as a hindrance. There is a tendency for people to disrespect the rights of others, to exaggerate their own importance at the expense of others, to set bad examples of behavior and, being unjust in their speech, to deceive, slander and abuse others. Fifth, to neglect their duties as a hindrance. There is a tendency for people to neglect their duties towards others. They think too much of their own comfort and their own desires; they forget the favors they have received and cause annoyance to others that often passes into great injustice.

There are also nine bonds that bind men to mortality: bond of love, hate, pride, ignorance, wrong views, grasping, doubt, envy, and selfish (meanness). There are also ten hindrances that any Bodhisattva must overcome before achieving enlightenment. First, the common illusions of the unenlightened, or taking the seeming for real. Second, common unenlightened conduct. Third, ignorant and dull ideas. Fourth, the illusions that things are real and have

independent existence. Fifth, the lower ideals in Hinayana of nirvana. Sixth, the ordinary idea of pure and impure. Seventh, the idea of reincarnation. Eighth, the continuation of activity even in the formless world. Ninth, no desire to act for the salvation of others. Tenth, non-attainment of complete mastery.

196. Năm Tâm Chương Ngại

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm tâm chương ngại. **Thứ nhất**, ở đây vị Tỳ Kheo tâm không ly tham, không ly dục, không ly ái, không ly khao khát, không ly nhiệt tình, không ly ái nhiễm đối với các DỤC VỌNG (kame). Tâm của vị ấy không hướng về nỗ lực, hăng hái, kiên trì và tinh tấn. **Thứ nhì**, ở đây vị Tỳ Kheo tâm không ly tham, không ly dục, không ly ái, không ly khao khát, không ly nhiệt tình, không ly ái nhiễm đối với THÂN. Tâm của vị ấy không hướng về nỗ lực, hăng hái, kiên trì và tinh tấn. **Thứ ba**, ở đây vị Tỳ Kheo tâm không ly tham, không ly dục, không ly ái, không ly khao khát, không ly nhiệt tình, không ly ái nhiễm đối với SẮC. Tâm của vị ấy không hướng về nỗ lực, hăng hái, kiên trì và tinh tấn. **Thứ tư**, ở đây vị Tỳ Kheo không ly tham, không ly dục, không ly ái, không ly khao khát, không ly nhiệt tình, không ly ái nhiễm đối với THỰC (ăn uống). Vị Tỳ Kheo này ăn quá sức bao tử chịu đựng, hưởng thọ sự sung sướng về nằm, ngồi, xúc chạm và thụ miên. Tâm của vị ấy không hướng về nỗ lực, hăng hái, kiên trì và tinh tấn. **Thứ năm**, vị Tỳ Kheo sống đời phạm hạnh với hy vọng mong được thành một loại chư Thiên: “Với luật pháp này, với giới luật này, với khổ hạnh này hay với phạm hạnh này, tôi sẽ trở thành một loại chư Thiên này hay loại chư Thiên khác.” Tâm của vị này không hướng về nỗ lực, hăng hái, kiên trì và tinh tấn.

196. Five Mental Bondages

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five mental bondages. **First**, here a monk has not got rid of the passion, desire, love, thirst (pipasa), fever, craving (tanha) for SENSE DESIRE. Thus his mind is not inclined towards ardour, devotion, persistence and effort. **Second**, here a monk has not got rid of passion, desire, love, thirst, fever, craving for the BODY (kaye). Thus his mind is not inclined towards ardour, devotion, persistence and effort. **Third**, here a monk has not got rid of passion, desire, love, thirst, fever, craving for PHYSICAL OBJECTS (rupe). Thus his mind is not inclined towards ardour, devotion, persistence and effort. **Fourth**, here a monk has not got rid of passion, desire, love, thirst, fever, craving for EATING as much as his belly will hold, he abandons himself to the pleasure of lying down, of contact, of sloth. Thus his mind is not inclined towards ardour, devotion, persistence and effort. **Fifth**, a monk who practises the holy life for the sake of becoming a member of some body of devas (deva-nikaya), thinking: “By means of these rites or this discipline, this austerity or this holy life I shall become one of the devas, great or small.” Thus his mind is not inclined towards ardour, devotion, persistence and effort.



197. Giải Thoát Bát Nhã Ba La Mật

Đức Phật đã giảng giải về Giải Thoát Bát Nhã Ba La Mật trong Kinh Hoa Nghiêm. Thiện Tài Đồng Tử hỏi Diệu Nguyệt Trưởng Giả: “Làm sao để hiện tiền chứng đắc môn giải thoát Ba La Mật?” Trưởng Giả Diệu Nguyệt đáp: “Một người hiện tiền thân chứng môn giải thoát này khi nào người ấy phát khởi tâm Bát Nhã Ba La Mật và cực kỳ tương thuận; rồi thì người ấy chứng nhập trong tất cả những gì mà mình thấy và hiểu.” Thiện Tài Đồng Tử lại thưa: “Có phải do nghe những ngôn thuyết và chương cú về Bát Nhã Ba La Mật mà được hiện chứng hay không?” Diệu Nguyệt đáp: “Không phải. Bởi vì Bát Nhã Ba La Mật thấy suốt thể tánh chân thật của các pháp mà hiện chứng vậy.” Thiện Tài lại thưa: “Há không phải do nghe mà có tư duy và do tư duy và biện luận mà được thấy Chân Như là gì? Và há đây không phải là tự chứng ngộ hay sao?” Diệu Nguyệt đáp: “Không phải vậy. Không hề do nghe và tư duy mà được tự chứng ngộ. Này thiện nam tử, đối với nghĩa này ta phải lấy một thí dụ, người hãy lắng nghe! Thí dụ như trong một sa mạc mênh mông không có suối và giếng, vào mùa xuân hay mùa hạ khi trời nóng, có một người khách từ tây hướng về đông mà đi, gặp một người đàn ông từ phương đông đến, liền hỏi gã rằng ‘tôi nay nóng và khát ghê gớm lắm; xin chỉ cho tôi nơi nào có suối trong và bóng cây mát mẻ để tôi có thể uống nước, tắm mát, nghỉ ngơi và tươi tỉnh lại?’ Người đàn ông bèn chỉ dẫn cận kề rằng ‘cứ tiếp tục đi về hướng đông, rồi sẽ có con đường chia làm hai nẻo, nẻo phải và nẻo trái. Bạn nên hãy theo nẻo bên phải và gắng sức mà đi tới chắc chắn bạn sẽ đến một nơi có suối trong và bóng mát.’ Này thiện nam tử, bây giờ người có nghĩ rằng người khách bị nóng và khát từ hướng tây đến kia, khi nghe nói đến suối mát và những bóng cây, liền tư duy về việc đi tới đó càng nhanh càng tốt, người ấy có thể trừ được cơn khát và được mát mẻ chăng?” Thiện Tài đáp: “Dạ không; người ấy không thể làm thế được; bởi vì người ấy chỉ trừ được cơn nóng khát và được mát mẻ khi nào theo lời chỉ dẫn của kẻ kia mà đi ngay đến dòng suối rồi uống nước và tắm ở đó.” Diệu Nguyệt nói thêm: “Này thiện nam tử, đối với Bồ Tát cũng vậy, không phải chỉ do nghe, tư duy và huệ giải mà có thể chứng nhập hết thấy pháp môn. Này thiện nam tử, sa mạc là chỉ cho sanh tử; người khách đi từ tây sang đông là chỉ cho các loài hữu tình; nóng bức là tất cả những sự tướng mê hoặc; khát tức là tham và ái ngã; người đàn ông từ hướng đông đến và biết rõ đường lối là Phật hay Bồ Tát, an trụ trong Nhất Thiết Trí, các ngài đã thâm nhập chân tánh của các pháp và thật nghĩa bình đẳng; giải trừ khát cháy và thoát khỏi nóng bức nhờ uống dòng suối mát là chỉ cho sự chứng ngộ chân lý bởi chính mình.” Diệu Nguyệt tiếp: “Này thiện nam tử, cảnh giới tự chứng của các Thánh giả ấy không có sắc tướng, không có cấu tịnh, không có thủ xả, không có trước loạn; thanh tịnh tối thắng; tánh thường bất hoại; dù chư Phật xuất thế hay không xuất thế, ở nơi pháp giới tánh, thể thường nhất. Này thiện nam tử, Bồ Tát vì pháp này mà hành vô số cái khó hành và khi chứng được pháp thể này thì có thể làm lợi ích cho hết thấy chúng sanh, khiến cho các loài chúng sanh rốt ráo an trụ trong pháp này. Này thiện nam tử, đó là pháp chân thật, không có tướng dị biệt, thực tế, thể của Nhất thiết trí, cảnh giới bất tư nghì, pháp giới bất nhị đó là môn giải thoát viên mãn.” Như vậy môn giải thoát Ba La Mật phải được chứng ngộ bằng kinh nghiệm cá biệt của mình; còn như chỉ nghe và học hỏi thôi thì chúng ta không cách gì thâm nhập vào giữa lòng chân tánh của thực tại được.

197. Prajna-Paramita Emancipation

The Buddha expounded the Prajna-paramita emancipation in the Avatamsaka Sutra. Sudhana asked Sucandra: "How does one come to the Prajna-paramita emancipation face to face? How does one get this realization?" Sucandra answered: "A man comes to this emancipation face to face when his mind is awakened to Prajnaparamita and stands in a most intimate relationship to it; for then he attains self-realization in all that he perceives and understands." Sudhana asked: "Does one attain self-realization by listening to the talks and discourses on Prajnaparamita?" Sucandra replied: "That is not so. Because Prajnaparamita sees intimately into the truth and reality of all things." Sudhana asked: "Is it not that thinking comes from hearing and that by thinking and reasoning one comes to perceive what Suchness is? And is this not self-realization?" Sucandra said: "That is not so. Self-realization never comes from mere listening and thinking. O son of a good family, I will illustrate the matter by analogy. Listen! In a great desert there are no springs or wells; in the spring time or summer time when it is warm, a traveller comes from the west going eastward; he meets a man coming from the east and asks him: 'I am terribly thirsty, please tell me where I can find a spring and a cool refreshing shade where I may drink, bathe, rest, and get revived.' The man from the east gives the traveller, as desired, all the information in detail, saying: 'When you go further east the road divides itself into two, right and left. You take the right one, and going steadily further on you will surely come to a fine spring and a refreshing shade. Now, son of a good family, do you think that the thirsty traveller from the west, listening to the talk about the spring and the shady trees, and thinking of going to that place as quickly as possible, can be relieved of thirst and heat and get refreshed? Sudhana replied: "No, he cannot; because he is relieved of thirst and heat and gets refreshed only when, as directed by the other, he actually reaches the fountain and drinks of it and bathes in it." Sucandra added: "Son of a good family, even so with the Bodhisattva. By merely listening to it, thinking of it, and intellectually understanding it, you will never come to the realization of any truth. Son of a good family, the desert means birth and death; the man from the west means all sentient beings; the heat means all forms of confusion; thirst is greed and lust; the man from the east who knows the way is the Buddha or the Bodhisattva who, abiding in all-knowledge has penetrated into the true nature of all things and the reality of sameness; to quench the thirst and to be relieved of the heat by drinking of the refreshing fountain means the realization of the truth by oneself. Sucandra added: "O son of a good family, the realm of self-realization where all the wise ones are living is free from materiality, free from purities as well as from defilements, free from grasped and grasping, free from murky confusion; it is most excellently pure and in its nature indestructible; whether the Buddha appears on earth or not, it retains its eternal oneness in the Dharmadhatu. O son of a good family, the Bodhisattva because of this truth has disciplined himself in innumerable forms of austerities, and realizing this Reality within himself has been able to benefit all beings so that they find herein the ultimate abode of safety. O son of a good family, truth of self-realization is validity itself, something unique, reality-limit, the substance of all-knowledge, the inconceivable, non-dualistic Dharmadhatu, and the perfection of emancipation." Thus, to Prajnaparamita emancipation must be personally experienced by us, and that mere hearing about it, mere learning of it, does not help us to penetrate into the inner nature of Reality itself.

198. Sân Hận và Thiền Tập

Sân hận là một nội kết, và vì nó gây khổ đau cho nên chúng ta phải tìm cách diệt trừ nó. Các nhà tâm lý học thích dùng từ “tống khứ nó ra khỏi cơ thể chúng ta.” Là Phật tử, bạn nên tạo năng lượng của chánh niệm và chăm sóc tử tế sân hận mỗi khi nó hiện đến qua tu tập thiền định. Cơn giận của chúng ta chính là chúng ta, và từ bi cũng chính là chúng ta. Thiền tập không có nghĩa là đánh phá. Trong đạo Phật, thiền tập là phương pháp ôm ấp và chuyển hóa, chứ không phải là đánh phá. Khi cơn giận khởi dậy trong chúng ta, chúng ta phải bắt đầu thực tập hơi thở chánh niệm ngay tức khắc. “Thở vào tôi biết cơn giận đang có trong tôi. Thở ra, tôi chăm sóc cơn giận của tôi.” Nếu bạn không biết cách chăm sóc bạn với tâm từ bi thì làm sao bạn có thể chăm sóc người khác với tâm từ bi cho được? Khi cơn giận nổi dậy, hãy tiếp tục thực tập hơi thở chánh niệm, bước chân chánh niệm để chế tác năng lượng chánh niệm. Chúng ta tiếp tục nâng niu năng lượng của cơn giận trong chúng ta. Cơn giận có thể sẽ kéo dài một thời gian, nhưng chúng ta sẽ được an toàn, bởi vì Đức Phật đang có mặt trong chúng ta, giúp chúng ta chăm sóc cơn giận. năng lượng chánh niệm là năng lượng của Phật. Khi thực tập hơi thở chánh niệm và ôm ấp cơn giận chúng ta đang được Phật bảo hộ. Không còn gì để nghi ngờ, Phật đang ôm ấp chúng ta và cơn giận của chúng ta trong từ bi vô lượng.

198. Anger and Zen Practice

Anger is an internal formation, and since it makes us suffer, we try our best to get rid of it. Psychologists like the expression “getting it out of your system.” As a Buddhist, you should generate the energy of mindfulness and take good care of anger every time it manifests through meditation practice. Our anger is us, and our compassion is also us. To meditate does not mean to fight. In Buddhism, the practice of meditation should be the practice of embracing and transforming, not of fighting. When anger comes up in us, we should begin to practice mindful breathing right away: “Breathing in, I know that anger is in me. Breathing out, I am taking good care of my anger. If you don’t know how to treat yourself with compassion, how can you treat another person with compassion? When anger arises, continue to practice mindful breathing and mindful walking to generate the energy of mindfulness. Continue to tenderly embrace the energy of anger within you. Anger may continue to be there for some time, but you are safe, because the Buddha is in you, helping you to take good care of your anger. The energy of mindfulness is the energy of the Buddha. When you practice mindful breathing and embracing your anger, you are under the protection of the Buddha. There is no doubt about it: the Buddha is embracing you and your anger with a lot of compassion.

199. Tĩnh Lặng

Tĩnh lặng là một trạng thái thiền định biểu trưng sự nhất tâm (hay tâm tụ vào nhất điểm) trên một vật thể. Một trong bảy định nghĩa của Thiền Định, được diễn tả như là Xa-Ma-Tha hay Tam Ma Địa, có nghĩa là dẹp yên tâm loạn động, hay là để cho tâm yên định, dừng ở

một chỗ. Tâm định chỉ ư nhưt xứ, khác với “quán” là xác nghiệm bằng chứng cứ. Chỉ là dẹp bỏ các vọng niệm, còn quán dùng để chứng nghiệm chân lý. Về mặt lý thuyết mà nói, bất cứ vật thể nào cũng có thể được dùng làm điểm tập trung, dù vậy những vật thể như thân Phật vẫn được người ta ưa thích dùng làm điểm tập trung hơn. Chỉ được thành đạt khi tâm có khả năng trụ yên một chỗ trên vật thể một cách tự nhiên không cần phải nỗ lực, và có khả năng trụ tại đó trong thời gian người đó muốn mà không bị phóng dật hay tán loạn quấy rầy. Người ta nói có sáu điều tiên quyết trước khi thành đạt được “Chỉ”, trụ nơi thích hợp, thiếu dục, tri túc, không có nhiều sinh hoạt, tịnh giới và phải hoàn toàn rũ bỏ mọi vọng niệm. Chỉ là điều cần có trước khi đạt được trí huệ “Bát Nhã”.

Tĩnh lặng còn là một trong sáu đối tượng thiền quán. Bằng thiền quán chúng ta có thể vượt qua mọi ảo tưởng dục vọng. Theo đạo Phật, sự trầm tĩnh không phải là sự yếu đuối. Thái độ trầm tĩnh trong mọi hoàn cảnh, mọi lúc, biểu hiện một con người văn minh và có văn hóa. Giữ tâm trầm tĩnh trong hoàn cảnh thuận lợi không khó khăn, nhưng trầm tĩnh trước hoàn cảnh khó khăn quả thật là khó khăn, và càng có giá trị khi thực hiện được sự trầm tĩnh trước hoàn cảnh khó khăn, vì qua sự trầm tĩnh này chúng ta mới tạo được nghị lực cho cá tính của mình. Thật là hoàn toàn sai lầm khi tưởng rằng mình có sức mạnh và quyền lực khi mình tỏ ra ồn ào và chứng tỏ được quyền lực của mình. Tĩnh lặng hay điềm tĩnh không phải là sự nhu nhược. Một thái độ điềm tĩnh lúc nào cũng cho thấy là một người có văn hóa. Thật ra, khi mọi vấn đề đều thuận lợi, không quá khó khăn cho một người giữ được thái độ điềm tĩnh, nhưng giữ được thái độ này trong những tình huống bất lợi thì quả thật là khó, mà chính cái khó này mới đáng để thành tựu, vì nhờ sự điềm tĩnh và kiểm soát như vậy mà chúng ta cũng cố được nhân cách. Thật là sai lầm khi nghĩ rằng chỉ có những người ồn ào, ba hoa và lảng xảng mới là những người mạnh mẽ, đầy quyền lực. Theo Kinh Tăng Chi Bộ, “Cái gì trông rộng thì kêu to, cái gì đầy thì yên lặng. Theo Kinh Suttanipata, người ngu như một nửa hộp nước nhỏ, bậc trí như ao đầy. Người thường xuyên trau dồi tâm điềm tĩnh khó có thể bị nao núng khi đương đầu với những thăng trầm của cuộc đời. Người ấy cố gắng thấy các pháp đúng theo viễn cảnh của nó, nghĩa là thấy được vì sao các pháp có mặt để rồi hoại diệt. Không còn lo lắng và bất an, người ấy cố gắng để thấy tính chất mong manh của các vật mỏng manh, dễ vỡ. Hãy làm cho tâm yên tĩnh tiến tới, dù vận may hay rủi, với từng bước chân của chính mình, giống như chiếc kim đồng hồ ung dung từng nhịp, từng nhịp trong cơn bão đầy sấm sét.” Hành giả nên luôn cố gắng thực tập lặng lẽ và tĩnh lặng. Cố gắng lặng lẽ và tĩnh lặng khi chúng ta đang ngồi, nằm, đi, đứng, vân vân. Hãy thực tập lặng lẽ và tĩnh lặng ngay cả khi mình đang nói, đang suy nghĩ và đang viết lách. Hãy cố gắng tập ngồi lặng lẽ và tĩnh lặng trong một giờ, một ngày, và rồi mọi ngày. Nên nhớ, văn tự không thể giúp nhiều cho công cuộc tu tập, mà chỉ có lặng lẽ và tĩnh lặng mới giúp nhiều cho chúng ta mà thôi!

199. Calmness

Calming is a meditative state characterized by a one-pointedness of mind (cittaikagrata) on an internal meditative object. One of the seven definitions of dhyana described as samatha or samadhi; it is defined as silencing, or putting to rest the active mind, or auto-hypnosis. The mind is centered or the mind steadily fixed on one place, or in one position. It differs from “contemplation” which observes, examines, sifts evidence. Samadhi or samatha has to do with getting rid of distraction for moral ends; it is abstraction, rather than contemplation.

Theoretically, any object may serve as the focus of concentration, though virtuous objects such as the body of a Buddha are said to be preferable. It is attained when the mind is able to remain upon its object one-pointedly, spontaneously and without effort, and for as long a period of time as one wishes, without being disturbed by laxity or excitement. There are said to be six prerequisites for achieving calming. They are staying in an agreeable place, having few desires, knowing satisfaction, not having many activities, pure ethics, and thoroughly abandoning thoughts. It is generally considered to be a prerequisite for attainment of “higher insight” or “Prajna”.

Calmness is also one of the six subjects in meditation. By meditations on the distasteful and the delight, delusions and passions may be overcome. According to Buddhism, calmness is not weakness. A calm attitude at all times shows a man of civilization and culture. It's not too hard for man to be calm when things are favorable, but to be composed when things are wrong is extremely hard indeed, and it is this difficult quality that is worth achieving; for by such calm and control he builds up strength of character. It is quite wrong to imagine that they alone are strong and powerful who are noisy and showing off their power. Calmness is not weakness. A calm attitude at all times shows a man of culture. It is not too hard for a man to be calm when things are favorable, but to be composed when things are wrong is hard indeed, and it is this difficult quality that is worth achieving; for by such calm and control he builds up strength of character. It is quite wrong to imagine that they alone are strong and powerful who are noisy, garrulous and fussily busy. According to the Anguttara Nikaya, “Emptiness is loud, but fullness, calm. The fool's a half-filled little tin box; the sage, a lake. The man who cultivates calmness of mind rarely gets upset when confronted with the vicissitudes of life. He tries to see things in their proper perspective, how things come into being and pass away. Free from anxiety and restlessness, he will try to see the fragility of the fragile. According to Suttanipata, quiet mind... go on, in fortune or misfortune, at their own private pace, like a clock during a thunderstorm.” Zen practitioners should always try to practice stillness and calmness. Try to be still and calm when we are sitting, lying, standing, and walking, etc. Let's try to practice stillness and calmness even when we are talking, thinking and writing. Try to practice stillness and calmness for an hour, for day, and then for every day. Remember, words cannot help our cultivation very much, but stillness and calmness help a lot.

200. Năm Thúc Vọng Tưởng

Hành giả đừng bao giờ mong đến một nơi huyền diệu, nơi mà tâm không phát sanh vọng tưởng. Vọng tưởng vốn dĩ không có thật. Chúng xuất hiện và vào một thời điểm nào đó chúng sẽ mờ dần và ít thúc bách như lúc ban đầu, và cuối cùng chúng sẽ tự tan biến. Cách hay nhất để thấy được sự không thật của vọng tưởng là chúng ta cứ bình thản ngồi không chấp trước cũng không phê phán, vọng tưởng nổi lên rồi tự biến mất. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Mười, ông A Nan sau khi nghe Phật dạy về ngũ ấm, đứng dậy lễ Phật, giữa đại chúng lại bạch Phật, “Như Phật dạy trong tướng ngũ ấm, năm thứ hư vọng làm gốc tưởng tâm. Chúng tôi chưa được Như Lai giảng giải kỹ càng. Có thể nào một lượt trừ hết năm ấm đó? Hay là thứ lớp trừ hết? Năm lớp đó đến đâu là giới hạn? Mong Đức Như Lai phát lòng đại từ, vì đại chúng này, dạy cho tâm mục trong suốt, để làm con mắt tương lai cho tất cả

chúng sanh trong đời mạt pháp.” Đức Phật đã dạy ngài A Nan về năm thứ vọng tưởng như sau: “Ông A Nan! Tinh chân diệu minh, bản chất viên tịnh chẳng phải sinh ra và sinh tử các trần cấu, cho đến hư không thấy đều nhân vọng tưởng sinh khởi. Ấy gốc nơi bản giác diệu minh tinh chân, hư vọng phát sinh các thế giới. Như ông Diễn Nhã Đa nhìn hình mình trong gương, phát cuồng cho là mình không có đầu. Vọng vẫn không nhân. Trong vọng tưởng lập tính nhân duyên. Mê nhân duyên, nói là tự nhiên. Tính hư không thật là huyền sinh. Nhân duyên và tự nhiên đều là vọng tâm của chúng sanh so đo chấp trước. Ông A Nan! Ông biết hư vọng khởi ra, nói là vọng nhân duyên. Nếu hư vọng vẫn không có, thì nói cái vọng nhân duyên vẫn là không phải có. Huống chi chẳng biết mà cho là tự nhiên. Vậy nên Như Lai cùng ông phát minh bản nhân của ngũ âm, đồng là vọng tưởng.” **Thứ nhất là Sắc Ấm Vọng Tưởng.** Thân thể của ông, trước hết nhân cái tướng của cha mẹ sinh ra. Cái tâm của ông không phải tưởng thì không thể đến trong tướng ấy mà truyền mệnh. Như tôi đã nói trước; tâm tưởng vị chua, nước miếng chảy ra, tâm tưởng trèo cao thấy rợn. Bờ cao chẳng có, vật chua chưa đến, thân thể của ông quyết định không đồng loại với hư vọng được, tại sao nước dãi lại nhân nói chua mà ra? Bởi thế nên biết; ông hiện có sắc thân, đó là kiên cố vọng tưởng thứ nhất. **Thứ hai là Thụ ấm vọng tưởng.** Như đã nói trên, trèo cao, tưởng tâm có thể khiến ông thấy rợn, bởi nhân linh thụ ra, có thể động đến thân thể. Nay rõ ràng, thuận thì được lợi ích, nghịch thì chịu tổn hại, hai thứ dong ruổi nhau. Đó là hư minh, vọng tưởng thứ hai. **Thứ ba là Tướng Ấm Vọng Tưởng.** Bởi cái suy nghĩ nó sai sử sắc thân của ông. Thân chẳng phải đồng loại với niệm, thân ông nhân đâu bị theo các niệm sai sử? Đó là do mỗi thứ đều dùng hình dạng, tâm sinh ra thì thân dùng lấy, thân và tâm tương ứng. Thức là tướng tâm, ngũ là chiêm bao, thì tướng niệm của ông nó lay động cái vọng tình. Đó là dung thông, vọng tưởng thứ ba. **Thứ tư là Hành Ấm Vọng Tưởng.** Lý biến hóa không ngừng, trong mỗi niệm âm thầm dời đổi, móng tay dài, tóc mọc, khí hao mòn, hình dạng nhăn nhó, ngày đêm thay nhau, không hề hiểu biết. Ông A Nan! Việc đó nếu không phải là ông thì thế nào thân thể thay đổi? Còn nếu là ông, sao ông không biết? Các hành của ông niệm niệm không nghỉ. **Thứ năm là Thức Ấm Vọng Tưởng.** Cái tinh minh trạm tịch, không lay động của ông, gọi là hằng thường. Đối với thân không vượt ra ngoài cái kiến văn giác tri. Nếu thực là tinh chân thì không dung để tập khí hư vọng. Nhân sau các ông đã từng có từ nhiều năm trước, thấy một vật lạ, trải qua nhiều năm, nhớ và quên đều không còn. Về sau bỗng đứng lại thấy cái vật lạ trước, ghi nhớ rõ ràng, chẳng hề sót mất. Trong cái tinh trạm liễu chẳng lay động, mỗi niệm bị huấn luyện, đâu có tính lường được. Ông A Nan! Nên biết rằng cái tình trạng ấy chẳng phải chân, như dòng nước chảy mạnh, xem qua như yên lặng. Chảy mau và chảy chẳng thấy, chứ không phải không chảy. Nếu chẳng phải tưởng căn nguyên, thì đâu lại chịu hư vọng tập khí. Chẳng phải ông dùng được lẫn lộn cả sáu căn, thì vọng tưởng đó không bao giờ dứt được. Cho nên hiện tại, trong kiến văn giác tri của ông, quán tập nhỏ nhiệm, thì trong cái trạm liễu, mừng tượng hư vô. Đó là điên đảo thứ năm, vi tế tinh tưởng.

200. Five Kinds of False Thinking

Zen practitioners should never look for some wonderful place where thoughts will not occur. Since the thoughts are basically not real. They appear and at some point they get dimmer and less imperative, and eventually they will fade out by themselves. The best way for us to realize the unreality of thoughts is just sitting still and letting thoughts appear and

disappear by themselves. In the Surangama Sutra, book Ten, having heard the Buddha's instruction on the five skandhas, Ananda arose from his seat. He bowed and respectfully asked the Buddha: "The Buddha has told us that in the manifestation of the five skandhas, there are five kinds of falseness that come from our own thinking minds. We have never before been blessed with such subtle and wonderful instructions as the Tathagata has now given. Further, are these five skandhas destroyed all at the same time, or are they extinguished in sequence? What are the boundaries of these five layers? We only hope the Tathagata, out of great compassion, will explain this in order to purify the eyes and illuminate the minds of those in the great assembly, and in order to serve as eyes for living beings of the future." The Buddha told Ananda, "the essential, true, wonderful brightness and perfect purity of basic enlightenment does not admit birth and death, nor any mundane defilements, nor even empty space itself. All these are brought forth because of false thinking. The source of basic enlightenment, which is wonderfully bright, true, and pure, falsely gives rise to the material world, just as Yajnadatta became confused about his head when he saw his own reflection in the mirror. The falseness basically has no cause, but in your false thinking, you set up causes and conditions. But those who are confused about the principle of causes and conditions call it spontaneity. Even empty space is an illusory creation; how much more so are causes and conditions and spontaneity, which are mere speculations made by the false minds of living beings. Ananda! If you perceive the arising of falseness, you can speak of the causes and conditions of that falseness. But if the falseness has no source, you will have to say that the causes and conditions of that falseness basically have no source. How much the more is this the case for those who fail to understand this and advocate spontaneity. Therefore, the Tathagata has explained to you that the fundamental cause of all five skandhas is false thinking." **First, the false thinking of the form skandha.** Your body's initial cause was a thought on the part of your parents. But if you had not entertained any thought in your own mind, you would not have been born. Life is perpetuated by means of thought. As I have said before, when you call to mind the taste of vinegar, your mouth waters. When you think of walking along a precipice, the soles of your feet tingle. Since the precipice doesn't exist and there isn't any vinegar, how could your mouth water at the mere mention of vinegar, if it were not the case that your body originated from falseness. Therefore, you should know that your present physical body is brought about by the first kind of false thinking, which is characterized by solidity. **Second, the false thinking of the feeling skandha.** As described earlier, merely thinking about a high place can cause your body to tingle and ache. Due to that cause, feelings arise and affect your body, so that at present you pursue pleasant feelings and are repelled by unpleasant feelings. These two kinds of feelings that compel you are brought about by the second kind of false thinking, which is characterized by illusory clarity. **Third, the false thinking of the thinking skandha.** Once your thoughts arise, they can control your body. Since your body is not the same as your thoughts, why is it that your body follows your thoughts and engages in every sort of grasping at objects. A thought arises, and the body grasps at things in response to the thought. When you are awake, your mind thinks. When you are asleep, you dream. Thus, your thinking is stirred to perceive false situations. This is the third kind of false thinking, which is characterized by interconnectedness. **Fourth, the false thinking of the formation skandha.** The metabolic processes never stop; they progress through subtle changes: your nails and hair grow, your

energy wanes; and your skin becomes wrinkled. These processes continue day and night, and yet you never wake up to them. If these things aren't part of you, Ananda, then why does your body keep changing? And if they are really part of you, then why aren't you aware of them? Your formations skandha continues in thought after thought without cease. It is the fourth kind of false thinking which is subtle and hidden. ***Fifth, the false thinking of the consciousness skandha.*** If you are pure, bright, clear, and unmoving state is permanent, then there should be no seeing, hearing, awareness, or knowing in your body. If it is genuinely pure and true, it should not contain habits or falseness. How does it happen, then, that having seen some unusual things in the past, you eventually forget it over time, until neither memory nor forgetfulness of it remain; but then later, upon suddenly seeing that unusual thing again, you remember it clearly from before without forgetting a single detail? How can you keep track of the permeation that goes on in thought after thought in this pure, clear, and unmoving consciousness? Ananda, you should know that this state of clarity is not real. It is like rapidly flowing water that appears to be still on the surface. Due to its speed you cannot perceive the flow, but that does not mean it is not flowing. If this were not the source of thinking, then how could one be subject to false habits? If you do not open and unite your six sense faculties so that they function interchangeably, this false thinking will never cease. That's why your seeing, hearing, awareness, and knowing are presently strung together by subtle habits, so that within the profound clarity, existence and non-existence are both unreal. This is the fifth kind of upside-down, minutely subtle thinking.

201. Sáu Thứ Hằng Trú Cho Hành Giả

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có sáu hằng trú. Thứ nhất, ở đây vị Tỳ Kheo, mắt thấy sắc, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Thứ nhì, ở đây vị Tỳ Kheo, tai nghe tiếng, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Thứ ba, ở đây vị Tỳ Kheo, mũi ngửi hương, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Thứ tư, ở đây vị Tỳ Kheo, lưỡi nếm vị, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Thứ năm, ở đây vị Tỳ Kheo, thân xúc chạm, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Thứ sáu, ở đây vị Tỳ Kheo, ý nhận thức pháp, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác.

201. Six Stable States for Zen Practitioners

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are six stable states. First, here a monk, on seeing an object with the eye, is neither pleased (sumano) nor displeased (dummano), but remains equable (upekhako), mindful and clearly aware. Second, here a monk, on hearing a sound with the ear, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. Third, here a monk, on smelling a smell with the nose, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. Fourth, here a monk, on tasting a flavour with the tongue, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. Fifth, here a monk, on touching a tangible object with the body, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware.

Sixth, here a monk, on cognising a mental object with the mind, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware.

202. Mười Phương Pháp Thuần Thực Nghi Tĩnh

Trong *Bác Sơn Tham Thiền Cảnh Ngữ*, được Vô Dị Nguyên Lai viết vào đầu thế kỷ thứ 17, trong đó phái Thiền Bắc Sơn khẳng định trong công phu chứng Thiền, điều cần thiết là nuôi dưỡng một khát vọng mãnh liệt muốn hủy diệt cái tâm còn trong vòng sống chết. Khi khát vọng này được khơi dậy, hành giả nghe ra tuồng như mình đang bị một ngọn lửa hừng hực vây phủ. Ý muốn trốn chạy nó lại không thể được, đứng im ra đây không thể được, suy nghĩ vớ vẫn không thể được, mong chờ tha lực cũng không thể được. Để khỏi mất thì giờ, y phải vận hết sức bình sinh mà nhảy xổ ra, không e dè gì đến hậu quả. Một khi khát vọng ấy được nuôi dưỡng, bước kế tiếp có tính cách thủ thuật hơn, theo đó, phải khơi dậy nghi tình và giữ vững nó trong lòng, cho đến phút chót khi đi tới một giải đáp. Mỗi nghi tình này nhằm từ chỗ sinh từ đâu đến, chết đi về đâu, và luôn luôn được nuôi dưỡng bởi khát vọng muốn vượt lên trên sống chết. Cái đó khó lắm, trừ phi nghi tình được thuần thực và tự bùng vỡ thành một trạng thái chứng ngộ. Trong bộ sách này, phái Thiền Bắc Sơn đã nói đến mười phương pháp thuần thực nghi tình như sau: không bận lòng đến những pháp thế tục, không đắm mình trong trạng thái tịnh mặc, không dao động bởi vạn vật, luôn luôn tự cảnh tỉnh, như mèo rình chuột, tập trung tâm lực vào công án, không cố gắng giải quyết công án bằng trí năng trong khi chẳng có trình tự luận lý nào trong đó, không cố mổ xẻ nó, không coi nó là một trạng thái vô hành, không coi trạng thái sáng tỏ tạm thời là cứu cánh, và không đọc công án y như tuồng niệm Phật hay tụng chú.

202. Ten Methods of Maturing Doubts

In Po-Shan's Admonitions Regarding the Study of Zen, during the Ming Dynasty, written by Wu-I-Yuan-Lai in the beginning of the seventeenth century, Po-Shan Zen School confirmed that in striving to master Zen, the thing needed is to cherish a strong desire to destroy a mind subject to birth and death. When this desire is awakened, the Zen practitioner feels as if he were enveloped in a blazing fire. He wants to escape it. He cannot just be walking about, he cannot stay quietly in it, he cannot harbour any idle thoughts, he cannot expect others to help him out. Since no moment is to be lost, all he has to do is to rush out of it to the best of his strength and without being disturbed by the thought of the consequence. Once the desire is cherished, the next step is more technical in the sense that an inquiring spirit is to be awakened and kept alive, until the final moment of solution arrives. The inquiry is concerned with the whence of birth and the whither of death, and to be constantly nourished by the desire to rise above them. This is impossible unless the spirit of inquiry is matured and breaks itself out to a state of enlightenment. In this book, Po-Shan Zen School also mentioned ten methods of maturing doubts: not caring for worldly things, not getting attached to a state of quietude, not being disturbed by pluralities of objects, being constantly watchful over oneself, behaving like a cat who is after a mouse, concentrating one's spiritual energy on the koan, not attempting to solve it intellectually where there are no such cues in it, not trying to be merely clever about it, not taking it for a state of doing-nothing-ness, not

taking a temporary state of transparency for finality, and not reciting the koan as if it were the Nembutsu practice or a form of Dharani.

203. Tham Thiền- Niệm Phật và Thiện Ác

Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng lúc mình tham thiền hay lúc mình niệm Phật tức là lúc mình không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngữ và không uống những chất cay độc. Như vậy lúc mình tham thiền hay niệm Phật chính là lúc mình trì giữ năm giới, có phải vậy không? Đó cũng là lúc chúng ta thực hành thập thiện. Như vậy, đừng suy nghĩ viển vông về chuyện chứng đắc, hay chuyện không thiện không ác, mà hãy dụng công nỗ lực, dũng mãnh tinh tấn. Chúng ta phải cố gắng hồi quang phản chiếu, tự hỏi lòng mình, xem coi mình đã sinh được bao nhiêu niệm thiện, đã dấy lên bao nhiêu niệm ác, đã phiêu lưu theo bao nhiêu vọng tưởng, vân vân và vân vân. Hãy tâm niệm như vậy: “Niệm thiện chưa sanh, khiến sanh niệm thiện. Đã sanh niệm thiện, khiến nó tăng trưởng. Chưa sanh niệm ác, khiến nó chẳng sanh. Đã sanh niệm ác, khiến nó triệt tiêu.” Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng với một niệm thiện, trời đất tăng thêm thanh khí; với một niệm ác, đất trời chông chất thêm trược khí. Tuy nhiên, đạo Phật là đạo của tự do hoàn toàn, Đức Phật chỉ bày cho chúng ta biết “thiện ác hai con đường,” chúng ta ai tu thì tu, ai tạo nghiệp thì tự do tạo nghiệp. Người tu thiện sẽ thoát khỏi Tam Giới; trong khi kẻ tạo ác sẽ đọa Tam Đồ Ác Đạo.

203. Meditation- Buddha Recitation and “Kusala- Akusala”

Devout Buddhists should always remember that meditation and Buddha recitation are simply processes of refraining from killing, stealing, lustful conduct, lying, and using intoxicants. Therefore, when we meditate we keep the five basic precepts, do we not? Besides, practicing meditation and Buddha Recitation are nothing less than putting into practice the ten good deeds. Thus, do not waste our time to think about useless idle thoughts, about kusala or akusala (wholesome or unwholesome deeds). Let’s work harder and advance with determination. Reflect inwardly, seek our true self. Ask ourselves, “How many evil thoughts have we created? How many good thoughts? How many idle thoughts have we let arise? And so on, and so on. Let us resolve like this: “Bring forth the good thoughts that have not yet arisen; increase the good thoughts that have already arisen. Suppress the evil thoughts that have not yet emerged; wipe out all the evil thoughts that have already occurred. Devout Buddhists should always remember this: “A thought of goodness increases the pure energy in the world; a thought of evil increases the world’s bad energy.” However, Buddhism is a religion of complete freedom, the Buddha shows “good and evil are two different paths”, we can cultivate to follow the good path, or commit the other as we wish. People who cultivate goodness can leave the Triple Realm; while evildoers must fall into the Three Evil Destinies.

204. Tâm Thanh Tịnh- Quốc Độ Thanh Tịnh

Đức Phật dạy: “Nếu tâm tịnh tức quốc độ tịnh.” Đây là chân lý. Nếu tâm chúng ta cắt đứt mọi vọng tưởng và trở nên sáng suốt, thì chỗ ở của chúng ta, bất kỳ là ở đâu cũng đều sáng sủa. Đừng nên lo lắng về người khác. Nếu chúng ta tu tập mạnh mẽ, tất cả mọi thứ đều sẽ

theo sau con đường tu tập của chính mình. Nên nhớ là tâm của chúng ta rất mạnh mẽ; nhưng cái ‘ngã’ nó lại bám chặt vào cái tâm mạnh mẽ đó. Vì vậy chúng ta luôn có cái tâm mạnh về ưa thích hay ghét bỏ, giận dữ, buồn chán, hay những ý nghĩ xấu về người khác, vân vân. Chúng ta phải cắt đứt cái tâm mạnh kiểu này, cái ngã mạnh kiểu này. Điều này rất quan trọng cho bất cứ người tu thiền nào. Chúng ta phải nên luôn nhớ rằng bất cứ khi nào chúng ta nói về sự hiểu biết của chúng ta, là tâm của chúng ta đang bị vướng mắc vào cái đó. Hãy cắt đứt cái “Ta” nguy hiểm này đi! Tâm thanh tịnh là tâm hoàn toàn giải thoát khỏi tham, sân, si và tất cả những nhiễm trước khác. Bản tánh thanh tịnh của con người vốn đầy đủ. Tâm thanh tịnh thì thân nghiệp và khẩu nghiệp cũng thanh tịnh. Tịnh tâm là một trong những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác, vì nhờ đó mà chúng ta không bị nhiễm trước. 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.” Đức Phật dạy: “Tâm thanh tịnh, toàn thể vũ trụ thanh tịnh. Khi tâm ô nhiễm, toàn thể vũ trụ ô nhiễm.” Hàng ngày chúng ta thường gặp những người không hạnh phúc. Mà thật vậy, khi tâm họ buồn thì mọi vật họ thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm và cả vũ trụ đều buồn. Khi tâm vui thì toàn thể vũ trụ vui. Nếu chúng ta ham thích thứ gì thì chúng ta bị vướng mắc vào thứ ấy. Nếu chúng ta chối bỏ nó, chúng ta cũng bị vướng mắc y như lúc chúng ta ham thích nó. Như vậy, bị vướng mắc vào một việc có nghĩa là việc ấy trở thành một chướng ngại trong tâm chúng ta. Cái tâm của chúng ta giống như một cái biển lớn, trong đó tất cả các dòng nước chảy vào, dòng Ấn Hà, dòng Cửu Long, dòng Hằng Hà, nước của Ấn Độ, nước của Việt Nam, nước sạch, nước dơ, nước mặn, nước trong, vân vân. Biển không nói, nước của ông dơ, ông không thể chảy vào ta được. Ngược lại, biển chấp nhận tất cả nước hòa trộn vào nhau để thành biển. Vì vậy, nếu chúng ta giữ lấy tâm Phật, tâm của chúng ta cũng giống như biển lớn. Đây mới chính là đại hải giác ngộ.

204. Pure Minds- Pure Lands

The Buddha taught: “If one mind is clear, then the whole universe is clear.” This is the truth. If our mind cuts off all thinking and becomes clear, then our place, wherever it is, is clear. Do not worry about other people. If we have a strong practice, everything will all follow our path of cultivation. Remember, our mind is very strong; but our ‘self’ is attached to our strong mind. So we always have strong likes and dislikes, strong anger, frustration, bad thoughts about other people, and so forth. We must completely cut off this kind of strong mind, this kind of strong ‘I’. This is very important for any Zen practitioners. We should always remember that whenever we talk about our understanding, this is being attached to our mind. Cut off this dangerous “I”! A pure mind is a mind totally free of greed, anger and delusion (a pure mind is enlightenment, is the Pure Land) and all other impurities. Pure mind,

or the purification of the mind, which is the original Buddha-nature in every man. Pure mind is one of the most important entrances to great enlightenment; for with it, there is no defilement. 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.” The Buddha said: “When one mind is pure, the whole universe is pure; when one mind is tainted, the whole universe is tainted.” Every day we always meet people who are unhappy. As a matter of fact, when their minds are sad, everything that they see, hear, smell, taste, and touch is sad, the whole universe is sad. When the mind is happy, the whole universe is happy. If we desire something, then we are attached to it. If we reject it, we are just as attached to it as when we desire it. Therefore, being attached to a thing means that it becomes a hindrance in our mind. Our mind is just like the great sea, into which all waters flow, the Indus River, the Mekong River, the Ganges River, Indian water, Vietnamese water, clean water, dirty water, salt water, clear water. The sea does not say, your water is dirty, you can't flow into me. On the contrary, the sea accepts all waters and mixes them and all become sea. So if we keep the Buddha mind, our mind will be like the great sea. This is the great sea of enlightenment.

205. Vạn Vật Thuyết Pháp

Khách quan mà nói, giáo lý nhà Phật là tuyệt luân đến nỗi cho đến bây giờ chưa có một nhà triết học nào có thể tranh luận hay phản bác được. Đối với nhiều người, Phật giáo vẫn luôn là một tôn giáo tốt đẹp nhất. Tuy nhiên, với những người không theo Phật giáo thì những thứ mà chúng ta gọi là giáo lý tuyệt luân ấy cũng thành vô nghĩa nếu họ chưa có cơ hội được nghe đến chúng. Thật đáng tiếc! Chắc chắn đa phần các truyền thống tôn giáo đều muốn giúp chuyển hóa người xấu thành người tốt, nhưng cũng có không ít những hệ phái vẫn cứng nhắc đưa con người đến chỗ tin tưởng mù quáng khiến họ ngày càng trở nên mê muội hơn. Chính vì vậy mà chúng ta cần càng nhiều người thuyết pháp càng tốt nhằm quảng bá Phật Pháp Vi Diệu. Mọi sự mọi vật trên đời đều nói pháp, đều hiển bày chân lý. Có thứ nói pháp lành, có thứ nói pháp ác. Có thứ nói pháp tà đạo với quan điểm sai lầm. Có thứ nói pháp Trung Đạo liễu nghĩa với quan điểm đúng đắn. Nói cách khác, nói pháp lành tức là dạy cho người ta nhìn thông suốt mọi hiện tượng, buông bỏ mọi chấp trước, đạt được tự tại; còn nói pháp ác tức là dạy người ta đừng nhìn thấu suốt, đừng buông bỏ chấp trước, không cần tự tại, vân vân và vân vân. Theo Kinh Hoa Nghiêm, “Phật thị hiện bách thiên ức chủng âm thanh, vi chúng sanh diễn thuyết diệu pháp.” Nghĩa là Phật thị hiện trăm ngàn loại âm thanh,

để diễn nói Diệu Pháp cho chúng sanh.

Phàm nhân chúng ta nên luôn nhớ rằng tất cả các âm thanh trên thế giới đều là tiếng thuyết pháp. Thí dụ như tiếng suối reo róc rách như tiếng nói êm dịu từ kim khẩu Đức Phật. Màu xanh của núi rừng cũng chính là màu thanh tịnh của pháp thân Như Lai khiến những ai trông thấy đều sanh lòng hoan hỷ. Cá lội trong nước, nhưng chúng không biết là chúng đang lội trong nước. Từng sát na chúng ta hít thở không khí, nhưng chúng ta không ý thức được điều này. Chúng ta chỉ ý thức về không khí khi nào chúng ta không có nó. Cùng thế ấy, chúng ta luôn nghe tiếng xe cộ, thác nước, mưa rơi, vân vân; nhưng chúng ta không nhận chân ra rằng tất cả những thứ này là những bài thuyết pháp sống động, là pháp âm của Phật đang thuyết giảng cho chúng ta. Mà thật vậy, chúng ta nghe nhiều bài thuyết giảng trong mọi lúc, ở mọi nơi, nhưng chúng ta làm như điếc không nghe. Nếu chúng ta thật sự chúng ta đang sống và đang tỉnh thức, thì bất cứ lúc nào nghe, thấy, ngửi, xúc chạm, chúng ta đều nhận biết rằng đây là một bài giảng tuyệt vời. Nếu chúng ta thật sự lắng nghe thiên nhiên thì chúng ta sẽ thấy rằng không có kinh sách nào dạy hay bằng kinh nghiệm mà chúng ta có được với thiên nhiên. Nếu ai trong chúng cũng đều hiểu được triết lý này thì trên đời này, tất cả mọi thứ đều đang thuyết pháp cho mình nghe. Người thiện nói pháp thiện, người ác nói pháp ác, súc sanh nói pháp súc sanh. Tất cả đều nói cho chúng ta biết nguyên nhân của tốt, xấu, súc sanh, vân vân. Ngay cả chuyện mèo vờn chuột, sư tử rượt cọp, cọp rượt beo, beo rượt nai, kẻ mạnh hiếp đáp kẻ yếu, vân vân, tất cả đều nói pháp cho mình nghe. Mọi sự đều có nhân quả của nó. Một khi chúng ta quán sát và hiểu được tất cả mọi sự việc như vậy thì chúng ta sẽ có khả năng buông xả mọi thứ. Ví bằng ngược lại thì chúng ta sẽ mãi mãi lặn hụp trong biển đời chấp trước.

Ngoài ra, vạn pháp lại chính là tâm chúng ta hiển lộ. Điều này có nghĩa là vạn pháp chỉ là một cái tâm này mà thôi. Thật vậy, nếu có ai hỏi chúng ta chỉ cho họ về cái chân tánh của mình, chúng ta có thể làm được gì? Chúng ta không thể đáp rằng chân tánh của mình nằm trong mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, hay ý. Chân tánh không thể được tìm thấy ở bất cứ nơi đâu. Tuy nhiên, khi nhìn vào ngọn núi chúng ta thấy ngọn núi, như vậy ngọn núi kia chính là tâm chúng ta đang hiển lộ. Khi nghe được tiếng chim hót thì tiếng chim hót chính là tâm chúng ta đang hiển lộ. Hành giả nên luôn nhớ lời Phật dạy trong kinh Lăng Nghiêm: “Toàn tướng là tánh; và toàn tánh là tướng.”

205. All Things Are Preaching the Dharma

Objectively speaking, the Buddha-dharma is so wonderful that so far no philosophers can ever argue or deny. To many people, Buddhism is always the best. However, for non-Buddhists, the so-called wonderful teachings seem nonsensical if they do not have the opportunity to hear them. How sorry! It is certainly that the majority of religions want to transform a bad person into a good one, but there are still a lot of religious cults that rigidly give people with blind faith and make them more and more ignorant. Therefore, we need more Buddhist lecturers to propagate the Wonderful Buddha-dharma. All things in the world are constantly expounding the Dharma. Some things expound wholesome Dharma, while others expound unwholesome Dharma. Some things speak of the deviant knowledge and views of heretics; others speak of the proper knowledge and views of the Ultimate Meaning of the Middle Way. In other words, those that speak wholesome Dharma teach people to see

through things, to let things go and to become free. Those that speak unwholesome Dharma teach people to preserve their illusions and continue to cling tightly to things, and so on, and so on. According to the Avatamsaka Sutra, “The Buddhas manifest hundreds of thousands of millions of sounds to proclaim the Wonderful Dharma for sentient beings.

We, ordinary people, should always remember that all the sounds in the world are speaking the Dharma for us. For example, the sounds of the stream and creeks are just like the soft sounds from the golden mouth of the Buddha. The green color of the mountains and forests is the pure color of the Dharma-body delighting those who see it. Fish swim in the water, but they don’t know they are in water. Every moment we breathe in air, but we do it unconsciously. We would be conscious of air only if we were without it. In the same way, we are always hearing the sounds of cars, water falls, rain, etc.; but we do not realize that all these sounds are sermons, they are the voice of the Buddha himself preaching to us. In fact, we hear many sermons, all the time, but we are deaf to them. If we were really alive and mindful, whenever we heard, saw, smelled, tasted, touched, we would realize that this is a fine sermon.’ If we really listen to the nature, we would see that there is no scripture that teaches so well as this experience with nature. If everyone of us understands this principle, then absolutely everything in the world is speaking the Dharma for us. Good people speak good Dharma, bad people speak bad Dharma, and animals speak the Dharma of being animals for us. They enable us to understand how they got to be good, bad, animals, and so on. If you observe cats chase mice, lions chase tigers, tigers chase bears, bears chase deers, the strong oppress the weak, and so on. They are all speaking the Dharma for us. Each has its own cause and effect. When we contemplate and understand things this way, we can get rid of all attachments. If not, we will forever be sinking in the sea of life of attachments.

Besides, all things are our mind being manifested. That is to say all phenomena are just this only one mind. As a matter of fact, if someone asks us to show our true nature, what can we do? We cannot reply that our true nature is in our eyes, ears, nose, tongue, body or mind. It is nowhere to be found. However, when we look at the mountain, we see the mountain; that mountain is our mind being manifested. When we hear the birdsong, the birdsong itself is our mind being manifested. Zen practitioners should always remember the Buddha’s teaching in the Shurangama Sutra: “The existence of all phenomena is the mind nature, and the mind nature is the existence of all phenomena.”

206. Thiên và Giới Luật

Giới luật là những qui tắc căn bản trong đạo Phật. Giới được Đức Phật chế ra nhằm giúp Phật tử giữ mình khỏi tội lỗi cũng như không làm các việc ác. Tội lỗi phát sanh từ ba nghiệp thân, khẩu và ý. Giới sanh định. Định sanh huệ. Với trí tuệ không gián đoạn chúng ta có thể đoạn trừ được tham sân si và đạt đến giải thoát và an lạc. Luật pháp và quy tắc cho phép người Phật tử thuần thành hành động đúng trong mọi hoàn cảnh (pháp điều tiết thân tâm để ngăn ngừa cái ác gọi là luật, pháp giúp thích ứng với phép tắc chân chính bên ngoài gọi là nghi). Giới có nghĩa là hạnh nguyện sống đời phạm hạnh cho Phật tử tại gia và xuất gia. Có 5 giới cho người tại gia, 250 cho Tỳ kheo, 348 cho Tỳ kheo Ni và 58 giới Bồ Tát (gồm 48 giới khinh và 10 giới trọng). Đức Phật nhấn mạnh sự quan trọng của giới hạnh như phương tiện đi

đến cứu cánh giải thoát rốt ráo (chân giải thoát) vì hành trì giới luật giúp phát triển định lực, nhờ định lực mà chúng ta thông hiểu giáo pháp, thông hiểu giáo pháp giúp chúng ta tận diệt tham sân si và tiến bộ trên con đường giác ngộ. Giới luật trong Phật giáo có rất nhiều và đa dạng, tuy nhiên, nhiệm vụ của giới luật chỉ có một. Đó là kiểm soát những hành động của thân và khẩu, cách cư xử của con người, hay nói khác đi, là để thanh tịnh lời nói và hành vi của họ. Tất cả những điều học được ban hành trong đạo Phật đều dẫn đến mục đích chánh hạnh này. Tuân thủ giới luật trong khi tu tập thiền định là chúng ta đang tự điều chỉnh lối sống của mình cho được hài hòa hơn. Thiền đã được Đức Phật dạy từ hơn hai ngàn năm trăm năm trước đã giúp giải quyết được nhiều vấn đề. Tuy nhiên, không dễ dàng đưa được Thiền vào trong những sinh hoạt hằng ngày. Nói chung là người tại gia vẫn làm những công việc bình thường, nhưng phải cố gắng thoát ra khỏi lối hành xử kém hiểu biết của mình trong quá khứ.

Tuy nhiên, giới luật tự thân nó không phải là cứu cánh, mà chỉ là phương tiện, vì nó chỉ hỗ trợ cho định (samadhi). Định ngược lại là phương tiện cho sự thu thập trí tuệ, và chính trí tuệ này lần lượt dẫn đến sự giải thoát của tâm, mục tiêu cuối cùng của đạo Phật. Do đó, Giới, Định và Tuệ là một sự kết hợp hài hòa giữa những cảm xúc và tri thức của con người. Giới là những điều luật mà Đức Phật vạch ra cho hàng đệ tử của Ngài những cách để khắc phục tà hạnh về thân và khẩu. Theo Kinh Trường Bộ (Majjhima Nikaya), Đức Phật dạy: “Sau khi điều phục lời nói, đã chế ngự được các hành động của thân và tự làm cho mình thanh tịnh trong cách nuôi mạng, vị đệ tử tự đặt mình vào nếp sống giới hạnh. Như vậy vị ấy thọ trì và học tập các học giới, giữ giới một cách thận trọng, và thấy sự nguy hiểm trong những lỗi nhỏ nhặt. Trong khi tiết chế lời nói và hành động như vị ấy phải cố gắng phòng hộ các căn. Vì nếu vị ấy thiếu sự kiểm soát các căn của mình thì các tư duy bất thiện sẽ xâm nhập đầy tâm của mình. Thấy một sắc, nghe một âm thanh, vân vân... Vị ấy không thích thú, cũng không khó chịu với những đối tượng giác quan ấy, mà giữ lòng bình thản, bỏ qua một bên mọi ưa ghét.” Giới luật mà Đức Phật đã ban hành không phải là những điều răn tiêu cực mà rõ ràng xác định ý chí cương quyết hành thiện, sự quyết tâm có những hành động tốt đẹp, một con đường toàn hảo được đắp xây bằng thiện ý nhằm tạo an lành và hạnh phúc cho chúng sanh. Những giới luật này là những quy tắc đạo lý nhằm tạo dựng một xã hội châu toàn bằng cách đem lại tình trạng hòa hợp, nhất trí, điều hòa, thuận thảo và sự hiểu biết lẫn nhau giữa người với người. Giới luật còn là nền tảng vững chắc trong lối sống của người Phật tử. Người quyết tâm tu hành thiền định để phát trí tuệ, phải phát tâm ưa thích giới đức, vì giới đức chính là yếu tố bồi dưỡng đời sống tâm linh, giúp cho tâm dễ dàng an trụ và tĩnh lặng. Người có tâm nguyện thành đạt trạng thái tâm trong sạch cao thượng nhất hằng thực hành pháp thiêu đốt dục vọng, chất liệu làm cho tâm ô nhiễm. Người ấy phải luôn suy tư rằng: “Kẻ khác có thể gây tổn thương, nhưng ta quyết không làm tổn thương ai; kẻ khác có thể sát sanh, nhưng ta quyết không sát hại sinh vật; kẻ khác có thể lấy vật không được cho, nhưng ta quyết không làm như vậy; kẻ khác có thể sống phóng túng lang chạ, nhưng ta quyết giữ mình trong sạch; kẻ khác có thể ăn nói giả dối đâm thọc, hay thô lỗ nhảm nhí, nhưng ta quyết luôn nói lời chân thật, đem lại hòa hợp, thuận thảo, những lời vô hại, những lời thanh nhã dịu hiền, đầy tình thương, những lời làm đẹp dạ, đúng lúc đúng nơi, đáng được ghi vào lòng, cũng như những lời hữu ích; kẻ khác có thể tham lam, nhưng ta sẽ không tham; kẻ khác có thể để tâm cong queo quàng xiên, nhưng ta luôn giữ tâm ngay thẳng. Kỳ thật, Đối với hành giả tu thiền, tu tập giới luật cũng có nghĩa là tu tập chánh tư duy, chánh ngữ và chánh

nghiệp, vân vân, vì giữ giới là tu tập chánh tư duy về lòng vị tha, từ ái, bất tổn hại; giữ giới là tu tập chánh ngữ để có thể kiểm soát giọng lưỡi tác hại của chính mình; giữ giới là tu tập chánh nghiệp bằng cách kềm hãm không sát sanh, không trộm cắp dù trực tiếp hay gián tiếp, không tà dâm; giữ giới còn là tu tập chánh mạng, nghĩa là không sống bằng những phương tiện bất chính cũng như không thủ đắc tài sản một cách bất hợp pháp.

Lối sống thế tục có tính cách hưởng ngoại, buông lung. Lối sống của một Phật tử thuần thành thì bình dị và tiết chế. Phật tử thuần thành có lối sống khác hẳn người thế tục, từ bỏ thói quen, ăn ngủ và nói ít lại. Nếu làm biếng, phải tỉnh tấn thêm; nếu cảm thấy khó kham nhẫn, chúng ta phải kiên nhẫn thêm; nếu cảm thấy yếu chuộng và dính mắc vào thân xác, phải nhìn những khía cạnh bất tịnh của cơ thể mình. Giới luật và thiền định hỗ trợ tích cực cho việc luyện tâm, giúp cho tâm an tịnh và thu thúc. Nhưng bề ngoài thu thúc chỉ là sự chế định, một dụng cụ giúp cho tâm an tịnh. Bởi vì dù chúng ta có cúi đầu nhìn xuống đất đi nữa, tâm chúng ta vẫn có thể bị chi phối bởi những vật ở trong tầm mắt chúng ta. Có thể chúng ta cảm thấy cuộc sống này đầy khó khăn và chúng ta không thể làm gì được. Nhưng càng hiểu rõ chân lý của sự vật, chúng ta càng được khích lệ hơn. Phải giữ tâm chánh niệm thật sắc bén. Trong khi làm công việc phải làm với sự chú ý. Phải biết mình đang làm gì, đang có cảm giác gì trong khi làm. Phải biết rằng khi tâm quá dính mắc vào ý niệm thiện ác của nghiệp là tự mang vào mình gánh nặng nghi ngờ và bất an vì luôn lo sợ không biết mình hành động có sai lầm hay không, có tạo nên ác nghiệp hay không? Đó là sự dính mắc cần tránh. Chúng ta phải biết tri túc trong vật dụng như thức ăn, y phục, chỗ ở, và thuốc men. Chẳng cần phải mặc y thật tốt, y chỉ để đủ che thân. Chẳng cần phải có thức ăn ngon. Thực phẩm chỉ để nuôi mạng sống. Đi trên đường đạo là đối kháng lại với mọi phiền não và ham muốn thông thường.

Hành giả tu Thiền phải luôn cẩn mật với bốn giới thanh tịnh thân tâm, đó là giới Ba Đề Mộc Xoa (Patimokkha), giới Phòng Hộ Các Căn, giới Thanh Tịnh Sanh Mạng, giới Liên Hệ Bốn Vật Dụng. Thứ nhất là giới Ba Đề Mộc Xoa là giới được Đức Thế Tôn mô tả: “Vị Tỳ Kheo sống chế ngự với sự chế ngự của giới bốn, đầy đủ hành xử và chánh hạnh, thấy sợ hãi trong những lỗi nhỏ, nên vị ấy lãnh thọ các học giới. Thứ nhì là giới Phòng hộ các Căn. Khi mắt thấy sắc, không nắm giữ tướng chung tướng riêng. Khi nhãn căn không được phòng hộ, khiến cho tham ái, ưu sầu và bất thiện pháp khởi lên, vị ấy liền biết mà trở về hộ trì nhãn căn, thực hành sự hộ trì nhãn căn. Khi tai nghe tiếng, mũi ngửi mùi, lưỡi nếm vị, thân xúc chạm, ý nhận thức các pháp, vị ấy không nắm giữ tướng chung, không nắm giữ tướng riêng, mà quay về hộ trì ý căn. Thứ ba là giới Thanh Tịnh Mạng Sống. Sự từ bỏ những tà mạng, không vi phạm sáu học giới liên hệ đến cách sinh sống, tà mạng lôi kéo theo những ác pháp như lừa đảo, ba hoa, hiện tượng chê bai, lấy lợi cầu lợi. Thứ tư là giới Liên Hệ Đến Bốn Vật Dụng. Sự sử dụng bốn vật dụng, được thanh tịnh nhờ giác sát. Như khi nói chân chánh giác sát, vị ấy thọ dụng y phục để che thân khỏi rét.

Kỳ thật, trong Phật giáo, không có phép gọi là tu hành nào mà không phải trì giới, không có pháp tu hành nào mà không có giới. Giới là những qui luật giúp chúng ta khỏi phạm tội. Đối với hành giả tu Thiền thì giới như những chiếc lồng nhốt những tên trộm tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng. Dù có nhiều loại giới khác nhau như ngũ giới, thập giới, Bồ Tát giới, vân vân, ngũ giới là căn bản nhất. Giới là một trong ba pháp tu quan trọng của người Phật tử. Hai pháp kia là Định và Tuệ. Trì giới là để tránh những hậu quả xấu ác do thân khẩu ý gây nên. Theo Phật Giáo Nhìn Toàn Diện của Tỳ Kheo Piyadassi Mahathera,

trước khi gia công thực hành những nhiệm vụ khó khăn hơn, như tu tập thiền định, điều chánh yếu là chúng ta phải tự khép mình vào khuôn khổ kỷ cương, đặt hành động và lời nói trong giới luật. Giới luật trong Phật Giáo nhằm điều ngự thân nghiệp và khẩu nghiệp, nói cách khác, giới luật nhằm giúp lời nói và hành động trong sạch. Trong Bát Chánh Đạo, ba chi liên hệ tới giới luật là chánh ngữ, chánh nghiệp, và chánh mạng. Người muốn hành thiền có kết quả thì trước tiên phải trì giữ ngũ giới căn bản không sát sanh, trộm cắp, tà dâm, vọng ngữ và uống rượu cũng như những chất cay độc làm cho tâm thần buông lung phóng túng, không tỉnh giác.

Hành giả tu thiền cũng như tất cả các Phật tử khác đều biết rằng phạm một trong năm trọng tội ngũ nghịch, chúng sanh phải sa vào A tỳ vô gián địa ngục và chịu khổ hình không ngừng trong tận cùng địa ngục. Gọi là “nghịch” hay “tội” vì thay vì phải hiếu kính, đáp lại bằng từ ái và cúng dường hay nuôi dưỡng, thì người ta làm ngược lại (trong Tứ Thập Bát Nguyên của Đức Phật A Di Đà, điều nguyện thứ 18 có nói rằng: “Nếu tôi được làm Phật, thì chúng sanh mười phương chí tâm tín lạc, muốn sanh về nước tôi, cho đến mười niệm mà chẳng sanh đó, xin chẳng giữ lấy ngôi Chánh Giác. Chỉ trừ ra kẻ phạm tội ngũ nghịch, dèm pha Chánh Pháp.” Như thế đủ cho chúng ta thấy tội ngũ nghịch là cực kỳ nghiêm trọng. Theo Phật giáo Nguyên Thủy, có năm tội ngũ nghịch. Thứ nhất là giết cha (sát phụ). Thứ nhì là giết mẹ (sát mẫu). Thứ ba là giết A La Hán. Giết hay làm tổn hại A-La-Hán, một vị đã giác ngộ, hoặc hãm hiếp một nữ tu cũng là phạm một trong ngũ nghịch. Thứ tư là gây bất hòa trong Tăng chúng. Gây bất hòa hay rối loạn trong Tăng chúng bằng cách loan truyền những tin đồn hay nói chuyện nhảm nhí làm cho họ phớt bỏ đời sống tu hành. Thứ năm là làm thân Phật chảy máu bằng cách đâm, hay hủy hoại hình tượng Phật, hay gây thương tích cho thân Phật, hoặc hủy báng Phật pháp. Theo Phật giáo Đại Thừa, có năm tội Ngũ Nghịch. Thứ nhất là phá hại chùa tháp, thiêu hủy kinh tượng, lấy vật của Phật hay chư Tăng, hoặc khuyến khích người làm, hoặc thấy người làm mà sanh tâm hoan hỷ. Thứ nhì là hủy báng pháp của Thanh Văn, Duyên Giác hay Bồ Tát. Thứ ba là ngược đãi giết chóc chư Tăng Ni hoặc buộc họ phải hoàn tục. Thứ tư là phạm một trong năm trọng tội trên. Thứ năm là chối bỏ luật nhưn quả nghiệp báo, thường xuyên gây nghiệp bất thiện mà còn dạy người gây ác nghiệp, luôn sống đời xấu xa. Ngoài ra, hành giả tu thiền nên luôn nhớ đến đồng tội Ngũ Nghịch. Thứ nhất là xúc phạm tới mẹ và Tỳ Kheo Ni thuộc hàng vô học là đồng với tội giết mẹ. Thứ nhì là giết hại một vị Bồ Tát đang nhập định đồng với tội giết cha. Thứ ba là giết hại một bậc Thánh giả hữu học đồng tội giết bậc Thánh vô học A La Hán. Thứ tư là không để cho thành tựu hòa hợp Tăng là đồng tội với phá hòa hợp Tăng. Thứ năm là phá tháp Phật là đồng tội với làm thân Phật chảy máu.

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm điều mà một hành giả không thể làm được). Thứ nhất là một hành giả tu theo Phật không thể cố ý sát hại đời sống loài hữu tình. Thứ nhì là một hành giả tu theo Phật không thể cố ý lấy của không cho để tạo tội trộm cắp. Thứ ba là một hành giả tu theo Phật không thể cố ý hành dâm. Thứ tư là một hành giả tu theo Phật không thể tự mình biết mà nói láo. Thứ năm là một hành giả tu theo Phật không thể tiêu dùng các vật chứa cất vào các thú vui dục lạc như khi còn là cư sĩ. Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm căn chi cho người tu Phật, kể cả hành giả tu thiền. Thứ nhất, ở đây người Phật tử có lòng tin, tin tưởng sự giác ngộ của Như Lai: “Đây là Thế Tôn, bậc A La Hán, Chánh Đẳng Giác, Minh Hạnh Túc, Thiện Thệ, Thế Gian Giải, Vô Thượng Sĩ, Điều Ngự Trượng Phu, Thiên Nhân Sư, Phật, Thế Tôn.” Thứ nhì, ở đây người Phật tử thiếu

bệnh, thiếu não, sự tiêu hóa được điều hòa, không lạnh quá, không nóng quá, trung bình hợp với sự tinh tấn. Thứ tư, ở đây người Phật tử sống siêng năng, tinh tấn, từ bỏ các ác pháp, thành tựu các thiện pháp, cương quyết, kiên trì nỗ lực, không tránh né đối với các thiện pháp. Thứ năm, ở đây người Phật tử có trí tuệ, thành tựu trí tuệ hướng đến sự sanh diệt của các pháp, thành tựu Thánh quyết trạch, đưa đến sự đoạn diệt chơn chánh các khổ đau. Theo Thiền Tông, ý niệm về giới luật nguyên lai có sẵn trong bản tánh của con người. Khía cạnh hình thức của luật học ngày nay cũng được Thiền Tông tuân hành cẩn thận, nhưng bản chất nội quán của thiền rất quan trọng trong việc tu tập giới luật. Thiền Tông tin rằng nếu chịu hồi quang phản chiếu, người ta có thể kéo giới luật ra mà thực hành một cách dễ dàng. Ngoài ra, trong vài trường hợp, có những nơi không thể thỏa mãn những đòi hỏi tối thiểu của một lễ thọ giới, người ta có thể thực hiện một cuộc tự thệ nguyện thọ giới. Theo Kinh Phạm Võng Bồ Tát Giới, trong một vài trường hợp đặc biệt, lễ thọ giới tự nguyện được cho phép. Tại những nơi không kiếm ra minh sư truyền thọ, người ta có thể tự mình phát thệ thọ giới. Đây cũng là kiểu thọ Bồ Tát Giới. Vào thế kỷ thứ 13, Đại Sư Duệ Tôn (1201-1290) khởi dạy một phong trào “Thọ Giới Tự Nguyện.” Đây là một hình thức cải đổi của Luật Tông nên người ta gọi nó là Tân Luật Tông.

Như trên đã nói, trong Phật giáo, không có phép gọi là tu hành nào mà không phải trì giới, không có pháp tu hành nào mà không có giới. Như vậy, tam tụ tịnh giới cũng rất quan trọng đối với hành giả tu thiền. Kỳ thật, Tam Tụ Tịnh Giới là ba tụ giới của chư Bồ Tát. Ba tụ tịnh giới này hàng Thanh Văn Duyên Giác Tiểu Thừa không có, mà chỉ có nơi các bậc Bồ Tát Đại Thừa. Chư Bồ Tát thường khéo hộ trì tịnh giới của Như Lai, ba nghiệp thân, khẩu, ý không lầm lỗi, vì muốn giáo hóa chúng sanh phạm giới nên thị hiện làm tất cả hạnh phạm phu. Dầu đã đầy đủ phước đức thanh tịnh trụ bậc Bồ Tát, mà thị hiện sanh nơi tất cả địa ngục, súc sanh, ngạ quỷ, cùng những chỗ hiểm nạn bần cùng, làm cho những chúng sanh đó đều được giải thoát. Kỳ thật, Bồ Tát chẳng sanh vào những loài đó. Ba tụ tịnh giới này nhiếp hết thảy Tứ Hoảng Thệ Nguyện. Thứ nhất là Nhiếp luật nghi giới. Tránh làm việc ác bằng cách trì giới bằng cách thâm nhiếp hết tất cả các giới chẳng hạn như 5 giới, 8 giới, 10 giới Sa Di, 250 giới Tỳ Kheo, 348 giới Tỳ Kheo Ni, 10 giới trọng và 48 giới kinh của Bồ Tát, giữ kỹ không cho sai phạm một giới nào. Thứ nhì là Nhiếp thiện pháp giới. Bậc Bồ Tát phải học hết tất cả pháp lành của Phật dạy trong các kinh điển, để biết rõ đường lối và phương cách “độ tận chúng sanh,” không được bỏ sót bất cứ pháp môn nào cả. Đây gọi là pháp môn vô lượng thệ nguyện học. Thứ ba là Nhiếp chúng sanh giới hay nhiều ích hữu tình giới. Nghĩa là phải phát lòng từ bi làm lợi ích và cứu độ tất cả chúng sanh. Đây gọi là “Chúng sanh vô biên thệ nguyện độ.”

Theo Kinh Potaliya trong Trung Bộ Kinh, có tám pháp đưa đến sự đoạn tận. Thứ nhất là “y cứ không sát sanh, sát sanh cần phải từ bỏ”. Do duyên gì, lời nói như vậy được nói lên? Ở đây, này gia chủ, vị Thánh đệ tử suy nghĩ như sau: “Do như những kiết sử nào ta có thể sát sanh, ta đoạn tận, thành tựu sự từ bỏ các kiết sử ấy. Nếu ta sát sanh, không những ta tự trách mắng ta vì duyên sát sanh, mà các bậc có trí, sau khi tìm hiểu, cũng sẽ khiển trách ta vì duyên sát sanh, và sau khi thân hoại mạng chung, ác thú sẽ chờ đợi ta, vì duyên sát sanh. Thật là một kiết sử, thật là một triền cái, chính sự sát sanh này. Những lậu hoặc, phiền lao nhiệt não nào có thể khởi lên, do duyên sát sanh, đối với vị đã từ bỏ sát sanh, những lậu hoặc, phiền lao nhiệt não như vậy không còn nữa.” Y cứ không sát sanh, sát sanh cần phải từ bỏ,” do duyên như vậy, lời nói như vậy được nói lên. Thứ nhì là “y cứ không lấy của không

cho, lấy của không cho cần phải từ bỏ.” Thứ ba là “y cứ nói lời chân thật, nói láo cần phải từ bỏ.” Thứ tư là “y cứ không nói hai lưỡi, nói hai lưỡi cần phải từ bỏ.” Thứ năm là “y cứ không tham dục, tham dục cần phải từ bỏ.” Thứ sáu là “y cứ không hủy báng sân hận, hủy báng sân hận cần phải từ bỏ.” Thứ bảy là “y cứ không phần nã, phần nã cần phải từ bỏ.” Thứ tám là “y cứ không quá mạn, quá mạn cần phải từ bỏ.”

Như trên đã nói, trong Phật giáo, không có phép gọi là tu hành nào mà không phải trì giới, không có pháp tu hành nào mà không có giới. Như vậy, việc giữ giới và tà pháp giới là cực kỳ quan trọng đối với hành giả tu thiền. Theo Kinh Đại Bát Niết Bàn và Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm điều lợi ích cho người đủ giới. Thứ nhất, người giữ giới nhờ không phóng túng nên được tài sản sung túc. Thứ nhì, người giữ giới tiếng tốt đồn khắp. Thứ ba, người giữ giới, khi vào hội chúng nào, Sát Đế Lợi, Bà La Môn, Sa Môn hay cư sĩ, vị ấy vào một cách đường hoàng, không dao động. Thứ tư, người giữ giới khi mệnh chung sẽ chết một cách không sợ sệt, không dao động. Thứ năm, người giữ giới, sau khi thân hoại mệnh chung được sanh lên thiện thú hay Thiên giới. Theo Kinh Tăng Chi Bộ, có năm điều lợi ích cho người đủ giới. Thứ nhất, người có giới đức thừa hưởng gia tài lớn nhờ tinh cần. Thứ nhì, người có giới đức, được tiếng tốt đồn xa. Thứ ba, người có giới đức, không sợ hãi rụt rè khi đến giữa chúng hội Sát đế lợi, Bà-La-Môn, gia chủ hay Sa Môn. Thứ tư, người có giới đức khi chết tâm không tán loạn. Thứ năm, người có giới đức, lúc mệnh chung được sanh vào cõi an lạc hay cảnh trời. Theo Kinh Đại Bát Niết Bàn và Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm điều nguy hiểm của người ác giới. Thứ nhất, người ác giới vì phạm giới luật do phóng dật thiệt hại nhiều tài sản. Thứ nhì, người ác giới, tiếng xấu đồn khắp. Thứ ba, người ác giới, khi vào hội chúng sát Đế Lợi, Bà La Môn, Sa Môn hay cư sĩ, đều vào một cách sợ sệt và dao động. Thứ tư, người ác giới, chết một cách mê loạn khi mệnh chung. Thứ năm, người ác giới, khi thân hoại mạng chung sẽ sanh vào khổ giới, ác thú, đọa xứ, địa ngục.

Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật dạy: “Mùi hương của các thứ hoa, dù là hoa chiêm đàn, hoa đa già la, hay hoa mặt ly đều không thể bay ngược gió, chỉ có mùi hương đức hạnh của người chân chính, tuy ngược gió vẫn bay khắp cả muôn phương (54). Hương chiêm đàn, hương đa già la, hương bạt tất kỳ, hương thanh liên, trong tất cả thứ hương, chỉ thứ hương đức hạnh là hơn cả (55). Hương chiêm đàn, hương đa già la đều là thứ hương vi diệu, nhưng không sánh bằng hương người đức hạnh, xông ngát tận chư thiên (56). Người nào thành tựu các giới hạnh, hằng ngày chẳng buồn lung, an trụ trong chính trí và giải thoát, thì ác ma không thể dòm ngó được (57). Già vẫn sống đức hạnh là vui, thành tựu chánh tín là vui, đầy đủ trí tuệ là vui, không làm điều ác là vui (333).”

206. Zen and Vinaya

Basic precepts, commandments, discipline, prohibition, morality, or rules in Buddhism. Precepts are designed by the Buddha to help Buddhists guard against transgressions and stop evil. Transgressions spring from the three karmas of body, speech and mind. Observe moral precepts develops concentration. Concentration leads to understanding. Continuous Understanding means wisdom that enables us to eliminate greed, anger, and ignorance and to obtain liberation, peace and joy. Rules and ceremonies, an intuitive apprehension of which, both written and unwritten, enables devotees to practice and act properly under all circumstances. Precepts mean vows of moral conduct taken by lay and ordained Buddhists.

There are five vows for lay people, 250 for fully ordained monks, 348 for fully ordained nuns, 58 for Bodhisattvas (48 minor and 10 major). The Buddha emphasized the importance of morals as a means to achieve the end of real freedom for observing moral precepts develops concentration. Concentration leads to understanding. Continuous understanding means wisdom that enables us to eliminate greed, anger, and ignorance and to advance and obtain liberation, peace and joy. The moral code taught in Buddhism is very vast and varied and yet the function of Buddhist morality is one and not many. It is the control of man's verbal and physical actions. All morals set forth in Buddhism lead to this end, virtuous behavior. Keeping precepts while practicing Zen means to learn to live a more harmonious life. Zen was taught by the Buddha over twenty-five hundred years ago and it really helps solved a lot of problems. However, it is not easy to apply Zen in our daily activities. Generally speaking, lay people still have to do daily works, but try to escape our ignorant way of thinking in the past.

However, moral code is not an end in itself, but a means, for it aids concentration (samadhi). Samadhi, on the other hand, is a means to the acquisition of wisdom (panna), true wisdom, which in turn brings about deliverance of mind, the final goal of the teaching of the Buddha. Virtue, Concentration, and Wisdom therefore is a blending of man's emotions and intellect. Precepts are rules that the Buddha points out to his disciples the ways of overcoming verbal and physical ill behavior. According to the Majjhima Nikaya, the Buddha taught: "Having tamed his tongue, having controlled his bodily actions and made himself pure in the way he earns his living, the disciple establishes himself well in moral habits. Thus he trains himself in the essential precepts of restraint observing them scrupulously and seeing danger in the slightest fault. While thus restraining himself in word and deed he tries to guard the doors of the senses, for if he lacks control over his senses unhealthy thoughts are bound to fill his mind. Seeing a form, hearing a sound, and so on, he is neither attracted nor repelled by such sense objects, but maintains balance, putting away all likes and dislikes." The code of conduct set forth by the Buddha is not a set of mere negative prohibitions, but an affirmation of doing good, a career paved with good intentions for the welfare of happiness of mankind. These moral principles aim at making society secure by promoting unity, harmony and mutual understanding among people. This code of conduct is also the stepping-stone to the Buddhist way of life. It is the basis for mental development. One who is intent on meditation or concentration of mind should develop a love of virtue that nourishes mental life makes it steady and calm. This searcher of highest purity of mind practises the burning out of the passions. He should always think: "Other may harm, but I will become harmless; others may slay living beings, but I will become a non-slayer; others may wrongly take things, but I will not; others may live unchaste, but I will live pure; other may slander, talk harshly, indulge in gossip, but I will talk only words that promote concord, harmless words, agreeable to the ear, full of love, heart pleasing, courteous, worthy of being borne in mind, timely, fit to the point; other may be covetous, but I will not covet; others may mentally lay hold of things awry, but I will lay mental hold of things fully aright." In fact, for Zen practitioners, the observation of morality also means cultivation or exercise of right thoughts of altruism, loving-kindness and harmlessness; observation of morality also means cultivation of the right speech because that enables one to control one's mischievous tongue; right action by refraining from killing sentient beings, and from sexual misconduct; and right livelihood which should be free from exploitation misappropriation or any illegal means of acquiring wealth or property.

The worldly way is outgoing exuberant; the way of the devoted Buddhist's life is restrained and controlled. Constantly work against the grain, against the old habits; eat, speak, and sleep little. If we are lazy, raise energy. If we feel we can not endure, raise patience. If we like the body and feel attached to it, learn to see it as unclean. Virtue or following precepts, and concentration or meditation are aids to the practice. They make the mind calm and restrained. But outward restraint is only a convention, a tool to help gain inner coolness. We may keep our eyes cast down, but still our mind may be distracted by whatever enters our field of vision. Perhaps we feel that this life is too difficult, that we just can not do it. But the more clearly we understand the truth of things, the more incentive we will have. Keep our mindfulness sharp. In daily activity, the important point is intention. ; know what we are doing and know how we feel about it. Learn to know the mind that clings to ideas of purity and bad karma, burdens itself with doubt and excessive fear of wrongdoing. This, too, is attachment. We must know moderation in our daily needs. Robes need not be of fine material, they are merely to protect the body. Food is merely to sustain us. The Path constantly opposes defilements and habitual desires.

Zen practitioners should always be careful with the four rules of purification of the body and mind, which include the Patimokkha Restraint, virtue of Restraint of Sense Faculties, virtue of Purification of Livelihood, and virtue Concerning Requisites. First, the virtue of Patimokkha, which is the virtue that described by the Blessed One Thus, "Here a Bhikkhu dwells restrained with the Patimokkha restraint, possessed of the proper conduct and resort, and seeing fear in the slightest fault, he trains himself by undertaking the precepts of training. Second, the virtue of restraint of the sense faculties. On seeing a visible object with eye, he apprehends neither the signs nor the particulars. When he left the eye faculty unguarded, evil and unprofitable states of covetousness and grief may invade him; he immediately realizes them and turns back to guard the eye faculty, undertakes the restraint of the eye faculty. On hearing a sound with ear, smelling an odour with the nose, tasting a flavor with the tongue, touching a tangible object with the body, cognizing a mental object with the mind, he apprehends neither the signs nor the particulars; if he left the mind faculty unguarded, evil and unprofitable states of covetousness and grief might invade him, he immediately realizes this and goes back to enter upon the way of its restraint, he guard the mind faculty, undertakes the restraint of the mind faculty. Third, the virtue of Livelihood Purification. The abstinence from such wrong livelihood as entails transgression of the six training precepts announced to respect to livelihood and entails the evil states beginning with 'scheming, talking, hinting, belittling, pursuing gain with gain. Fourth, the virtue concerning Requisites. The use of the four requisites that is purified by the reflection stated in the way beginning 'Reflecting wisely, he uses the robe only for protection from cold.

In fact, in Buddhism, there is no so-called cultivation without discipline, and also there is no Dharma without discipline. Precepts are rules which keep us from committing offenses. For Zen practitioners, precepts are considered as cages to capture the thieves of greed, anger, stupidity, pride, doubt, wrong views, killing, stealing, lust, and lying. Although there are various kinds of precepts, i.e., the five precepts, the ten precepts, the Bodhisattva precepts, etc, the five precepts are the most basic. Learning by commandments is one of the three important practices of all Buddhists. The other two are meditation and wisdom. Learning by the commandments or prohibitions, so as to guard against the evil consequences of error by

mouth, body or mind. According to Bhikkhu Piyadassi Mahathera in *The Spectrum of Buddhism*, it is essential for us to discipline ourselves in speech and action before we undertake the arduous task of training our mind through meditation. The aim of Buddhism morality is the control of our verbal and physical action, in other words, purity of speech and action. This is called training in virtue. Three factors of the Noble Eightfold Path form the Buddhist code of conduct. They are right speech, right action, and right livelihood. If you wish to be successful in meditation practice, you should try to observe at least the five basic precepts of morality, abstinence from killing, stealing, illicit sexual indulgence, speaking falsehood and from taking any liquor, including narcotic drugs that cause intoxication and heedlessness.

Zen practitioners as well as all other Buddhists know that the five grave sins (offenses) which cause rebirth in the Avici or hell of interrupted (endless) suffering in the deepest and most suffering level of hell. They are considered “betrayals” or “sin” because instead of being filial, repaying kindness, offering, and providing nourishment, one commits the ultimate betrayals. According to the Hinayana, there are five grave sins. First, killing (murdering) one’s father. Second, killing (murdering) one’s mother. Third, killing (murdering) or hurting an Arhat (a saint—an enlightened one). Intentionally murder an Arhat, who has already achieved enlightenment or raping a Buddhist nun also considered as an Ultimate Betrayal. Fourth, to disrupt the Buddhist Order, or causing dissension within the Sangha. Causing disturbance and disruption of harmony (disunity—destroying the harmony) among Bhiksus and nuns in monasteries by spreading lies and gossip, forcing them into abandoning their religious lives. Fifth, causing the Buddhas to bleed or to spill the Buddha’s blood. Stabbing and causing blood to fall from Buddha or destroying Buddha statues or injuring the body of a Buddha or insult the Dharma. According to the Mahayana Buddhism, there are five great sins. First, sacrilege, such as destroying temples, burning sutras or images of Buddhas, stealing a Buddha’s or monk’s things, inducing others to do so, or taking pleasure therein. Second, slander or abuse the teaching of Sravakas, Pratyeka-buddhas, or Bodhisattvas. Third, ill-treatment, or killing of monks or nuns, or force them to leave the monasteries to return to worldly life. Fourth, commit any one of the five deadly sins given above. Fifth, denial of the karma consequences of ill deeds, acting or teaching others accordingly, and unceasing evil life. Besides, Zen practitioners should always remember about the five Sins that equal to the first five. First, violation of a mother, or a fully ordained nun is equal to the sin of killing one’s mother. Second, killing a Bodhisattva in dhyana is equal to the sin of killing one’s father. Third, killing anyone in training to be an arhat is equal to the sin of killing an arhat. Fourth, preventing the restoration of harmony in a sangha is equal to the sin of destroying the harmony of the sangha. Fifth, destroying the Buddha’s stupa is equal to the sin of shedding the blood of a Buddha.

According to the Sangiti Sutta, there are five impossible things. First, a Buddhist practitioner is incapable of deliberately taking the life of a living being. Second, a Buddhist practitioner is incapable of taking what is not given so as to constitute theft. Third, a Buddhist practitioner is incapable of committing sexual intercourse. Fourth, a Buddhist practitioner is incapable of telling a deliberate lie. Fifth, a Buddhist practitioner is incapable of storing up goods for sensual indulgence as he did formerly in the household life. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five factors of endeavour for

Buddhists including Zen practitioners. First, here a Buddhist has faith, trusting in the enlightenment of the Tathagata: “Thus this Blessed Lord is an Arahant, a fully-enlightened Buddha, perfected in knowledge and conduct, a Well-Farer, Knower of the world, unequalled Trainer of men to be tamed, Teacher of gods and humans, a Buddha, a Blessed Lord.” Second, here a Buddhist is in good health, suffers little distress sickness, having a good digestion that is neither too cold nor too hot, but of a middling temperature suitable for exertion. Thứ ba, ở đây người Phật tử không lưỡng đảo, đối gạt, nêu rõ tự mình một cách chơn thật đối với bậc Đạo Sư, đối với các vị sáng suốt hay đối với các vị đồng phạm hạnh. Third, here a Buddhist is not fraudulent or deceitful, showing himself as he really is to his teacher or to the wise among his companion in the holy life. Fourth, here a Buddhist keeps his energy constantly stirred up for abandoning unwholesome states and arousing wholesome states, and is steadfast, firm in advancing and persisting in wholesome states. Fifth, here a Buddhist is a man of wisdom, endowed with wisdom concerning rising and cessation, with the Ariyan penetration that leads to the complete destruction of suffering. According to the Zen Sect, the idea of moral discipline is originally innate in human nature. The formal side of discipline is now also carefully attended by the Zen Sect, but in Zen the introspective nature is extremely important for cultivating discipline. Zen believes that by introspective meditation one can draw it out and put it to practice. In addition, in some cases when such formal requirement cannot be fulfilled, one is as the self-vow discipline. According to the Brahma-Jala Sutra, in some special situations, self-vow ordination is permitted. In some places, one cannot obtain the proper instructor in discipline, one can accept the precepts by self-vow. This is also a kind of Bodhisattva Ordination. In Japan in the thirteenth century, Eison Daishi taught a new movement of “self-vow discipline.” This was a reformed doctrine, called the Reformed or New Ritsu or Reformed Disciplinary School.

As mentioned above, in Buddhism, there is no so-called cultivation without discipline, and also there is no Dharma without discipline. Therefore, the three accumulations of pure precepts are very important for Zen practitioners. In fact, the three accumulations of pure precepts are three Bodhisattvas’ precepts. Those cultivating Hinayana’s Sravaka Way do not have these three accumulations of purity precepts. Only Mahayana Bodhisattvas practice them. Bodhisattvas always maintain the Buddha’s pure precepts, and their thoughts, words, and deeds are faultless, but because they want to edify immoral sentient beings, they appear to perform the acts of ordinary ignorant people; though they are already filled with pure virtues and abide in the course of Enlightening Beings, yet they appear to live in such realms as hells, animality, ghosthood, and in difficulty and poverty, in order to enable the beings therein to gain liberation; really the Enlightening Beings are not born in those states. These three accumulations of pure precepts encompass the “Four Propagation Vows.” First, the pure precepts which include all rules and observances, or to avoid evil by keeping the discipline. Which means to gather all precepts such as five precepts, eight precepts, ten precepts of Sramanera, 250 precepts of Bhiksus, 348 precepts of Bhiksunis, 10 major and 48 minor precepts of Bodhisattvas, and maintain them purely without violating a single precept. The pure precepts which include all wholesome dharmas. Accumulating wholesome precepts means Bodhisattvas who must learn all the wholesome dharmas that the Buddha taught in various sutras, so they will know all the clear paths and means necessary to “lead and guide sentient beings” to liberation and enlightenment. Thus, no matter how insignificant a dharma

teaching may seem, they are not to abandon any dharma door. This vow is made by all Mahayana practicing Buddhists that “Innumerable Dharma Door, I vow to master.” Third, the pure precepts which include all living beings. This means to develop the compassionate nature to want to benefit and aid all sentient beings, and this is the vow “Infinite sentient beings, I vow to take across.”

According to the Potaliya Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, there are eight things in the Noble One’s Discipline that lead to the cutting off of affairs. First, “with the support of the non-killing of living beings, the killing of living beings is to be abandoned.” So it was said. And with reference to what was this said? Here a noble disciple considers thus: ‘I am practicing the way to abandoning and cutting off of those fetters because of which I might kill living beings. If I were to kill living beings, I would blame myself for doing so; the wise, having investigated, would censure me for doing so; and on the dissolution of the body, after death, because of killing living beings an unhappy destination would be expected. But this killing of living beings is itself a fetter and a hindrance. And while taints, vexation, and fever might arise through the killing of living beings, there are no taints, vexation, and fever in one who abstains from killing living beings.’ So it is with reference to this that it was said: “With the support of the non-killing of living beings, the killing of living beings is to be abandoned.” Second, “with the support of taking only what is given, the taking of what is not given is to be abandoned.” (the rest remains the same as in 1). Third, “with the support of truthful speech, false speech is to be abandoned.” (the rest remains the same as in 1). Fourth, “with the support unmalicious speech, malicious speech is to be abandoned.” (the rest remains the same as in 1). Fifth, “with the support of refraining from rapacious greed, rapacious greed is to be abandoned.” (the rest remains the same as in 1). Sixth, “with the support of refraining from spiteful scolding, spiteful scolding is to be abandoned.” (the rest remains the same as in 1). Seventh, “with the support of refraining from angry despair, angry despair is to be abandoned.” (the rest remains the same as in 1). Eighth, “with the support of non-arrogance, arrogance is to be abandoned.” (the rest remains the same as in 1).

As mentioned above, in Buddhism, there is no so-called cultivation without discipline, and also there is no Dharma without discipline. Therefore, the keeping and breaking precepts are extremely important for Zen practitioners. According to the Mahaparinibbana Sutta and the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five advantages to one of good morality and of success in morality. First, through careful attention to his affairs, he gains much wealth. Second, he gets a good reputation for morality and good conduct. Third, whatever assembly he approaches, whether of Khattiyas, Brahmins, Ascetics, or Householders, he does so with confidence and assurance. Fourth, at the end of his life, he dies unconfused. Fifth, after death, at breaking up of the body, he arises in a good place, a heavenly world. According to the Anguttara Sutta, there are five advantages to one of good morality and of success in morality. One who is virtuous, possessed of virtue, comes into a large fortune as consequence of diligence. One who is virtuous, possessed of virtue, a fair name is spread abroad. One who is virtuous, possessed of virtue, enters an assembly of Khattiyas, Brahmins, householders or ascetics without fear or hesitation. One who is virtuous, dies unconfused. Fifth, one who is virtuous, possessed of virtue, on the break up of the body after death, reappears in a happy destiny or in the heavenly world. According to the Mahaparinibbana Sutta and the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are

five dangers to the immoral through lapsing from morality (bad morality or failure in morality). First, he suffers great loss of property through neglecting his affairs. Second, he gets bad reputation for immorality and misconduct. Third, whatever assembly he approaches, whether of Khatiyas, Bramins, Ascetics, or Householders, he does so differently and shyly. Fourth, at the end of his life, he dies confused. Fifth, after death, at the breaking up of the body, he arises in an evil state, a bad fate, in suffering and hell.

In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “The scent of flowers does not blow against the wind, nor does the fragrance of sandalwood and jasmine, but the fragrance of the virtuous blows against the wind; the virtuous man pervades every direction (Dharmapada 54). Of little account is the fragrance of sandal-wood, lotus, jasmine; above all these kinds of fragrance, the fragrance of virtue is by far the best (Dharmapada 55). Of little account is the fragrance of sandal; the fragrance of the virtuous rises up to the gods as the highest (Dharmapada 56). Mara never finds the path of those who are virtuous, careful in living and freed by right knowledge (Dharmapada 57). To be virtue until old age is pleasant; to have steadfast faith is pleasant; to attain wisdom is pleasant; not to do evil is pleasant (Dharmapada 333).”

207. Lục Diệu Môn

Có sáu phương cách hay cửa ngõ kỳ diệu cho người tu Thiền. Thứ nhất là Sổ Tức Môn. Đây là phương pháp đếm hơi thở điều hòa thân tâm. Bạn có thể đếm từ một đến mười hay ngược lại (đây là một trong những phương pháp trọng yếu giúp ta định tĩnh). Thứ nhì là Tùy Tức Môn. Đây là phương pháp theo dõi hay nương theo hơi thở (lắng tâm theo hơi thở, biết mình đang thở vào, biết mình đang thở ra). Thứ ba là Chỉ Môn hay Tập Trung Tâm Ý. Đây là phương pháp tập trung vào chỉ quán để lắng tâm tĩnh lặng (đã quán sổ tức và tùy tức, hành giả phải cố gắng tu tập chỉ quán). Thứ tư là Quán Tưởng Môn. Đây là phương pháp quán tưởng vào một đề mục để trí tuệ sáng suốt và dứt trừ điên đảo mộng tưởng. Thứ năm là Hoàn Môn. Đây là phương pháp quay về chiếu rọi vào trong cái tâm năng quán của chính mình. Thứ sáu là Tịnh Môn. Đây là phương pháp dùng tâm thanh tịnh hay không dính mắc vào đâu, nghĩa là vọng động không sanh khởi (biết rõ mình chẳng trụ, chẳng đắm, nhờ đó sự sáng suốt chân thực khai phát và cắt đứt mọi phiền não).

207. Six Wonderful Doors

There are six wonderful strategies or doors for Zen practitioners. First, meditation by counting one's breaths. You can count from one to ten or vice-versa. Second, meditation by following one's breaths. Third, meditation by concentrating the mind. Fourth, meditation by contemplating on any object to obtain wisdom and to eliminate delusions. Fifth, meditation by returning to the mind. Sixth, meditation by pacifying the mind.



208. Đạt Đến Giác Ngộ và Giải Thoát

An định tâm của chúng ta là việc rất quan trọng cho người tu thiền. Càng muốn chứng ngộ chừng nào chúng ta càng xa nó. Nếu chúng ta muốn tìm một nơi tốt để hành thiền, thì chẳng có nơi nào được gọi là đủ tốt cả. Nhưng nếu dù ở bất cứ đâu, chúng ta có thể đoạn trừ hết mọi suy tưởng và quay về cái sơ tâm, đó chính là sự chứng ngộ tuyệt vời nhất cho người tu thiền. Nếu chúng ta giữ được cái tâm không thì đâu ở bất cứ đâu cũng là Niết Bàn. Vì vậy người tu Phật chân chính phải giữ kín miệng; và chúng ta chỉ nên học từ trời xanh, mây trắng, núi non yên tĩnh, và ngay cả nơi phồn hoa đô hội. Tất cả những thứ đó là ‘như thị’. Đó mới chính là bậc thầy chân chánh và vĩ đại của chúng ta. Phật tử thuần thành nên trước hết phải phá bỏ cái ‘bản ngã’ và tìm về cái tâm luôn sáng suốt, rồi mới nói đến chuyện giúp đỡ người khác thoát khỏi khổ đau phiền não. Hành giả nên luôn nhớ rằng điều quan trọng trong lúc hành thiền là đừng mong muốn đạt được cái gì cả, ngay cả lòng mong muốn được giác ngộ và giải thoát. Chính lòng mong mỏi giải thoát hay giác ngộ sẽ gây chướng ngại cho sự giải thoát. Cho dù chúng ta có nỗ lực hành thiền đến mức độ nào đi nữa, dù có hành thiền suốt ngày suốt đêm nhưng nếu mình còn mong muốn đạt được cái gì đó thì tâm mình sẽ chẳng bao giờ được yên ổn đâu. Tại sao lại như vậy? Vì trí tuệ chân thật không khởi sinh từ lòng ham muốn. Vì vậy, hành giả chỉ việc buông bỏ tất cả, và chỉ nên theo dõi thân tâm mà đừng mong ước điều gì cả. Đừng dính mắc vào bất cứ thứ gì, ngay cả giác ngộ và giải thoát. Đừng bao giờ gián đoạn trong việc theo dõi những diễn biến của thân tâm, cũng đừng bận tâm là mình đang tiến bộ đến đâu. Hãy chú tâm theo dõi những diễn biến của thân tâm rồi tự nhiên mình sẽ thấy. Nên nhớ, càng theo dõi thân tâm chừng nào thì chúng ta càng thấy được nhiều chừng nấy. Và nên nhớ rằng chân lý không bao giờ hiển lộ khi hãy còn dù chỉ một cụm mây mong muốn được giải thoát dù rất nhỏ. Lại nữa, sự lãnh hội thực tại một cách trực tiếp, không bằng biện biệt suy tư, không với phiền não và trí thức hóa, sự thực hiện mối quan hệ của chính mình và vũ trụ. Cái kinh nghiệm mới này là sự lặp lại sự lãnh hội tiền trí thức, lập tức của đứa trẻ, nhưng trên một mức độ mới, mức độ phát triển và viên mãn lý trí, khách quan tính, cá tính của con người. Trong khi kinh nghiệm của một đứa trẻ, cái kinh nghiệm lập tức và nhất tính, nằm trước cái kinh nghiệm phân ly và chia chẻ chủ-khách thể, cái kinh nghiệm giác ngộ lại nằm sau nó. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng cốt lõi của đạo Phật là giáo lý giải thoát. Nhu cầu giải thoát khởi lên từ từ tính chất không thỏa mãn trong vô vọng của đời sống. Phật tử luôn có một cái nhìn ưu tư về những điều kiện khổ đau trong đời sống. Chính sự vô thường của vạn hữu quanh ta đã cho chúng ta thấy sự việc không có giá trị của những tham vọng thế gian, mà bản chất của vạn vật không thể nào đưa đến cho chúng ta sự thành tựu vĩnh cửu hay sự thỏa mãn lâu dài được. Cuối cùng, cái chết sẽ lấy đi tất cả những gì mà chúng ta đã tìm cách tích lũy, và tách chúng ta ra khỏi những gì mà chúng ta đang ôm ấp. Để đi đến giác ngộ và giải thoát, trước hết hành giả tu thiền phải tu tập tâm nhằm thực hiện ba mục đích riêng lẻ, nhưng lại có liên hệ chắc chắn với nhau. Thiền nhắm vào việc từ bỏ sự chú ý thông thường vào những cảm xúc liên tục thay đổi do các giác quan gây ra và những ý tưởng tập trung vào tự thân. Thiền nhắm vào sự thay đổi nỗ lực của sự chú ý từ thế giới giác quan đến một cảnh giới khác thanh cao hơn, và nhờ đó làm dịu đi sự loạn động trong tâm trí. Những hiểu biết dựa vào giác quan thường làm cho chúng ta không thỏa mãn. Những gì thuộc về giác quan và những dữ kiện trong quá khứ đều không chắc chắn, không có lợi ích gì, rất tầm thường, và hầu hết đều không đáng được quan tâm đến. Chỉ có sự hiểu biết duy

nhất đáng giá là sự hiểu biết được khám phá nhờ thiền quán, khi cánh cửa giác quan đã được đóng lại. Chân lý của Thánh giáo này thật xa lạ với thế giới phàm tục với những tri thức dựa trên giác quan và tầm nhìn giới hạn bởi những cảm giác. Thiền đưa đến hòa nhập vào thực tại siêu việt các giác quan; thiền đưa ta tự do dong ruổi giữa những gì vượt ra ngoài tri thức và kinh nghiệm của con người; và sự tìm hiểu này đưa thiền tới tánh không như là một thực tại tối thượng.

208. To Reach Enlightenment and Emancipation

It is very important for any Zen practitioners to fix our mind. The more we want enlightenment, the further away it will be. If we want to find a good place to practice Zen, no place we find will be good enough. But if in anywhere we can cut off all thinking and return to beginner's mind, that itself will be a wonderful enlightenment for a Zen practitioner. If we can keep true empty mind, then any place we are is Niravana. So true Buddhist practitioners must strongly keep a closed mouth; and we must only learn from the blue sky, the white clouds, the deep quiet mountains, and the noisy cities. They are just like this. That is our true great teacher. Devout Buddhists should first kill our strong self and find clear mind all the time, then talk about helping all people from sufferings and afflictions. Zen practitioners should always remember that we should not desire to achieve anything, even the attainment of enlightenment or emancipation. The very desire to be free or to be enlightened will be the desire that prevents our freedom. We can try as hard as we wish, practice ardently night and day, but if we still have a desire to achieve something, we will never find peace. Why? Because real wisdom never arises from desires. So, all Zen practitioners need to do is to simply let go everything. Simply watch the body and the mind mindfully, and do not try to achieve anything, even the enlightenment or the emancipation. Never stop paying attention to what is happening in our body and mind; and do not concern about our progress. Let's pay close attention to what is happening in our body and mind, then we will naturally see. Remember, the more we pay attention, the more we will see. And remember, the truth cannot be unfolded when there are still clusters of cloud, even a small cluster of emancipation cloud. Furthermore, the immediate, un-reflected grasp of reality, without affective contamination and intellectualization, the realization of the relation of oneself to the Universe. This new experience is a repetition of the pre-intellectual, immediate grasp of the child, but on a new level, that the full development of man's reason, objectively, individuality. While the child's experience, that of immediacy and oneness, lies before the experience of alienation and the subject-object split, the enlightenment experience lies after it. Zen practitioners should always remember that the core of Buddhism is a doctrine of salvation. The need for it arises from the hopelessly unsatisfactory character of the world in which we find ourselves. Buddhists always take an extremely gloomy view of the conditions in which we have the misfortune to live. It is particularly the impermanence of everything in and around us that suggests the worthlessness of our worldly aspirations which in the nature of things can never lead to any lasting achievement or abiding satisfaction. In the end death takes away everything we managed to pile up and parts us from everything we cherished. In order to reach enlightenment and emancipation, first of all, Zen practitioners should cultivate or practice mental training which is carried out for three distinct, but interconnected, purposes.

Zen aims at a withdrawal of attention from its normal preoccupation with constantly changing sensory stimuli and ideas centred on oneself. It aims at effecting a shift of attention from the sensory world to another, subtler realm, thereby calming the turmoils of the mind. Sense-based knowledge is as inherently unsatisfactory as a sense-based life. Sensory and historical facts as such are uncertain, unfruitful, trivial, and largely a matter of indifference. Only that is worth knowing which is discovered in meditation, when the doors of senses are closed. The truth of this holy religion must elude the average worldling with his sense-based knowledge, and his sense-bounded horizon. It aims at penetrating into the suprasensory reality itself, at roaming about among the transcendental facts, and this quest leads it to Emptiness, the ultimate reality.

209. Mười Đề Mục Suy Niệm

Có mười đề mục suy niệm cho hành giả tu thiền. Thứ nhất là Niệm Phật, tức là suy niệm về Đức Phật. Thứ nhì là Niệm Pháp, tức là suy niệm về giáo pháp. Thứ ba là Niệm Tăng, tức là suy niệm về Tăng. Thứ tư là Niệm Giới, tức là suy niệm về Giới Luật. Tỉnh thức về việc tu hành trì giữ giới luật. Thứ năm là Niệm Thí, tức là suy niệm về Tâm Bố Thí. Tỉnh thức về việc tu hành hạnh bố thí. Thứ sáu là Niệm Thiên, tức là suy niệm về chư Thiên. Thực tập bằng cách suy niệm như vậy: “Chư Thiên được sanh ra trong những trạng thái siêu việt vì họ có những phẩm hạnh tín, giới, bố thí, và trí huệ. Ta cũng có những phẩm hạnh ấy.” Đề mục hành thiền này là đề mục tu thiền tỉnh thức về những phẩm hạnh đặc biệt với sự chứng kiến của chư Thiên. Thứ bảy là Niệm Lạc, tức là suy niệm về trạng thái thanh bình an lạc. Quán chiếu về sự an lạc của Niết Bàn. Thứ tám là Niệm Tử, tức là suy niệm về sự chết. Quán tưởng về cái chết là chắc chắn, cái chết đến bất ngờ, và khi chết người ta phải bỏ hết mọi thứ. Thứ chín là Niệm Thân, tức là suy niệm hay tỉnh thức về thân. Quán tưởng về 32 phần của thân thể như tóc, lông, móng, răng, da, xương, tủy, vân vân. Thứ mười là Niệm Tức, tức là suy niệm về hơi thở. Tỉnh thức về cảm giác xúc chạm của những vùng phụ cận hai lỗ mũi hay môi trên khi không khí ập đến lúc ta thở vào thở ra.

209. Ten Recollections

There are ten recollections for Zen practitioners. First, the recollection of the Buddha (Buddhanussati). Second, the recollection of the Dharma (Dhammanussati). Third, the recollection of the Sangha (Sanghanussati). Fourth, the recollection of Morality (Silanussati). The practice of mindfully recollecting the special qualities of virtuous conduct. Fifth, the recollection of generosity (Caganussati), which involves mindful reflection on the special qualities of generosity. Sixth, the recollection of the devas (Devatanussati). The recollection of the devas, practised by mindfully considering: “The deities are born in such exalted states on account of their faith, morality, learning, generosity, and wisdom. I too possess these same qualities.” This meditation subject is a term for mindfulness with the special qualities of one’s own faith, etc., as its objects and with the devas standing as witnesses. Seventh, the recollection of peace (Upasamanussati). The contemplation on the peaceful attributes of Nibbana. Eighth, the recollection of death (Marananussati). The contemplation on the fact that one’s own death is absolutely certain, that the arrival of death is utterly uncertain, and

that when death comes one must relinquish everything. Ninth, mindfulness occupied with the body (Kayagatasati). The contemplation of the thirty-two repulsive parts of the body, hair of the head, hairs of the body, nails, teeth, skin, flesh, sinews, bones, marrow, etc. Tenth, mindfulness of breathing (Anapanasati). The attentiveness to the touch sensation of in-breath and out-breath in the vicinity of the nostrils or upper lip, whether the air is felt striking as one breathes in and out.

210. Đại Quyết Tâm Trong Thiền Tập

Theo Phật giáo Đại Thừa, khi chúng ta có một tấm lòng từ ái sâu sắc, chúng ta sẽ cảm thấy có trách nhiệm mang lại hạnh phúc cho người khác và giải thoát họ khỏi khổ đau phiền não. Nơi lòng bi mẫn, chúng ta chỉ muốn người khác được thoát khỏi khổ sở, trong đại nguyện chúng ta làm một cái gì đó để giúp đỡ họ. Đại quyết là một trong ba yếu tố đưa đến thành công trong Thiền tập. Theo Thiền sư Thích Thiên Ân trong “Triết Lý Thiền-Thực Hành Thiền,” sau khi chúng ta đã giải quyết những nghi vấn và sẵn sàng bắt đầu hạ thủ công phu, chúng ta phải tạo cho mình một tinh thần cương quyết mạnh mẽ. Chúng ta phải quyết tâm tiến tới và tiếp tục công phu cho dù có gặp tất cả những trở ngại trên đường tu đạo. Chúng ta phải nguyện không bao giờ bỏ cuộc, mà phải tiếp tục phấn đấu thật cần mẫn. Muốn phát triển “đại quyết” chúng ta phải nhẫn nại và tự ghép mình vào kỷ luật. Chúng ta không nên nôn nóng được kết quả, mà phải tự đào luyện công phu, không trông ngóng hay kỳ vọng. Như Đức Khổng Phu Tử nói: “Đừng mong có kết quả sớm hay có lợi nhỏ. Kẻ mong kết quả sớm sẽ không đạt được mục đích cao. Kẻ ham lợi nhỏ thì không làm được việc lớn.” Con đường Thiền tập không phải là con đường đi vào và đi ra Đại học. Chúng ta không thể nào chỉ dành một vài năm hầu được tốt nghiệp. Con đường vào thiền không phải là vấn đề của tháng hay năm, mà là cả đời. Chỉ có một cách tốt nghiệp duy nhất trong nhà Thiền: đạt được Giác Ngộ Tối Thượng. Mặc dù chúng ta ai cũng có sẵn Phật tánh, nhưng không dễ gì trở thành Phật. Nó không những chỉ khó đối với chúng ta, mà cũng đã từng khó khăn đối với Đức Phật. Đức Phật đã từng nói: “Trong vũ trụ này, chẳng có chỗ nào dù nhỏ bằng hạt cải mà ta chẳng từng hy sinh thân mạng hay vùi xương của ta.” Thật khó tưởng tượng được vô lượng kiếp mà Đức Phật đã luân hồi trong vũ trụ này, vun trồng trí tuệ và phước đức hầu trọn thành Phật đạo. Ngay trong kiếp cuối cùng, sự quyết tâm của Đức Phật càng vững mạnh hơn. Ngài đã trải qua 6 năm khổ hạnh và 49 ngày đêm liên tục thiền định một cách quyết liệt. Tổ Bồ Đề Đạt Ma cũng tu tập Thiền định liên tục 9 năm sau khi ngài đến Trung Quốc. Như vậy sự quyết tâm là một trong những yếu tố quan trọng nhất trong tu tập thiền định.

210. Great Determination in Zen Practice

According to the Mahayana Buddhism, once we have deep compassion, we would feel responsible to bring others happiness and to free them from sufferings and afflictions. Whereas in compassion, we only want others to be happy and to be free from misery, in great determination, we make vows to do some thing about helping them. Great determination is one of the three factors making for success in the cultivation of Zen. According to Zen Master Thich Thien An in “Zen Philosophy-Zen Practice,” after we have resolved our doubts and are ready to embark upon the course of practice, we must raise up a spirit of strong

determination. We must make a firm resolution to plow ahead and to continue to practice despite all the obstacles which may be met on the path. We must vow never to give up but to strive on diligently. To develop great determination we must have patience and self-discipline. We must not be impatient for results but must discipline ourselves to practice without expectation or anticipation. As Confucius says: “Do not wish for quick results, nor look for small advantages. If one seeks for quick results, he will not attain the ultimate goal. If he is led astray by small advantages, he will never accomplish great things.” The way of Zen is not the entrance and exit of a university. We do not set apart a certain period of time for study and then receive a graduation. The way of Zen is not a matter of months or years but of a lifetime. There is only one kind of graduation in Zen: the attainment of Supreme Enlightenment. Even though we all have a Buddha-nature, it is not easy to become a Buddha. It is difficult not only for us, but it was also difficult for the Buddha. The Buddha said: “In the universe there is not a spot of land as small as a mustard seed where I have not sacrifice my life or have not buried my bones.” It is difficult to imagine how many lifetimes the Buddha reincarnated in this universe, cultivating his wisdom and virtue to attain Buddhahood. In the last life, the Buddha devoted himself to practice for six years and forty-nine days. Bodhidharma also practiced for nine years after he arrived in China. Therefore, “great determination” is extremely important in Zen practice.

211. Tâm Tướng

Tâm tướng có nghĩa là tâm hành là sự cấu tạo của tâm, sự sáng tạo của tâm, dụng của tâm. Tâm hành là tâm thay đổi từng giây từng phút, là hành hoạt nhằm kiểm soát tâm. Tâm tướng biến hóa vô cùng (nó hoạt động không giới hạn). Tâm tướng phát khởi mê lầm, vì chư Phật dạy “Tất cả sự vật đều do tâm tạo.” Tâm tạo Niết bàn; tâm tạo địa ngục. Một cái tâm ô nhiễm bị vây hãm bởi thế giới ô nhiễm. Tâm tướng thanh tịnh xuất hiện trong một thế giới thanh tịnh. Tâm tướng làm ngoại giới biến hóa vô hạn. Tâm làm Phật, mà tâm cũng làm chúng sanh. Tâm là một họa sĩ kỳ tài có khả năng vẽ vời mọi thứ thế giới. Không có thứ gì trên thế gian này mà không do tâm tạo. Sanh tử đều khởi lên và tồn tại từ tâm này. Tâm sanh khởi tham, sân, si; tuy nhiên, cũng chính tâm ấy sanh khởi bố thí, nhẫn nhục và trí tuệ. Một cái tâm bị vây hãm trong thế giới ảo tưởng sẽ dẫn dắt chúng sanh đến cảnh sống si mê u tối. Nếu chúng ta thấy rằng không có thế giới ảo tưởng ngoài tâm này, thì tâm u tối trở thành trong sáng, không còn tạo cảnh bất tịnh, nên Bồ Đề hiển lộ. Tâm làm chủ tất cả. Do tâm mê mờ mà thế giới đầy phiền não xuất hiện. Thế giới thường lạc lại cũng do tâm tạo, nhưng là cái tâm trong sáng. Tâm như bánh xe theo bò kéo, vì vậy mà khổ đau phiền não đi liền với người nào dùng tâm bất tịnh để nói năng hành động. Nếu tâm bất tịnh thì con đường trước mặt là gồ ghề khó đi, nhưng nếu tâm thanh tịnh thì con đường trước mặt sẽ trở nên bằng phẳng an lành. Theo quan điểm Phật giáo, tất cả những hoàn cảnh chúng ta gặp trong đời đều là những biểu hiện của tâm ta. Đây là sự hiểu biết căn bản của đạo Phật. Từ cảnh ngộ khổ đau phiền não, rắc rối, đến hạnh phúc an lạc... đều có gốc rễ nơi tâm. Vấn đề của chúng ta là chúng ta luôn chạy theo sự dẫn đạo của cái tâm lăng xăng ấy, cái tâm luôn nảy sanh ra những ý tưởng mới. Kết quả là chúng ta cứ bị cám dỗ từ cảnh này đến cảnh khác với hy vọng tìm được hạnh phúc, nhưng chỉ gặp toàn là mệt mỏi và thất vọng, và cuối cùng chúng ta bị

xoay vòng mãi trong vòng luân hồi sanh tử. Giải pháp không phải là ức chế những tư tưởng hay những ham muốn, vì điều này không thể nào được, cũng giống như lấy đá mà đè lên cỏ, cỏ rồi cũng tìm đường ngoi lên để sinh tồn. Chúng ta phải tìm một giải pháp tốt hơn giải pháp này. Chúng ta hãy thử quan sát những ý nghĩ của mình, nhưng không làm theo chúng. Điều này có thể khiến chúng không còn năng lực áp chế chúng ta, từ đó tự chúng đào thải lấy chúng.

211. Mind in Action

Mind in action means citta-samskara or mental formation, the creation of the mind, or mental functions. The activities of the mind (heart), or the working on the mind for its control. The activities of the mind have no limit. The mind originate delusion because the Buddhas taught: "Everything existence or phenomenon arises from the functions of the mind." The mind creates Nirvana; the mind creates Hells. An impure mind surrounds itself with impure things. A pure mind surrounds itself with pure things. Surroundings have no more limits than the activities of the mind. The mind creates Buddhas (Buddha is like our mind), and the mind also creates ordinary men (sentient beings are is just like our mind). The mind is a skilful painter who creates pictures of various worlds. There is nothing in the world that is not mind-created. Both life and death arise from the mind and exist within the mind. The mind creates greed, anger and ignorance; however, that very mind is also able to create giving, patience and wisdom. A mind that is bewildered by its own world of delusion will lead beings to an unenlightened life. If we learn that there is no world of delusion outside of the mind, the bewildered mind becomes clear, we cease to create impure surroundings and we attain enlightenment. The mind is the master of every situation (it rules and controls everything). The world of suffering is brought about by the deluded mortal mind. The world of eternal joy is also brought about by the mind, but a clear mind. The mind is as the wheels follow the ox that draws the cart, so does suffering follow the person who speaks and acts with an impure mind. If the mind is impure, it will cause the feet to stumble along a rogh and difficult road; but if a mind is pure, the path will be smooth and the journey peaceful. From the Buddhist point of view, all the circumstances of our life are manifestations of our own consciousness. This is the fundamental understanding of Buddhism. From painful, afflictive and confused situations to happy and peaceful circumstances... all are rooted in our own mind. Our problems are we tend to follow the lead of that restless mind, a mind that continuously gives birth to new thoughts and ideas. As a result, we are lured from one situation to another hoping to find happiness, yet we only experience nothing but fatigue and disappointment, and in the end we keep moving in the cycle of Birth and Death. The solution is not to suppress our thoughts and desires, for this would be impossible; it would be like trying to cover a stone over grass, grass will find its way to survive. We must find a better solution than that. Why do we not train ourselves to observe our thoughts withut following them. This will deprive them their supressing energy and is therefore, they will die out by themselves.



212. Bát Nhã

“Prajna” thường được dịch là “tri thức” trong Anh ngữ, nhưng chính xác hơn phải dịch là “trực giác.” Đôi khi từ này 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”.

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Này thiện tri thức, “Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật” là tiếng Phạn, dịch là đại trí tuệ đến bờ kia, nó phải là hành nơi tâm, không phải tụng ở miệng. Miệng tụng mà tâm chẳng hành như huyền như hóa, như sương, như điển. Miệng niệm mà tâm hành ắt tâm và miệng hợp nhau, bản tánh là Phật, lìa tánh không riêng có Phật. Này thiện tri thức, sao gọi là Bát Nhã? Bát Nhã nghĩa là “trí tuệ.” Tất cả chỗ, tất cả thời, mỗi niệm không ngu, thường hành trí huệ tức là Bát Nhã hạnh. Một niệm ngu khởi lên, tức là Bát Nhã bất. Một niệm trí khởi lên, tức là Bát Nhã sanh. Người đời ngu mê không thấy Bát Nhã, miệng nói Bát Nhã mà trong tâm thường ngu, thường tự nói ta tu Bát Nhã, niệm niệm nói không nhưng không biết được chơn không. Bát Nhã không có hình tướng, tâm trí tuệ ấy vậy. Nếu khởi hiểu như thế tức gọi là Bát Nhã trí. “Prajna” là từ Phạn ngữ có nghĩa là

trí tuệ (ý thức hay trí năng). Có ba loại bát nhã: thật tướng, quán chiếu và văn tự. Bát Nhã còn có nghĩa là thực lực nhận thức rõ ràng sự vật và những nguyên tắc căn bản của chúng cũng như xác quyết những gì còn nghi ngờ. Bát Nhã Ba La Mật Kinh diễn tả chữ “Bát Nhã” là đệ nhất trí tuệ trong hết thảy trí tuệ, không gì cao hơn, không gì so sánh bằng (vô thượng, vô tỷ, vô đẳng). Bát Nhã hay cái biết siêu việt nghĩa là ý thức hay trí năng (Transcendental knowledge). Theo Phật giáo Đại thừa, do trí năng trực giác và trực tiếp, chứ không phải là trí năng trừu tượng và phục tùng trí tuệ phàm phu mà con người có thể đạt đến đại giác. Việc thực hiện trí năng cũng đồng nghĩa với thực hiện đại giác. Chính trí năng siêu việt này giúp chúng ta chuyển hóa mọi hệ phược và giải thoát khỏi sanh tử luân hồi, chứ không ở lòng thương xót hay thương hại của bất cứ ai.

Phật tử chơn thuần, 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, vì đây là trí tuệ giải thoát hay Bát Nhã Ba La Mật là mẹ của chư Phật. Bát nhã là ngọn đao trí tuệ có khả năng cắt đứt phiền não và ác nghiệp. Bát Nhã là sự hiểu biết trực giác. Nói chung, từ này chỉ sự phát triển sự hiểu biết trực giác là ý niệm chủ yếu trong Phật giáo. Theo Phật giáo Đại thừa, “bát nhã ba la mật” là ba la mật thứ sáu trong sáu ba la mật mà một vị Bồ Tát tu hành trên đường đi đến Phật quả, và do trí năng trực giác và trực tiếp, chứ không phải là trí năng trừu tượng và phục tùng trí tuệ phàm phu mà con người có thể đạt đến đại giác. Việc thực hiện trí năng cũng đồng nghĩa với thực hiện đại giác. Chính trí năng siêu việt này giúp chúng ta chuyển hóa mọi hệ phược và giải thoát khỏi sanh tử luân hồi, chứ không ở lòng thương xót hay thương hại của bất cứ ai. Bát Nhã là sự thấy biết bất thành linh. Bát Nhã quả thật là một thuật ngữ biện chứng chỉ cái tiến trình tri thức đặc biệt được biết đến như là “thấy bất thành linh,” hay “bỗng thấy,” “chợt thấy,” không theo bất cứ một định luật hay lý luận nào; vì khi Bát Nhã vận hành thì người ta tự thấy cái không của vạn hữu một cách bất ngờ và kỳ diệu. Điều này xảy ra một cách bất thần và không do kết quả của lý luận, mà vào lúc ấy lý luận như bị quên lãng, và nói theo cách tâm lý, đó là vào lúc năng lực của ý chí đi đến chỗ thành tựu. Cái dụng của Bát Nhã mâu thuẫn với tất cả những gì chúng ta có thể nhận thức về thế giới này; nó thuộc về một trật tự hoàn toàn khác với trật tự của cuộc sống bình thường của chúng ta. Nhưng điều này không có nghĩa Bát Nhã là một cái gì đó hoàn toàn cách biệt với đời sống, với tư tưởng chúng ta, một cái gì đó phải đến với chúng ta từ cái nguồn nào đó không biết và không thể biết được, bằng phép lạ. Nếu vậy, Bát Nhã sẽ không thể có lợi ích gì cho chúng ta và chúng ta không thể đạt được giải thoát. Quả thật vai trò của Bát Nhã là bất liên tục và nó làm gián đoạn bước tiến của suy luận hợp lý, nhưng Bát Nhã không ngừng hiện diện dưới sự suy luận này và nếu không có nó chúng ta không thể suy luận gì cả. Cùng một lúc Bát Nhã vừa ở trên vừa ở trong quá trình suy luận. Về hình thức mà nói, điều này mâu thuẫn, nhưng sự thật do chính mâu thuẫn này khả hữu cũng do Bát Nhã đem lại.

Hầu như tất cả văn học tôn giáo đều chứa đầy những mâu thuẫn, phi lý và nghịch lý, và không bao giờ có thể có được, và đòi hỏi tin và chấp nhận những thứ ấy như là chân lý mặc khải, chính là vì tri thức tôn giáo đặt căn bản trên sự vận hành của Bát Nhã. Một khi người ta thích quan điểm Bát Nhã thì tất cả những phi lý cốt yếu của tôn giáo trở nên có thể hiểu được. Nó giống như một mẫu chuyện châm biếm hay cần phải thưởng thức. Trên mặt phải của nó phơi ra một sự lộn xộn hầu như khó tin của cái đẹp, và người nhận thức sẽ không vượt

qua được những sợi chỉ rối beng. Nhưng ngay khi câu chuyện châm biếm bị đảo ngược thì tánh cách phức tạp và thần tình của cái đẹp ấy hiện ra. Bát Nhã gồm trong sự đảo ngược này. Cho đến bây giờ con mắt nhận thức bề mặt của cái áo, bề mặt duy nhất mà nó thường cho phép chúng ta quan sát. Bây giờ bỗng nhiên cái áo bị lộn trái, chiều hướng của cái thấy thành linh bị gián đoạn, không có sự liên tục nào của cái nhìn. Tuy nhiên do sự gián đoạn này, toàn bộ cấu trúc của cuộc sống bỗng nhiên được nhận thức, đó là “thấy trong tự tánh.” Chính Bát Nhã đặt những bàn tay của nó lên “Tánh Không,” hay “Chơn Như,” hay “Tự Tánh.” Và bàn tay này không đặt lên cái mà nó hình như hiện hữu. Điều này rõ ràng phát sinh từ cái mà chúng ta đã nói quan hệ đến những sự việc tương đối. Cho rằng tự tánh ở bên kia lãnh vực ngự trị của thế giới tương đối, sự nắm lấy nó bằng Bát Nhã không thể có nghĩa theo nghĩa thông thường của thuật ngữ này. Nắm lấy mà không phải là nắm lấy, sự xác quyết không thể tránh được nghịch lý. Theo thuật ngữ Phật giáo, sự nắm lấy này có hiệu quả bằng sự không phân biệt, nghĩa là bằng sự phân biệt có tính cách không phân biệt. Cái quá trình đột nhiên, gián đoạn, nó là một hành động của tâm, nhưng hành động này, dù rằng không phải là không có ý thức, phát sinh từ chính tự tánh, tức là vô niệm.

Ngày nào đó Bát Nhã phải được phát khởi trong tự tánh; vì chừng nào chúng ta chưa có kinh nghiệm này thì không bao giờ chúng ta có được cơ hội biết Phật, không những chỉ nơi bản thân chúng ta mà còn nơi những người khác nữa. Nhưng sự phát khởi này không phải là một hành động đặc thù thành tựu trong lãnh vực ngự trị của ý thức thực nghiệm, và việc này cũng có thể đem so sánh với phản ảnh của mặt trăng trong dòng suối; nó không phải liên tục; nó ở bên kia sanh tử; cũng như khi người ta bảo nó chết, nó không biết chết; chỉ khi nào đạt được trạng thái vô tâm thì mới có những thuyết thoại chưa từng được nói ra, những hành động chưa từng được thực hiện. Theo Lục Tổ Huệ Năng trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Bát Nhã được phát khởi trong tự tánh theo cách “bất thành linh”, chữ bất thành linh ở đây không có nghĩa là tức thì, theo cách bất ngờ hay thành linh, nó cũng có nghĩa là hành vi tự phát, nó là cái thấy, không phải là một hành động có ý thức thuộc phần tự tánh. Nói cách khác, ánh sáng của Bát Nhã phóng ra từ vô niệm tuy nhiên nó không bao giờ rời vô niệm; Bát Nhã ở trong vô thức về sự vật. Đây là cái mà người ta ám chỉ khi nói rằng “thấy là không thấy và không thấy là thấy,” hoặc khi nói rằng vô niệm hay tự tánh, trở nên ý thức chính nó bằng phương tiện Bát Nhã, tuy nhiên trong ý thức này nó không có sự phân cách nào giữa chủ và khách. Do đó, Lục Tổ Huệ Năng nói: “Ai hiểu được chân lý này tức thì không nghĩ, không nhớ và không dính mắc.” Nhưng chúng ta phải nhớ rằng Lục Tổ Huệ Năng không bao giờ giảng một giáo pháp nào về cái “Vô” đơn giản hay về sự bất động đơn giản và Ngài không cậ đến quan niệm về cái vô tri trong vấn đề đời sống. Cũng theo Lục Tổ Huệ Năng, Bát Nhã là cái tên đặt cho “Tự Tánh,” hay chúng ta còn gọi nó là “Vô Thức,” khi nó tự ý thức chính nó, hay chính xác hơn, chính hành động trở thành ý thức. Do đó Bát Nhã chỉ về hai hướng: Vô thức và thế giới của ý thức hiện mở ra. Hình thái thứ nhất được gọi là Trí Vô Phân Biệt và hình thái kia là Trí Phân Biệt. Khi chúng ta quan hệ với hướng đi ra ngoài của ý thức và phân biệt tại điểm quên hướng kia của Bát Nhã, hướng quy tâm về Vô thức, chúng ta có thuật ngữ được biết dưới tên “Trí Tưởng Tượng.” Hay chúng ta có thể nói ngược lại: khi trí tưởng tượng tự xác định, Bát Nhã bị che khuất, sự phân biệt ngự trị làm chủ, và bề mặt thanh tịnh, không vô nhiễm của Vô Thức hay Tự Tánh hiện thời bị che mờ. Những ai chủ trương “vô niệm” hay “vô tâm” đều mong chúng ta ngăn Bát Nhã khỏi lạc theo hướng phân biệt và chúng ta cương quyết quay cái nhìn theo hướng kia. Đạt vô tâm có nghĩa là, nói một cách khách quan, phát

hiện ra trí vô phân biệt. Khi quan niệm này được phát triển thêm, chúng ta hiểu được nghĩa của vô tâm, trong tư tưởng Thiền.

212. Prajna

Prajna is ordinarily translated as “knowledge” in English, but to be exact “intuition” may be better. It 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.

According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch’s Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: “Good Knowing Advisors, Maha Prajna Paramita is a Sanskrit word which means ‘great wisdom which has arrived at the other shore.’ It must be practiced in the mind, and not just recited in words. When the mouth recites and the mind does not practice, it is like an illusion, a transformation, dew drops, or lightning. However, when the mouth recites and the mind practices, then mind and mouth are in mutual accord. One’s own original nature is Buddha; apart from the nature there is no other Buddha. Good Knowing Advisors, what is meant by ‘Prajna?’ Prajna in our language means wisdom. Everywhere and

at all times, in thought after thought, remain undeluded and practice wisdom constantly; that is Prajna conduct. Prajna is cut off by a single deluded thought. By one wise thought, Prajna is produced. Worldly men, deluded and confused, do not see Prajna. They speak of it with their mouths, but their minds are always deluded. They constantly say of themselves, 'I cultivate Prajna!' And though they continually speak of emptiness, they are unaware of true emptiness. Prajna, without form or mark, is just the wisdom of the mind. If thus explained, this is Prajna wisdom. Prajna is a Sanskrit term which means wisdom. There are three kinds of prajna: real mark prajna, contemplative prajna, and literary prajna. Prajna also means the real power to discern things and their underlying principles and to decide the doubtful. The Prajna-paramita-sutra describes "prajna" as supreme, highest, incomparable, unequalled, unsurpassed. Prajna means real wisdom or transcendental wisdom. According to the Mahayana Buddhism, only an immediate experienced intuitive wisdom, not intelligence can help man reach enlightenment. Therefore, to achieve prajna is synonymous with to reach enlightenment. One of the two perfections required for Buddhahood—The wisdom which enables us to transcend desire, attachment and anger so that we will be emancipated (not through the mercy of any body, but rather through our own power of will and wisdom) and so that we will not be reborn again and again in "samsara" or transmigration.

At anywhere and at all time, Devout Buddhists' 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, for prajna is wisdom for salvation, and through wisdom is the mother or source of all Buddhas. Prajna is the spear of wisdom, which is able to cut off illusion and evil. Prajna is the intuitive understanding. In general, this refers to the development of intuitive understanding of key Buddhist concepts. According to the Mahayana Buddhism, the "prajna paramita" or the "perfection of wisdom" is the sixth of the perfections that a Bodhisattva cultivates on the path to Buddhahood, and only an immediate experienced intuitive wisdom, not intelligence can help man reach enlightenment. Therefore, to achieve prajna is synonymous with to reach enlightenment. One of the two perfections required for Buddhahood. The wisdom which enables us to transcend desire, attachment and anger so that we will be emancipated (not through the mercy of any body, but rather through our own power of will and wisdom) and so that we will not be reborn again and again in "samsara" or transmigration. Prajna is abruptly seeing. Prajna is really a dialectical term denoting that this special process of knowing, known as "abruptly seeing," or "seeing at once," does not follow general laws of logic; for when prajna functions one finds oneself all of a sudden, as if by a miracle, facing Sunyata, the emptiness of all things. This does not take place as the result of reasoning, but when reasoning has been abandoned as futile, and psychologically when the will-power is brought to a finish. The use of prajna contradicts everything that we may conceive of things worldly; it is altogether of another order than our usual life. But this does not mean that Prajna is something altogether disconnected with our life and thought, something that is to be given to us by a miracle from some unknown and unknowable source. If this were the case, prajna would be no possible use to us. It is true that the functioning of Prajna is discrete, and interrupting to the progress of logical reasoning, but all the time it underlies it, and without Prajna we cannot have any reasoning whatever. Prajna

is at once above and in the process of reasoning. This is a contradiction, formally considered, but in truth this contradiction itself is made possible because of Prajna.

That most of religious literature is filled with contradictions, absurdities, paradoxes, and impossibilities, and demands to believe them, to accept them, as revealed truths, is due to the fact that religious knowledge is based on the working of Prajna. Once this viewpoint of Prajna is gained, all the essential irrationalities found in religion become intelligible. It is like appreciating a fine piece of brocade. On the surface there is an almost bewildering confusion of beauty, and the professional fails to trace the intricacies of the threads. But as soon as it is turned over all the intricate beauty and skill is revealed. Prajna consists in this turning-over. The eye has hitherto followed the surface of the cloth, which is indeed the only side ordinarily allows us to survey. Now the cloth is abruptly turned over; the course of the eyesight is suddenly interrupted; no continuous gazing is possible. Yet by this interruption, or rather disruption, the whole scheme of life is suddenly grasped; there is the "seeing into one's self-nature." It is Prajna which lays its hands on Emptiness, or Suchness, or self-nature. And this laying-hands-on is not what it seems. This is self-evident from what has already been said concerning things relative. Because the self-nature is beyond the realm of relativity, its being grasped by Prajna cannot mean a grasping in its ordinary sense. The grasping must be no-grasping, a paradoxical statement which is inevitable. To use Buddhist terminology, this grasping is accomplished by non-discrimination; that is, by discrete, an act of the conscious; not an unconscious act but an act rising from self-nature itself, which is the unconscious.

Prajna must once be awakened in self-nature; for unless this is experienced we shall never have a chance of knowing the Buddha not only in ourselves but in others. But this awakening is no particular deed performed in the realm of empirical consciousness, and for this reason it is like a lunar reflection in the stream; it is neither continuous nor discrete; it is beyond birth and death; even when it is said to be born, it knows no birth; even when it is said to have passed away, it knows no passing away; it is only when no-mind-ness or the Unconscious is seen that there are discourses never discoursed, that there are acts that never acted. According to the Sixth Patriarch Hui Neng in the Platform Sutra, Prajna is awakened in self-nature abruptly, and the term "abrupt" not only means 'instantaneously', 'unexpectedly' or 'suddenly', but signifies the idea that the act of awakening which is seeing is not a conscious deed on the part of self-nature. In other words, Prajna flashes from the Unconscious and yet never leaves it; it remains unconscious of it. This is the sense of saying that "seeing is no-seeing, and no-seeing is seeing," and that the Unconscious or self-nature becomes conscious of itself by means of Prajna, and yet in this consciousness there is no separation of subject and object. Therefore, Hui-Neng says: "One who understands this truth is without thought, without memory, and without attachment." But we must remember that Hui-Neng never advocated the doctrine of mere nothingness, or mere-doing-nothing-ness, nor assumed an unknown quantity in the solution of life. Also according to Hui-Neng, Prajna is the name given to self-nature, or the Unconscious, as we call it, when it becomes conscious of itself, or rather to the act itself of becoming conscious. Prajna therefore points in two directions to the Unconscious and to the world of consciousness which is now unfolded. The one is call the Prajna of non-discrimination and the other the Prajna of discrimination. When we are so deeply involved in the outgoing direction of consciousness and discrimination as to forget the other direction of Prajna pointing to the Unconscious, we have what is technically known as

“Prapanca,” imagination. Or we may state this conversely: when imagination asserts itself, Prajna is hidden, and discrimination has its own sway, and the pure, undefiled surface of the Unconscious or self-nature is now dimmed. The advocates of “no-thought” or “no-mind” want us to preserve Prajna from going astray in the direction of discrimination, and to have our eyes looking steadily in the other direction. To attain “no-mind” means to recover, objectively speaking, the Prajna or non-discrimination. When this idea is developed in more detail we shall comprehend the significance of “no-mind” in Zen thought.

213. Bát Nhã và Các Dụng của Thức Cũng Như Vô Thức

Bát Nhã, sự phát khởi của ý thức trong Vô Thức, vận hành trong một chiều hướng nhị bội. Một tiến đến vô thức và một hướng đến ý thức. Bát Nhã hướng về vô thức là Bát Nhã nói một cách riêng biệt, trong khi ấy Bát Nhã của ý thức bây giờ được gọi là tâm, với cách viết thường. Từ cái tâm này thế giới nhị nguyên phát khởi: chủ thể và khách thể, ngã bên trong và thế giới bên ngoài, vân vân. Do đó người ta cũng có thể phân biệt hai hình thái trong tâm: tâm Bát Nhã vô phân biệt và tâm đối đãi. Tâm của hình thái thứ nhất thuộc về thế giới này, nhưng chừng nào nó còn liên hệ với Bát Nhã, nó còn giao thiệp trực tiếp với Vô Thức, thì nó là Tâm, trong khi ấy tâm của hình thái thứ nhì hoàn toàn là của thế giới này, nếu muốn, nó hòa lẫn với các yếu tố tạp đả. Cái tâm thứ hai, Lục Tổ Huệ Năng gọi là “Niệm.” Ở đây tâm là niệm và niệm là tâm. Theo quan điểm tương đối, tâm của hình thái thứ nhất có thể gọi là “vô tâm” đối lại với “hữu tâm” của hình thái thứ nhì. Trong khi cái sau thuộc về phía bên này của kinh nghiệm thường nhật của chúng ta, cái trước thì siêu việt; theo thuật ngữ của triết học Thiên, nó là cái “không phải tâm,” hay “vô tâm” hay “vô niệm.”

213. Prajna and Conscious and Unconscious Functions

Prajna, which is the awakening of consciousness in the Unconscious, functions in a twofold direction. The one is towards the Unconscious and the other towards the conscious. The Prajna which is orientated to the Unconscious is Prajna properly so called, while the Prajna of consciousness is now called mind with the small initial letter. From this mind a dualistic world takes its rise: subject and object, the inner self and the external world, and so on. In the Mind, therefore, two aspects are also distinguishable: Prajna-mind of non-discrimination and dualistic mind. The mind of the first aspect belongs to this world, but so long as it linked with Prajna it is in direct communication with the Unconscious, it is the Mind; whereas the mind of the second aspect is wholly of this world, and delighted with it, and mixes itself with all its multiplicities. The mind of the second aspect, Hui-Neng called “thought.” Here, mind is thought, and thought is mind. From the relative point of view, the mind of the first aspect may be designated “no-mind” in contradistinction to the mind of the second aspect. As the latter belongs to this side of our ordinary experience, so called, the former is a transcendental on in terms of Zen philosophy is “that which is not the mind,” or “no-mind” or “no-thought.”



214. *Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật Đa*

Bát Nhã Ba La Mật Đa 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. 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. Trí tuệ Bát Nhã 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. 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.

Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Này thiện tri thức, “Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật” là tiếng Phạn, dịch là đại trí tuệ đến bờ kia, nó phải là hành nơi tâm, không phải tụng ở miệng. Miệng tụng mà tâm chẳng hành như huyền như hóa, như sương, như điển. Miệng niệm mà tâm hành ắt tâm và miệng hợp nhau, bản tánh là Phật, lìa tánh không riêng có Phật. Sao gọi là Ma Ha? Ma Ha là lớn, tâm lượng rộng lớn ví như hư không, không có bờ mé, cũng không có vuông tròn, lớn nhỏ, cũng không phải xanh, vàng, đỏ, trắng, cũng không có trên dưới, dài ngắn, cũng không sâu, không hỷ, không phải, không quý, không thiện không ác, không có đầu, không có đuôi, cõi nước chư Phật, trọn đồng với hư không, diệu tánh của người đời vốn không, không có một pháp có thể được, tự tánh chơn không cũng lại như thế. Này thiện tri thức, chớ nghe tôi nói “không” liền chấp không, thứ nhất là không nên chấp “không,” nếu để tâm “không” mà ngồi tịnh tọa, đó tức là chấp “vô ký không.” Này thiện tri thức, thế giới hư không hay bao hàm vạn vật sắc tượng, mặt trời, mặt trăng, sao, núi, sông, đất liền, khe suối, cỏ cây, rừng rậm, người lành người dữ, pháp lành pháp dữ, thiên đường địa ngục, tất cả biển lớn, các núi Tu Di, thủy ở trong hư không. Tánh của người đời lại cũng như thế. Này thiện tri thức, tự tánh hay bao hàm muôn pháp ấy là đại. Muôn pháp ở trong tự tánh của mọi người, nếu thấy tất cả người ác cùng với lành, trọn đều không có chấp, không có bỏ, cũng không nhiễm trước, tâm cũng như hư không, gọi đó là đại, nên gọi là Ma Ha. Này thiện tri thức, sao gọi là Bát Nhã? Bát Nhã nghĩa là “trí tuệ.” Tất cả chỗ, tất cả thời, mỗi niệm không ngu, thường hành trí huệ tức là Bát Nhã hạnh. Một niệm ngu khởi lên, tức là Bát Nhã bật. Một niệm trí khởi lên, tức là Bát Nhã sanh. Người đời ngu mê không thấy Bát Nhã, miệng nói Bát Nhã mà trong tâm thường ngu, thường tự nói ta tu Bát Nhã, niệm niệm nói không nhưng không biết được chơn không. Bát Nhã không có hình tướng, tâm trí tuệ ấy vậy. Nếu khởi hiểu như thế tức gọi là Bát Nhã trí. Sao gọi là Ba La Mật? Đây là tiếng Phạn, có nghĩa là “đến bờ kia,” giải nghĩa là “lìa sanh diệt.” Chấp cảnh thì sanh diệt khởi như nước có sóng mỗi, tức là bờ bên này, lìa cảnh thì không sanh diệt như nước thường thông lưu, ấy gọi là bờ kia, nên gọi là Ba La Mật. Này thiện tri thức, Ma Ha Bát Nhã Ba La Mật tối tôn, tối thượng, tối đệ nhất, không trụ, không qua cũng không lại, chư Phật ba đời thủy đều từ

trong đó mà ra. Phải dùng đại trí huệ này đập phá ngũ uẩn, phiền não, trần lao, tu hành như đây quyết định thành Phật đạo, biến tam độc thành giới định huệ.

214. Maha-Prajna-Paramita

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. 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. The prajna 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. 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.

According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch's Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: "Good Knowing Advisors, Maha Prajna Paramita is a Sanskrit word which means 'great wisdom which has arrived at the other shore.' It must be practiced in the mind, and not just recited in words. When the mouth recites and the mind does not practice, it is like an illusion, a transformation, dew drops, or lightning. However, when the mouth recites and the mind practices, then mind and mouth are in mutual accord. One's own original nature is Buddha; apart from the nature there is no other Buddha. What is meant by Maha? Maha means 'great.' The capacity of the mind is vast and great like empty space, and has no boundaries. It is not square or round, great or small. Neither is it blue, yellow, red, white. It is not above or below, or long or short. It is without anger, without joy, without right, without wrong, without good, without evil, and it has no head or tail. All Buddha-lands are ultimately the same as empty space. The wonderful nature of worldly people is originally empty, and there is not a single dharma which can be obtained. The true emptiness of the self-nature is also like this. Good Knowing Advisors, do not listen to my explanation of emptiness and then become attached to emptiness. The most important thing is to avoid becoming attached to emptiness. If you sit still with an empty mind you will become attached to undifferentiated emptiness. Good Knowing Advisors, The emptiness of the universe is able to contain the forms and shapes of the ten thousand things: the sun, moon, and stars; the mountains, rivers, and the great earth; the fountains, springs, streams, torrents, grasses, trees, thickets, and forests; good and bad people, good and bad dharmas, the heavens and the hells, all the great seas, Sumeru and all mountains; all are contained within emptiness. The emptiness of the nature of worldly men is also like this. Good Knowing Advisors, the ability of one's own nature to contain the ten thousand dharmas is what is meant by 'great.' The myriad dharmas are within the nature of all people. If you regard all people, the bad as well

as the good, without grasping or rejecting, without producing a defiling attachment, your mind will be like empty space. Therefore, it is said to be ‘great,’ or ‘Maha.’ Good Knowing Advisors, what is meant by ‘Prajna?’ Prajna in our language means wisdom. Everywhere and at all times, in thought after thought, remain undeluded and practice wisdom constantly; that is Prajna conduct. Prajna is cut off by a single deluded thought. By one wise thought, Prajna is produced. Worldly men, deluded and confused, do not see Prajna. They speak of it with their mouths, but their minds are always deluded. They constantly say of themselves, ‘I cultivate Prajna!’ And though they continually speak of emptiness, they are unaware of true emptiness. Prajna, without form or mark, is just the wisdom of the mind. If thus explained, this is Prajna wisdom. What is meant by Paramita? It is a Sanskrit word which in our language means ‘arrived at the other shore,’ and is explained as ‘apart from production and extinction.’ When one is attached to states of being, production and extinction arise like waves. States of being, with no production or extinction, is like free flowing water. That is what is meant by ‘the other shore.’ Therefore, it is called ‘Paramita.’ Good Knowing Advisors, Maha Prajna Paramita is the most honored, the most supreme, the foremost. It does not stay; it does not come or go. All Buddhas of the three periods of time emerge from it. You should use great wisdom to destroy affliction, defilement and the five skandhic heaps. With such cultivation as that, you will certainly realize the Buddha Way, transforming the three poisons into morality, concentration, and wisdom.

215. Tánh

Tánh có nghĩa là chủng tử dựa vào gốc bản. Tánh không thể sửa đổi được. Trong Phật giáo, tánh thường được dùng để chỉ cái nguyên lý tối hậu của sự hiện hữu của một vật hay một người hay cái mà nó vẫn còn tồn tại của một vật khi người ta lấy hết tất cả những gì thuộc về vật ấy hay người ấy đi mà tánh ấy vẫn thuộc về người ấy hay vật ấy một cách bất ngờ người ta có thể hỏi về cái mà nó có tính cách bất ngờ và cái có tánh tất yếu trong sự tạo thành một cá thể riêng biệt. Dù không nên hiểu “tánh” như là một thực thể riêng lẻ, như một hạt nhân còn lại sau khi bóc hết các lớp vỏ bên ngoài, hay như một linh hồn thoát khỏi thân xác sau khi chết. Tánh có nghĩa là cái mà nếu không có nó thì không thể có sự hiện hữu nào cả, cũng như không thể nào tưởng tượng ra nó được. Như cách cấu tạo tư dạng của nó gợi ý, nó là một trái tim hay một cái tâm sống ở bên trong một cá thể. Theo cách tượng trưng, người ta có thể gọi nó là “lực thiết yếu.” Theo Phật giáo, tánh tức thị tâm, mà tâm tức thị Phật. Tánh là tâm, tâm là Phật. Tâm và tánh là một khi “ngộ,” nhưng khi “mê” thì tâm tánh không đồng. Phật tánh vĩnh hằng nhưng tâm luôn thay đổi. Tánh như nước, tâm như băng; mê khiến nước đóng băng, khi ngộ thì băng tan chảy trở lại thành nước.

Trong Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ Huệ Năng định nghĩa chữ “Tánh” theo cách như sau: “Tánh hay tâm là lãnh thổ,” ở đây tánh là vua: vua ngự trị trên lãnh thổ của mình; chỗ nào có tánh, chỗ đó có vua; tánh đi, vua không còn nữa, khi tánh ở thì thân tâm còn, khi nào tánh không ở thì thân và tâm hoại diệt. Đức Phật phải được thành tựu trong tánh chớ đi tìm ngoài thân. Về việc này Lục Tổ Huệ Năng đã nỗ lực đem đến cho chúng ta sự hiểu biết rõ ràng về cái mà ngài nghe được bằng “Tánh.” Tánh là lực thống trị toàn thể con người chúng ta, nó là nguyên lý của sự sống của chúng ta, cả về thể xác lẫn tinh thần. Sự hiện diện của Tánh là

nguyên nhân của sự sống, cả về thể xác lẫn tinh thần, theo nghĩa cao nhất của nó. Khi Tánh không ở nữa, tất cả đều chết, điều này không có nghĩa là tánh là một vật gì ngoài thân và tâm, nơi nó vào để làm chúng hoạt động và ra đi vào lúc chết. Tuy nhiên, cái Tánh kỳ diệu này không phải là một loại lý luận tiên nghiệm, mà là một thực tại có thể kinh nghiệm được và nó được Lục Tổ Huệ Năng chỉ danh dưới hình thức “Tự Tánh, hay bản tánh riêng của cái “mình” trong suốt Pháp Bảo Đàn Kinh. Theo Phật giáo, giác tánh chính là Phật tánh. Giác tánh còn được gọi là Chân tánh hay Phật tánh. Giác tánh là tánh giác ngộ sẵn có ở mỗi người, hiểu rõ để dứt bỏ mọi thứ mê muội giả dối. Trong Liên Tâm Thập Tam Tổ, Đại Sư Hành Sách đã khẳng định: “Tâm, Phật, và Chúng sanh không sai khác. Chúng sanh là Phật chưa thành; A Di Đà là Phật đã thành. Giác tánh đồng một chỗ không hai. Chúng sanh tuy điên đảo mê lầm, song Giác Tánh chưa từng mất; chúng sanh tuy nhiều kiếp luân hồi, song Giác Tánh chưa từng động. Chính thế mà Đại Sư dạy rằng một niệm hồi quang thì đồng về nơi bản đặc.”

Pháp Tính tông chia cơ loại của tất cả chúng sanh ra làm năm tính. Thứ nhất là Thanh Văn Tánh. Đây là những người có chủng tử vô lậu có thể sanh quả vô sanh A La Hán, dứt đoạn luân hồi sanh tử, nhưng không thể đạt được Phật quả. Thứ nhì là Duyên Giác Tánh. Đây là những người có chủng tử vô lậu sanh ra Bích Chi Phật, dứt đoạn luân hồi sanh tử, nhưng chưa có thể đạt đến quả vị Phật. Thứ ba là Bồ Tát Tánh. Đây là những người có chủng tử vô lậu, dứt đoạn sanh tử để nẩy sanh quả Phật. Thứ tư là Bất Định Tánh. Đây là những người có vài chủng tử vô lậu, nhưng chưa dứt sanh tử luân hồi. Thứ năm là Vô tánh. Đây là những kẻ ngoại đạo không tin hành nhân quả nên không có tâm Phật, hoặc là loài hữu tình có đủ chủng tử hữu lậu của trời và người, không có vô lậu chủng tử của bậc tam thừa, cho nên mãi mãi xoay vần trong vòng lục đạo. Theo Kinh Viên Giác cũng có năm loại tánh. Thứ nhất là Phạm Phu Tính. Đây là những người tốt nhưng vẫn chưa đoạn trừ được chủng tử hữu lậu. Thứ nhì là Nhị Thừa Tính. Những bậc chỉ đoạn trừ được hoặc kiến và tư kiến tức là sự chướng, chứ chưa đoạn trừ được lý chướng hay trần sa vô minh. Thứ ba là Bồ Tát Tính. Bậc đã từ từ đoạn trừ được cả hai sự và lý chướng. Thứ tư là Bất Định Tánh. Những kẻ với những tâm tính bất định như sau: không quyết định, không cố định, không ổn định, và không chắc chắn. Thứ năm là Vô Tánh, hay tánh của hàng ngoại đạo, không có Phật tánh.

215. Nature

Nature means fundamental nature behind the manifestation or expression. Nature is unchangeable. In Buddhism, nature stands in most cases for the ultimate constituent, or something ultimate in the being of a thing or a person, or that which is left after all that accidentally belongs to a thing is taken away from it. It may be questioned what is accidental and what is essential in the constitution of an individual object. Though it must not be conceived as an individual entity, like a kernel or nucleus which is left when all the outer casings are removed, or like a soul which escapes from the body after death. Nature means something without which no existence is possible, or thinkable as such. As its morphological construction suggests, it is ‘a heart or mind which lives’ within an individual. Figuratively, it may be called ‘vital force.’ According to Buddhism, nature is the mind, and mind is Buddha. Mind and nature are the same when awake and understanding, but differ when the illusion.

Buddha-nature is eternal, but mind is not eternal; the nature is like water, the mind is like ice; illusion turns nature to mental ice form, awakening melts it back to its proper nature.

In the Platform Sutra, the Sixth Patriarch Hui Neng defined ‘nature’ as follows: “The nature, or mind or heart is the dominion, nature is the lord: the rules over his dominion, there is ‘nature’ and there is the ‘lord’; nature departs, and the lord is no more; nature is and the body and mind subsists, nature is not and the body and mind is destroyed. The Buddha is to be made within nature and not to be sought outside the body. In this, Hui-Neng attempts to give us a clearer understanding of what he means by ‘nature.’ Nature is the dominating force over our entire being; it is the principle of vitality, physical and spiritual. Not only the body but also the mind in its highest sense is active because of nature being present in them. When ‘nature’ is no more, all is dead, though this does not mean that ‘nature’ is something apart from the body and mind, which enters into it to actuate it, and depart at the time of death. This mysterious nature, however, is not a logical a priori but an actuality which can be experienced, and it is designated by Hui-Neng as “self-nature” or “self-being,” throughout his Platform Sutra. According to Buddhism, the true nature means the Buddha nature. The Buddhata is also called True Nature or Buddha Nature. The enlightened mind free from all illusion. The mind as the agent of knowledge, or enlightenment. In the Thirteen Patriarchs of Pureland Buddhism, the Tenth Patriarch Ching-She confirmed: “Mind, Buddha, and Sentient Beings, all three are not any different. Sentient beings are Buddhas yet to be attained, while Amitabha is Buddha who has attained. Enlightened Nature is one and not two. Even though we are delusional, blind, and ignorant, but even so our Enlightened Nature has never been disturbed. Thus, once seeing the light, all will return to the inherent enlightenment nature.”

The Dharmalaksana Sect divided nature into five different groups. First, Sravakas for Arhats, who are able to attain non-return to mortality, but are unable to reach Buddhahood. Second, Pratyeka-buddhas for Pratyeka-buddhahood, who are able to attain to non-return to mortality, but are unable to reach Buddhahood. Third, Bodhisattva for Buddhahood. Fourth, the indefinite, who have some unconditioned seeds, but are not able to attain to non-return to mortality. Fifth, those who have no Buddha-mind. They are outsiders who have not the Buddha-mind, or men and devas with passions and devoid of natures for enlightenment, hence destined to remain in the six paths of transmigration. According to Complete Enlightenment Sutra, there are five kinds of nature. First, the nature of ordinary good people. Second, the nature of Sravakas and Pratyeka-buddhas. Third, the Bodhisattvas’ nature. The fourth nature is the indefinite nature. Those with the following natures: undeterminate, unfixed, unsettled, and uncertain. The fifth nature is the nature of heretics or outsiders who have no Buddha-mind.

216. Lý Tánh

Lý tánh là cái biết toàn hảo và tương đương với Chánh Trí (samyaginana) và Như Như (Tathata) của năm pháp. Đây là cái trí có được khi ta đạt tới trạng thái tự chứng bằng cách vượt qua Danh, Tướng, và tất cả các hình thức phân biệt hay phán đoán (vikalpa). Đây là chân lý cao nhất, chân lý tối thượng của khoa nhận thức luận Du Già, vì nó là cách thức sự vật thật sự hiện hữu được hiểu bởi tâm giác ngộ. Chân lý này nói rằng mọi sự mọi vật đều

hoàn toàn không có tính nhị nguyên, mặc dù người có tâm không giác ngộ, nhìn sự vật theo cách nhị nguyên. Đấy cũng là Như Như, Như Lai Tạng Tâm, đấy là một cái gì không thể bị hủy hoại. Sợi dây thừng giờ đây được nhận biết theo thể diện chân thực của nó. Nó không phải là một sự vật được cấu thành do các nguyên nhân và điều kiện hay nhân duyên và giờ đây đang nằm trước mặt chúng ta như là một cái gì ở bên ngoài. Từ quan điểm của nhà Duy Thức Tuyệt Đối theo như Lăng Già chủ trương, sợi dây thừng là phản ánh của chính cái tâm của chúng ta, tách ra khỏi cái tâm thì nó không có khách quan tính, về mặt này thì nó là phi hiện hữu. Nhưng cái tâm vốn do từ đó mà thế giới phát sinh, là một đối tượng của Viên Thành Thực hay trí toàn đắc.

216. Absolute Nature

The Absolute nature is one of the three forms of “Svabhavalakshana-sunyata” or knowledge is the Parinishpanna, perfected knowledge, and corresponds to the Right Knowledge (Samyaginana) and Suchness (Tathata) of the five Dharmas. It is the knowledge that is available when we reach the state of self-realization by going beyond Names and Appearances and all forms of Discrimination or judgment. It is the highest truth the Yogacara School’s epistemological ultimate, because it is the way things really are as understood by the unenlightened mind. It is the truth that ultimately all things are completely lacking in duality, even though they appear to the unenlightened mind under the guise of dualism. It is suchness itself, it is the Tathagata-garbha-hridaya, it is something indestructible. The rope is now perceived in its true perspective. It is not an object constructed out of causes and conditions and now lying before us as something external. From the absolutist’s point of view which is assumed by the Lankavatara, the rope is a reflection of our own mind, it has no objectivity apart from the latter, it is in this respect non-existent. But the mind out of which the whole world evolves is the object of the Parinishpanna, perfectly-attained knowledge.

217. Bảy Bước Quán Thân

Theo Kinh Tứ Niệm Xứ trong Kinh Trung Bộ có bảy bước quán thân. Thiền quán chi tiết về sự bất tịnh của thân (quán thân bất tịnh từ đầu tới chân, 36 bộ phận đều là bất tịnh), một trong tứ niệm xứ. ***Thứ nhất là nơi thân phải tỉnh thức về hơi thở.*** Nay các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể? Nay các Tỳ Kheo, ở đây, Tỳ Kheo đi đến khu rừng, đi đến gốc cây, hay đi đến ngôi nhà trống, và ngôi kiết già, lưng thẳng và an trú trong chánh niệm trước mặt. Vị ấy thở vô tỉnh giác là mình đang thở vô; vị ấy thở ra tỉnh giác là mình đang thở ra. Thở vô một hơi dài, vị ấy ý thức rằng: “Tôi đang thở vô một hơi dài.” Thở ra một hơi dài, vị ấy ý thức rằng: “Tôi đang thở ra một hơi dài.” Thở vô một hơi ngắn, vị ấy ý thức rằng: “Tôi đang thở vô một hơi ngắn.” Thở ra một hơi ngắn, vị ấy ý thức rằng: “Tôi đang thở ra một hơi ngắn.” Cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở vô,” vị ấy tập; “cảm giác toàn thân, tôi sẽ thở ra,” vị ấy tập; “An tịnh toàn thân, tôi sẽ thở vô,” vị ấy tập; “An tịnh toàn thân, tôi sẽ thở ra,” vị ấy tập. Nay các Tỳ Kheo, như người thợ quay hay học trò người thợ quay thiện xảo khi quay dài, tuệ tri: “Tôi quay dài” hay khi quay ngắn, vị ấy ý thức rằng: “Tôi quay ngắn.” Cũng vậy, nay các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo thở vô dài, ý thức rằng: “Tôi đang thở vô dài.” Thở ra dài, ý thức rằng: “Tôi đang thở ra dài.” Thở vô ngắn, ý thức rằng: “Tôi đang thở

vô ngần.” Thở ra ngấn, ý thức rằng: “Tôi đang thở ra ngấn.” Vị ấy tập: “Tôi có ý thức rõ rệt về trọn cả hơi thở mà tôi đang thở vào.” Vị ấy tập: “Tôi có ý thức rõ rệt về trọn cả hơi thở mà tôi đang thở ra.” Vị ấy tập: “Tôi đang thở vào và làm cho sự điều hành trong thân thể tôi trở nên an tịnh.” Vị ấy tập: “Tôi đang thở ra và làm cho sự điều hành trong thân thể tôi trở nên an tịnh.” Như vậy, khi vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân; hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể; hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. Hoặc người ấy quán niệm: “Có thân đây,” vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy không nương tựa, không chấp trước vật gì trên đời. Đây các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể. **Thứ nhì là quán về Tứ Oai Nghi nơi thân.** Lại nữa, này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo đi, ý thức rằng: “Tôi đang đi.” Khi đứng, ý thức rằng: “Tôi đang đứng.” Khi ngồi, ý thức rằng: “Tôi đang ngồi.” Khi nằm, ý thức rằng: “Tôi đang nằm.” Thân thể được xử dụng như thế nào, vị ấy ý thức thân thể như thế ấy. Vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay vị ấy sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay vị ấy sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân; hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay vị ấy sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể; hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. “Có thân đây,” vị ấy an trú trong chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời này. Đây các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể. **Thứ ba là hoàn toàn tỉnh thức nơi thân.** Lại nữa, này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo khi bước tới bước lui, biết rõ việc mình đang làm; khi ngó tới ngó lui, biết rõ việc mình đang làm; khi co tay, khi duỗi tay, biết rõ việc mình đang làm; khi mặc áo Tăng Già Lê, mang bát, mang y, biết rõ việc mình đang làm; khi ăn, uống, nhai, nếm, biết rõ việc mình đang làm; khi đại tiểu tiện, biết rõ việc mình đang làm; khi đi, đứng, ngồi, ngủ, thức, nói, im lặng, biết rõ các việc mình đang làm. Như vậy, vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể; hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. “Có thân đây,” vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Đây các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể. **Thứ tư là quán thân uế trước.** Lại nữa, này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo quan sát thân này, từ gót chân trở lên và từ đỉnh tóc trở xuống, bao bọc bởi một lớp da và chứa đầy những vật bất tịnh khác nhau. Trong thân này: “Đây là tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, thận, tử, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột bụng, phân, mật, đàm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ, nước mắt, mỡ da, nước miếng, nước mủ, nước ở khớp xương, nước tiểu.” Đây các Tỳ Kheo, cũng như một bao đồ, hai đầu trống đựng đầy các loại hạt như gạo, lúa, đậu xanh, đậu lớn, mè, gạo đã xay rồi. Một người có mắt, đổ các hạt ấy ra và quan sát: “Đây là hạt gạo, đây là hạt lúa, đây là đậu xanh, đây là đậu lớn, đây là mè, đây là hạt lúa đã xay rồi.” Cũng vậy, này các Tỳ Kheo, một Tỳ Kheo quan sát thân này dưới từ bàn chân trở lên trên cho đến đỉnh tóc, bao bọc bởi da và chứa đầy những vật bất tịnh khác nhau. Trong thân này: “Đây là tóc, lông, móng, răng, da, thịt, gân, xương, tử, thận, tim, gan, hoành cách mô, lá lách, phổi, ruột, màng ruột, bụng, phân, mật, đàm, mủ, máu, mồ hôi, mỡ, nước mắt, mỡ da, nước miếng, nước mủ, nước ở khớp xương, nước tiểu.” Như vậy vị ấy sống

quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể; hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. “Có thân đây,” vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Đây các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể. **Thứ năm là quán tứ đại nơi thân.** Lại nữa, đây các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo quan sát thân này về các vị trí các giới và sự sắp đặt các giới: “Trong thân này có địa đại, thủy đại, hỏa đại, và phong đại.” Đây các Tỳ Kheo, như một người đồ tể thiện xảo, hay đệ tử của một người đồ tể giết một con bò, ngồi cắt chia từng phần tại ngã tư đường. Cũng vậy, đây các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo quan sát thấy thân này về vị trí các giới: “Trong thân này có địa đại, thủy đại và phong đại.” Như vậy vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. “Có thân đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Đây các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể. **Thứ sáu là “Cửu Quán Về Nghĩa Địa”.** Lại nữa, đây các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo như thấy một thi thể bị quăng bỏ trong nghĩa địa một ngày, hai ngày, ba ngày, thi thể ấy trương phồng lên, xanh đen lại, nát thối ra. Tỳ Kheo quán niệm- thân thể ấy như sau: “Thân này tánh chất là như vậy, bản tánh là như vậy, không vượt khỏi tánh chất ấy.” Như vậy vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể; hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. “Có thân đây,” vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Đây các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể. Lại nữa, đây các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo như thấy một thi thể bị quăng bỏ trong nghĩa địa, bị các loài quạ ăn, hay bị các loài điều hâu ăn, hay bị các chim kên kên ăn, hay bị các loài chó ăn, hay bị các loài giả can ăn, hay bị các loài dòi bọ rúc rĩa. Tỳ Kheo quán chiếu sự thực ấy vào thân thể của chính mình: “Thân này tánh chất là như vậy, bản chất là như vậy, không vượt khỏi tánh chất ấy.” Như vậy vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. “Có thân đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Đây các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể. Đây các Tỳ Kheo, lại nữa, Tỳ Kheo như thấy một thi thể bị quăng bỏ trong nghĩa địa, với các bộ xương còn liên kết với nhau, còn dính thịt và máu, còn được nối liền bởi các đường gân..., với các bộ xương còn liên kết với nhau, không còn dính thịt, nhưng còn dính máu, còn được các đường gân cột lại với nhau..., với các bộ xương không còn dính thịt, không còn dính máu, không còn được các đường gân cột lại với nhau, chỉ còn có xương không dính lại với nhau, rải rác chỗ này chỗ kia. Ở đây là xương tay, ở đây là xương chân, ở đây là xương ống, ở đây là xương bắp vế, ở đây là xương mông, ở đây là xương sống, ở đây

là xương đầu. Tỳ Kheo ấy quán niệm thân ấy như sau: “Thân này tánh chất là như vậy, bản tánh là như vậy, không vượt khỏi tánh tánh chất ấy.” Như vậy vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. “Có thân đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Như vậy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể. Lại nữa, này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo như thấy một thi thể bị quăng bỏ trong nghĩa địa, chỉ còn toàn xương trắng màu vỏ ốc..., chỉ còn một đồng xương lâu hơn ba năm..., chỉ còn là xương thối trở thành bột. Tỳ Kheo ấy quán niệm thân ấy như sau: “Thân này tánh chất là như vậy, bản tánh là như vậy, không vượt khỏi tánh tánh chất ấy.” Như vậy vị ấy sống quán niệm thân thể trên nội thân; hay sống quán niệm thân thể trên ngoại thân; hay sống quán niệm thân thể trên cả nội thân lẫn ngoại thân. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên thân thể; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên thân thể. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên thân thể. “Có thân đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Như vậy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể. *Thứ bảy là “Tu Tập Thân Hành Niệm Xứ”*. Quán niệm về thân (tư duy về thân thể con người). Theo Kinh Thân Hành Niệm trong Trung Bộ Kinh, Tu tập thân hành niệm là khi đi biết rằng mình đang đi; khi đứng biết rằng mình đang đứng; khi nằm biết rằng mình đang nằm; khi ngồi biết rằng mình đang ngồi. Thân thể được xử dụng thế nào thì mình biết thân thể như thế ấy. Sống không phóng dật, nhiệt tâm, tinh cần, các niệm và các tư duy về thế tục được đoạn trừ. Nhờ đoạn trừ các pháp ấy mà nội tâm được an trú, an tọa, chuyên nhất và định tĩnh. Như vậy là tu tập thân hành niệm.

217. Seven Steps of Contemplation in the Body

According to the Satipatthana Sutta in the Majjhima Nikaya, there are seven steps of contemplation in the body. The meditation which observes the body in detail and considers its filthiness, one of the four foundations of mindfulness. *First, mindfulness of breathing.* Now, Bhikkhus, does a Bhikkhu abide contemplating the body as a body? Here a Bhikkhu, gone to the forest or to the root of a tree or to an empty hut, sit down; having folded his legs crosswise, set his body erect, and established mindfulness in front of him, ever mindful he breathes in, mindful he breathes out. Breathing in long, he understands: “I breathe in long;” or breathing out long, he understands: “I breathe out long.” Breathing in short, he understands: “I breathe in short;” or breathing out short, he understands: “I breathe out short.” He trains thus: “I shall breathe in experiencing the whole body of breath;” he trains thus: “I shall breathe out experiencing the whole body of breath.” He trains thus: “I shall breathe in tranquilizing the bodily formation;” he trains thus: “I shall breathe out tranquilizing the bodily formation.” Just as a skilled turner or his apprentice, when making a long turn, understands: “I make a long turn;” or when making a short turn, understands: “I make a short turn;” so too, breathing in long, a Bhikkhu understands: “I breathe in long;” he trains thus: “I shall breathe out tranquilizing the bodily formation.” In this way, he abides contemplating the body as a body internally, or he abides contemplating the body as a body externally, or he abides

contemplating the body as a body both internally and externally. Or else, he abides contemplating in the body its arising factors, or he abides contemplating in the body its vanishing factors, or he abides contemplating in the body both its arising and vanishing factors. Or else mindfulness that ‘there is a body’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and mindfulness. And, he abides independent, not clinging to anything in the world. That is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body.

Second, contemplation on the the Four Postures. Again, Bhikkhus, when walking, a Bhikkhu understands: “I am walking;” when standing, he understands: “I am standing;” when sitting, he understands: “I am sitting;” when lying down, he understands: “I am lying down;” or he understands accordingly however his body is disposed. In this way, he abides contemplating the body as a body internally, externally, and both internally and externally. And he abides independent, not clinging to anything in the world. That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body.

Third, full awareness on the body. Again, Bhikkhus, a Bhikkhu is one who acts in full awareness when going forward and returning; who acts in full awareness when looking ahead and looking away; who acts in full awareness when flexing and extending his limbs; who acts in full awareness when wearing his robes and carrying his outer robe and bowl; who acts in full awareness when eating, drinking, consuming food and tasting; who acts in full awareness when walking, standing, sitting, falling asleep, waking up, talking and keeping silent. In this way, he abides contemplating the body as a body internally, externally, and both internally and externally. And, he abides independent, not clinging to anything in the world. That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body.

Fourth, contemplation on the foulness of the Body Parts. Again, Bhikkhus, a Bhikkhu reviews this same body up from the soles of the feet and down from the top of the hair, bounded by skin, as full of many kinds of impurity thus: “In this body there are head-hairs, body-hairs, nails, teeth, skin, flesh, sinews, bones, bone-marrow, kidneys, heart, liver, diaphragm, spleen, lungs, large intestines, small intestines, contents of the stomach, feces, bile, phlegm, pus, blood, sweat, fat, tears, grease, spittle, snot, oil of the joints, and urine.” Just as though there were a bag with an opening at both ends full of many sorts of grain, such as hill rice, red rice, beans, peas, millet, and white rice, and a man with good eyes were to open it and review it thus: “This is hill rice, this is red rice, these are beans, these are peas, this is millet, this is white rice;” so too, a Bhikkhu reviews this same body... as full of many kinds of impurity thus: “In this body there are head-hairs and urine.” In this way he abides contemplating the body as a body internally, externally, and both internally and externally... And, he abides independent, not clinging to anything in the world. That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body.

Fifth, contemplation on the elements of the Body. Again, Bhikkhus, a Bhikkhu reviews this same body, however it is placed, however disposed, as consisting of elements thus: “In this body there are the earth element, the water element, the fire element, and the air element.” Just as though a skilled butcher or his apprentice had killed a cow and was seated at the crossroads with it cut up into pieces; so too, a Bhikkhu reviews this same body as consisting of elements thus: “In this body there are the earth element, the water element, the fire element and the air element.” In this way, he abides contemplating the body as a body internally, externally, and both internally and externally... And he abides independent, not clinging to anything in the world. That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body.

Sixth, “the Nine Charnel Ground

Contemplations”. Again, Bhikkhus, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, one, two, or three days dead, bloated, livid, and oozing matter, a Bhikkhu compares this same body with it thus: “This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that fate.” In this way, he abides contemplating the body as a body internally, externally, and both internally and externally. And, he abides independent, not clinging to anything in the world. That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body. Again, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, being devoured by crows, hawks, vultures, dogs, jackals, or various kinds of worms, a Bhikkhu compares this same body with it thus: “This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that fate.” That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body. Again, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, a skeleton with flesh and blood, held together with sinews... a fleshless skeleton smeared with blood, held together with sinews... a skeleton without flesh and blood, held together with sinews.. disconnected bones scattered in all directions, here a hand-bone, there a foot-bone, here a shin-bone, there a thigh-bone, here a hip-bone, there a back-bone, here a rib-bone, there a breast-bone, here an arm-bone, there a shoulder-bone, here a neck-bone, there a jaw-bone, here a tooth, there the skull, a Bhikkhu compares this same body with it thus: “This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that fate.” That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body. Again, Bhikkhus, as though he were to see a corpse thrown aside in a charnel ground, bones bleached white, the color of shells; bones heaped up, more than a year old; bones rotted and crumbled to dust, a Bhikkhu compares this same body with it thus: “This body too is of the same nature, it will be like that, it is not exempt from that fate.” In this way he abides contemplating the body as a body internally, or he abides contemplating the body as a body internally, or he abides contemplating the body as a body externally, or he abides contemplating the body as a body both internally and externally. Or else he abides contemplating in the body its arising factors, or he abides contemplating in the body its vanishing factors, or he abides contemplating in the body both its arising and vanishing factors. Or else mindfulness that ‘there is a body’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and mindfulness. And he abides independent, not clinging to anything in the world. That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body. ***Seventh, meditation and full realization on the impurity of the body*** (Kaya-smrtyupasthana - skt). Mindfulness with regard to the body. According to the Kayagatasati-Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, cultivation of mindfulness of the body means when walking, a person understands that he is walking; when standing, he understands that he is standing; when sitting, he understands that he is sitting; when lying, he understands that he is lying. He understands accordingly however his body is disposed. As he abides thus diligent, ardent, and resolute, his memories and intentions based on the household life are abandoned. That is how a person develops mindfulness of the body.

218. Tứ Niệm Xứ

Tứ Niệm Xứ là bốn đối tượng thiền quán để trụ tâm hay bốn cách Thiền theo Phật giáo để diệt trừ ảo tưởng và đạt thành giác ngộ. Phật giáo Tiểu thừa gọi những phương pháp này

là “nghiệp xứ” (kammattana), là một trong những phương pháp tư duy phân biệt. Có lối bốn mươi pháp Thiền như vậy được liệt kê trong Thanh Tịnh Đạo Luận (Visuddhi-Magga) bao gồm Tứ Vô Lượng Tâm, Mười Bất Tịnh, Bố Vô Sắc, Mười Biến Xứ, Mười Niệm, Một Tướng và Một Tướng. **Thứ nhất là Thân Niệm Xứ** (Quán Thân Bất Tịnh). Quán và toàn chứng được thân này bất tịnh. Vì điên đảo mộng tưởng mà đa số chúng ta đều cho rằng thân này quý báu hơn hết. Nên thân này cần phải được ăn ngon mặc đẹp. Chính vì vậy mà chúng ta vật lộn với cuộc sống hằng ngày. Đời sống hằng ngày không còn là nơi an ổn nữa, mà trở thành đấu trường của tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng, tỵ hiềm, ganh ghét và vô minh. Từ đó ác nghiệp được từ từ kết tạo. Người tu chân thuần phải quán thân từ mắt, tai, mũi, lưỡi, miệng, hậu môn, vân vân đều là bất tịnh. Khi ngồi chúng ta nên quán tưởng thân này là bất tịnh, được bao phủ bởi một cái túi da như nhớp, bên trong như thịt, mỡ, xương, máu, đàm, và những chất thừa thải mà không một ai dám đụng tới. Thân này, nếu không được tắm rửa bằng nước thơm dầu thơm và xà bông thơm, thì chắc chắn không ai dám tới gần. Hơn nữa, thân này đang hoại diệt từng phút từng giây. Khi ta ngừng thở thì thân này là cái gì nếu không phải là cái thầy ma? Ngày đầu thì thầy ma bắt đầu đổi màu. Vài ngày sau đó thầy thầy ra mùi hôi thúi khó chịu. Lúc này, dù là thầy của một nữ tú hay nam thanh lúc còn sanh thời, cũng không ai dám đến gần. Người tu Phật nên quán thân bất tịnh để đối trị với tham ái, ích kỷ, và kiêu ngạo, vân vân. Một khi ai trong chúng ta cũng đều hiểu rằng thân này đều giống nhau cho mọi loài thì chúng ta sẽ dễ thông hiểu, kham nhẫn và từ bi hơn với mình và với người. Sự phân biệt giữa người già, người phế tật, và các chủng tộc khác sẽ không còn nữa. Như trên ta thấy khi quán thân thì thân này là bất tịnh. Nó bị coi như là một cái túi da đựng đầy những rác rưởi dơ bẩn, và chẳng bao lâu thì nó cũng bị tan rã. Vì vậy chúng ta không nên luyện chấp vào thân này. Bản chất của thân tâm chúng ta là bất tịnh, chứ không đẹp mà cũng chẳng Thánh thiện. Theo quan điểm tâm sinh lý thì thân thể con người là bất tịnh. Điều này không có nghĩa tiêu cực hay bị quan. Khách quan mà nói về thân thể con người, nếu chúng ta xem xét cho kỹ thì sẽ thấy rằng sự kết thành của thân này từ tóc, máu, mủ, phân, nước tiểu, ruột, gan, bao tử, vân vân, là hang ổ của vi khuẩn, là những nơi mà bệnh tật chờ phát triển. Thật vậy, thân chúng ta bất tịnh và bị hoại diệt từng phút từng giây. Quán thân cấu uế bất tịnh, phủ nhận ý nghĩ về “tịnh.” Ở đây vị Tỳ Kheo quán thân trên thân, tỉnh cần, tỉnh giác, chánh niệm để nhiếp phục tham sân trên đời.

Thứ nhì là “Thọ Niệm Xứ” (Quán thọ thị khổ). Quán và toàn chứng được những cảm thọ là xấu xa, dù là cảm thọ khổ đau, vui sướng hay trung tính. Quán rằng cảm thọ là đau khổ. Có ba loại cảm thọ là vui sướng, khổ đau và trung tính; tuy nhiên, Phật dạy mọi cảm thọ đều đau khổ vì chúng vô thường, ngắn ngủi, không nắm bắt được, và do đó chúng là không thật, ảo tưởng. Hơn nữa, khi chúng ta nhận của ai cái gì thì lẽ đương nhiên là chúng ta phải làm cái gì đó để đền trả lại. Rất có thể chúng ta phải trả giá cao hơn cho những gì mà chúng ta đã nhận. Tuy nhiên, sự nhận về phần vật chất vẫn còn dễ nhận ra để đề phòng hơn là sự cảm thọ tinh thần, vì cảm thọ là một hình thức thọ nhận mà phần đông chúng ta đều vướng bẫy. Nó rất vi tế, nhưng hậu quả tàn phá của nó thật là khốc liệt. Thường thì chúng ta cảm thọ qua sáu căn. Thí dụ như khi nghe ai nói xấu mình điều gì thì mình lập tức nổi trận lôi đình. Thấy cái gì có lợi thì mình bèn ham muốn. Tham sân là hai thứ thống trị những sinh hoạt hằng ngày của chúng ta mà chúng ta không tài nào kiểm soát chúng được nếu chúng ta không có tu. Quán thọ thị khổ dần dần giúp chúng ta kiểm soát được những cảm thọ cũng như thanh tịnh tâm của chúng ta, kết quả sẽ làm cho chúng ta có được an lạc và tự tại. Chúng ta kinh

qua những cảm thọ tốt và xấu từ ngũ quan. Nhưng cảm thọ tốt chẳng bao lâu chúng sẽ tan biến. Chỉ còn lại những cảm thọ xấu làm cho chúng ta khổ đau phiền não. Không có thứ gì trên cõi đời này hiện hữu riêng lẻ, độc lập hay trường cửu. Vạn hữu kể cả thân thể con người chỉ là sự kết hợp của tứ đại đất, nước, lửa, gió. Khi bốn thứ này liên hợp chặt chẽ thì được yên vui, ví bằng có sự trục trặc là khổ. Quán thọ thị khổ để phủ nhận ý nghĩ về “lạc.” Ở đây vị Tỳ Kheo quán thọ trên các cảm thọ; thọ thị khổ, từ đó tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để nhiếp phục tham sân trên đời. Theo Kinh Niệm Xứ, quán thọ quán pháp niệm thọ có nghĩa là tỉnh thức vào những cảm thọ: vui sướng, khổ đau và không vui không khổ. Khi kinh qua một cảm giác vui, chúng ta biết đây là cảm giác vui bởi chính mình theo dõi quan sát và hay biết những cảm thọ của mình. Cùng thế ấy chúng ta cố gắng chứng nghiệm những cảm giác khác theo đúng thực tế của từng cảm giác. Thông thường chúng ta cảm thấy buồn chán khi kinh qua một cảm giác khổ đau và phấn chấn khi kinh qua một cảm giác vui sướng. Quán pháp niệm thọ sẽ giúp chúng ta chứng nghiệm tất cả những cảm thọ một cách khách quan, với tâm xả và tránh cho chúng ta khỏi bị lệ thuộc vào cảm giác của mình. Nhờ quán pháp niệm thọ mà chúng ta thấy rằng chỉ có thọ, một cảm giác, và chính cái thọ ấy cũng phù du tạm bợ, đến rồi đi, sanh rồi diệt, và không có thực thể đơn thuần nguyên vẹn hay một tự ngã nào cảm thọ cả. Theo Kinh Tứ Niệm Xứ trong Kinh Trung Bộ, Đức Phật dạy: “Này các Tỳ Kheo, như thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm cảm thọ trên các cảm thọ? Này các Tỳ Kheo, ở đây Tỳ Kheo khi cảm giác lạc thọ, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ khoái lạc.” Mỗi khi có một cảm thọ đau khổ, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ đau khổ.” Mỗi khi có một cảm thọ không khoái lạc cũng không đau khổ, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ không khoái lạc cũng không đau khổ.” Khi có một cảm thọ khoái lạc vật chất, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ khoái lạc vật chất.” Khi có một cảm thọ khoái lạc tinh thần, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ khoái lạc tinh thần.” Khi có một cảm thọ khổ đau vật chất, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ khổ đau vật chất.” Khi có một cảm thọ khổ đau tinh thần, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ khổ đau tinh thần.” Khi có một cảm thọ vật chất không khoái lạc cũng không đau khổ, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ vật chất không khoái lạc cũng không đau khổ.” Khi có một cảm thọ tinh thần không khoái lạc cũng không đau khổ, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ tinh thần không khoái lạc cũng không đau khổ.” Như vậy vị ấy sống quán niệm cảm thọ trên các nội thọ; hay sống quán niệm cảm thọ trên các ngoại thọ; hay sống quán niệm cảm thọ thể trên cả nội thọ lẫn ngoại thọ. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên các thọ; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên các thọ. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên các thọ. “Có thọ đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Này các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm cảm thọ trên các cảm thọ.” Tu Tập Thọ Niệm Xứ là quán và toàn chứng được những cảm thọ là xấu xa, dù là cảm thọ khổ đau, vui sướng hay trung tính. Chúng ta kinh qua những cảm thọ tốt và xấu từ ngũ quan. Nhưng cảm thọ tốt chẳng bao lâu chúng sẽ tan biến. Chỉ còn lại những cảm thọ xấu làm cho chúng ta khổ đau phiền não. Không có thứ gì trên cõi đời này hiện hữu riêng lẻ, độc lập hay trường cửu. Vạn hữu kể cả thân thể con người chỉ là sự kết hợp của tứ đại đất, nước, lửa, gió. Khi bốn thứ này liên hợp chặt chẽ thì được yên vui, ví bằng có sự trục trặc là khổ. Quán thọ thị khổ để phủ nhận ý nghĩ về “lạc.” Ở đây vị Tỳ Kheo quán thọ trên các cảm thọ; thọ thị khổ, từ đó tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để nhiếp phục tham sân trên đời.

Thứ ba là Tâm Niệm Xứ (Quán Tâm Vô Thường). Quán và toàn chứng được tâm là vô thường. Quán thấy tâm ngẩn ngủi vô thường. Nhiều người cho rằng tâm họ không thay đổi vì thế cho nên họ luôn chấp vào những gì họ nghĩ và tin rằng đó là chân lý. Rất có thể một số cũng thấy tâm mình luôn thay đổi, nhưng họ không chấp nhận mà cứ lờ đi. Người tu Phật nên quán sát tâm thiện, tâm ác của ta đều là tướng sanh diệt vô thường không có thực thể. Tất cả các loại tâm sở tướng nó chợt có chợt không, chợt còn chợt mất thì làm gì có thật mà chấp là tâm mình. Trong khi ngồi thiền định, người ta sẽ có cơ hội nhận ra rằng tâm nầy cứ tiếp tục nhẩy nhót còn nhanh hơn cả những hình ảnh trên màn ảnh xi nê. Cũng chính vì vậy mà thân không an vì phải luôn phản ứng theo những nhịp đập của dòng suy tưởng. Cũng chính vì vậy mà con người ta ít khi được tĩnh lặng và chiêm nghiệm được hạnh phúc thật sự. Phật tử thuần thành nên luôn nhớ rằng tâm không phải là một thực thể của chính nó. Nó thay đổi từng giây. Chính vì thế mà Phật đã dạy rằng tâm của phàm phu như con vượn chuyền cây, như gió, như điển chớp hay như giọt sương mai trên đầu cỏ. Pháp quán nầy giúp cho hành giả thấy được mọi sự mọi vật đều thay đổi từ đó có khả năng dứt trừ được bệnh chấp tâm sở là thật của ta. Vô thường là bản chất chính yếu của vạn hữu. Vạn hữu kể cả thân tâm con người vô thường, từng giây từng phút biến đổi. Tất cả đều phải trải qua tiến trình sinh trụ dị diệt. Quán tâm vô thường, phủ nhận ý nghĩ về “thường.” Ở đây vị Tỳ Kheo quán tâm trên tâm, tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để nhiếp phục tham sân trên đời. Tuy nhiên, chúng ta phải quán *Cái Tâm Nào?* Hành giả tu tập đi tìm tâm mình. Nhưng tìm cái tâm nào? Có phải tìm tâm tham, tâm giận hay tâm si mê? Hay tìm tâm quá khứ, vị lai hay hiện tại? Tâm quá khứ không còn hiện hữu, tâm tương lai thì chưa đến, còn tâm hiện tại cũng không ổn. Theo Kinh Tứ Niệm Xứ trong Kinh Trung Bộ, Đức Phật dạy: “Này Ca Diếp, tâm không thể nắm bắt từ bên trong hay bên ngoài, hoặc ở giữa. Tâm vô tướng, vô niệm, không có chỗ sở y, không có nơi quy túc. Chư Phật không thấy tâm trong quá khứ, hiện tại và vị lai. Cái mà chư Phật không thấy thì làm sao mà quán niệm cho được? Nếu có quán niệm chẳng qua chỉ là quán niệm về vọng tưởng sinh diệt của các đối tượng tâm ý mà thôi.” Tâm như một ảo thuật, vì vọng tưởng điên đảo cho nên có sinh diệt muôn trùng. Tâm như nước trong dòng sông, không bao giờ dừng lại, vừa sinh đã diệt. Tâm như ngọn lửa đèn, do nhân duyên mà có. Tâm như chớp giật, lóe lên rồi tắt. Tâm như không gian, nơi muôn vật đi qua. Tâm như bọt sủi, tạo tác nhiều lầm lỗi. Tâm như lưỡi câu, đẹp nhưng nguy hiểm. Tâm như ruồi xanh, ngó tưởng đẹp nhưng lại rất xấu. Tâm như kẻ thù, tạo tác nhiều nguy biến. Tâm như yêu ma, tìm nơi hiểm yếu để hút sinh khí của người. Tâm như kẻ trộm hết các căn lành. Tâm ưa thích hình dáng như con mắt thiêu thân, ưa thích âm thanh như trống trận, ưa thích mùi hương như heo thích rác, ưa thích vị ngon như người thích ăn những thức ăn thừa, ưa thích xúc giác như ruồi sa đĩa mật. Tìm tâm hoài mà không thấy tâm đâu. Đã tìm không thấy thì không thể phân biệt được. Những gì không phân biệt được thì không có quá khứ, hiện tại và vị lai. Những gì không có quá khứ, hiện tại và vị lai thì không có mà cũng không không. Hành giả tìm tâm bên trong cũng như bên ngoài không thấy. Không thấy tâm nơi ngũ uẩn, nơi tứ đại, nơi lục nhập. Hành giả không thấy tâm nên tìm dấu của tâm và quán niệm: “Tâm do đâu mà có?” Và thấy rằng: “Hễ khi nào có vật là có tâm.” Vậy vật và tâm có phải là hai thứ khác biệt không? Không, cái gì là vật, cái đó cũng là tâm. Nếu vật và tâm là hai thứ hóa ra có đến hai tầng. Cho nên vật chính là tâm. Vậy thì tâm có thể quán tâm hay không? Không, tâm không thể quán tâm. Lưỡi gươm không thể tự cắt đứt lấy mình, ngón tay không thể tự sờ mình, cũng như vậy, tâm không thể tự quán mình. Bị dẫn ép tứ phía, tâm phát sinh, không có khả năng an trú, như con vượn

chuyển càn, như hơi gió thoảng qua. Tâm không có tự thân, chuyển biến rất nhanh, bị cảm giác làm dao động, lấy lục nhập làm môi trường, duyên thứ này, tiếp thứ khác. Làm cho tâm ổn định, bất động, tập trung, an tĩnh, không loạn động, đó gọi là quán tâm vậy. Tóm lại, quán Tâm nói lên cho chúng ta biết tầm quan trọng của việc theo dõi, khảo sát và tìm hiểu tâm mình và của sự hay biết những tư tưởng phát sanh đến với mình, bao gồm những tư tưởng tham, sân, và si, là nguồn gốc phát khởi tất cả những hành động sai trái. Qua pháp niệm tâm, chúng ta cố gắng thấu đạt cả hai, những trạng thái bất thiện và thiện. Chúng ta quán chiếu, nhìn thấy cả hai mà không dính mắc, luyến ái, hay bất mãn khó chịu. Điều này sẽ giúp chúng ta thấu đạt được cơ năng thật sự của tâm. Chính vì thế mà những ai thường xuyên quán tâm sẽ có khả năng học được phương cách kiểm soát tâm mình. Pháp quán tâm cũng giúp chúng ta nhận thức rằng cái gọi là “tâm” cũng chỉ là một tiến trình luôn biến đổi, gồm những trạng thái tâm cũng luôn luôn biến đổi, và trong đó không có cái gì như một thực thể nguyên vẹn, đơn thuần gọi là “bản ngã” hay “ta.” Theo Kinh Tứ Niệm Xứ trong Kinh Trung Bộ, Đức Phật dạy: “Nầy các Tỳ Kheo, như thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm tâm thức nơi tâm thức? Nầy các Tỳ Kheo, mỗi khi nơi tâm thức có tham dục, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có tham dục. Mỗi khi tâm thức không có tham dục, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình không có tham dục. Mỗi khi trong tâm thức mình có sân hận, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có sân hận. Mỗi khi tâm thức của mình không có sân hận, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có sân hận. Mỗi khi tâm thức mình có si mê, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang si mê. Mỗi khi tâm thức của mình không có si mê, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có si mê. Mỗi khi tâm thức mình có thu nhiếp, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có thu nhiếp. Mỗi khi tâm thức mình tán loạn, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang tán loạn. Mỗi khi tâm thức mình trở thành khoáng đạt, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang trở thành khoáng đạt. Mỗi khi tâm thức mình trở nên hạn hẹp, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang trở nên hạn hẹp. Mỗi khi tâm thức mình đạt đến trạng thái cao nhất, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang đạt đến trạng thái cao nhất. Mỗi khi tâm thức mình không đạt đến trạng thái cao nhất, vị ấy ý thức rằng tâm thức mình không đạt đến trạng thái cao nhất. Mỗi khi tâm thức mình có định, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang có định. Mỗi khi tâm thức mình không có định, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có định. Mỗi khi tâm thức mình giải thoát, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang giải thoát. Mỗi khi tâm thức mình không có giải thoát, vị ấy ý thức rằng tâm thức của mình đang không có giải thoát. Như vậy vị ấy sống quán niệm tâm thức trên nội tâm; hay sống quán niệm tâm thức trên cả nội tâm lẫn ngoại tâm. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên tâm thức; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên tâm thức. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên tâm thức. “Có tâm đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hướng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nầy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm tâm thức trên các tâm thức.”

Thứ tư là Pháp Niệm Xứ (Quán pháp vô ngã). Quán và toàn chứng vạn pháp vô ngã. Quán Pháp có nghĩa là tỉnh thức trên tất cả các pháp. Quán Pháp không phải là suy tư hay lý luận suông mà cùng đi chung với tâm tỉnh giác khi các pháp khởi diệt. Thí dụ như khi có tham dục khởi lên thì ta liền biết có tham dục đang khởi lên; khi có tham dục đang hiện hữu, ta liền biết có tham dục đang hiện hữu, và khi tham dục đang diệt, chúng ta liền biết tham dục đang diệt. Nói cách khác, khi có tham dục hay khi không có tham dục, chúng ta đều biết

hay tỉnh thức là có hay không có tham dực trong chúng ta. Chúng ta nên luôn tỉnh thức cùng thế ấy với các triền cái (chướng ngại) khác, cũng như ngũ uẩn thủ (chấp vào ngũ uẩn). Chúng ta cũng nên tỉnh thức với lục căn bên trong và lục cảnh bên ngoài. Qua quán pháp trên lục căn và lục cảnh, chúng ta biết đây là mắt, hình thể và những trói buộc phát sanh do bởi mắt và trần cảnh ấy; rồi tai, âm thanh và những trói buộc; rồi mũi, mùi và những trói buộc của chúng; lưỡi, vị và những trói buộc liên hệ; thân, sự xúc chạm và những trói buộc; ý, đối tượng của tâm và những trói buộc do chúng gây nên. Chúng ta luôn tỉnh thức những trói buộc do lục căn và lục trần làm khởi lên cũng như lúc chúng hoại diệt. Tương tự như vậy, chúng ta tỉnh thức trên thất bồ đề phần hay thất giác chi, và Tứ Diệu Đế, vân vân. Nhờ vậy mà chúng ta luôn tỉnh thức quán chiếu và thấu hiểu các pháp, đối tượng của tâm, chúng ta sống giải thoát, không bám víu vào bất luận thứ gì trên thế gian. Cuộc sống của chúng ta như vậy là cuộc sống hoàn toàn thoát khỏi mọi trói buộc. Hành giả tu thiền phải quán sát để thấy rằng chư pháp vô ngã và không có thực tướng. Mọi vật trên đời, vật chất hay tinh thần, đều tùy thuộc lẫn nhau để hoạt động hay sinh tồn. Chúng không tự hoạt động. Chúng không có tự tánh. Chúng không thể tự tồn tại được. Thân thể con người gồm hàng tỷ tế bào nương tựa vào nhau, một tế bào chết sẽ ảnh hưởng đến nhiều tế bào khác. Cũng như vậy, nhà cửa, xe cộ, đường xá, núi non, sông ngòi đều được kết hợp bởi nhiều thứ chứ không tự tồn. Do vậy, mọi vật trên đời này đều là sự kết hợp của nhiều vật khác. Chẳng hạn như nếu không có chất bổ dưỡng, nước, và không khí thì thân thể này chắc chắn sẽ ốm o gầy mòn và cuối cùng sẽ bị hoại diệt. Chính vì vậy mà Đức Phật dạy rằng vạn pháp vô ngã, không, và vô thường. Hành giả nào thường quán pháp vô ngã thì những vị ấy sẽ trở nên khiêm nhường và đáng mến hơn. Thật vậy, vạn pháp không có thực tướng, chúng chỉ là sự kết hợp của tứ đại, và mỗi đại không có tự tánh, không thể đứng riêng lẻ, nên vạn pháp vô ngã. Quán pháp vô ngã, chúng chỉ nương tựa vào nhau để thành lập, từ đó phủ nhận ý nghĩ về “Ngã.” Ở đây vị Tỳ Kheo quán pháp trên các pháp, tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để nhiếp phục tham sân trên đời.

Theo Kinh Trung Bộ và Trường Bộ, Đức Phật dạy: “Này các Tỳ Kheo! Bất cứ ai tu tập bốn niệm xứ này trong bảy năm, vị ấy có thể đạt được một trong hai quả này: A La Hán trong hiện tại, hoặc quả Bất Hoàn trong vị lai. Này các Tỳ Kheo! Không kể gì bảy năm, nếu vị nào tu tập bốn niệm xứ này trong 6 năm, 5 năm, 4 năm, 3 năm, 2 năm hay một năm thì cũng có thể đạt được một trong hai quả vừa nói trên. Này các Tỳ Kheo! Không kể gì một năm, vị nào tu tập được tứ niệm xứ này trong 7 tháng, 6 tháng... hoặc nửa tháng, lại cũng có thể đạt được một trong hai quả vừa kể trên. Này các Tỳ Kheo! Không kể gì nửa tháng. Nếu vị nào tu tập bốn niệm xứ này trong một tuần, cũng có thể mong đạt được một trong hai quả vừa kể trên. Đây là con đường độc nhất, này các Tỳ Kheo, để thanh tịnh hóa chúng sanh, để nhiếp phục sâu bi, để đoạn tận khổ ưu, để thành đạt chánh đạo, để chứng đắc Niết Bàn, đó là tu tập Tứ Niệm Xứ.”

218. Four Kinds of Mindfulness

Four meditations, or four foundations of Mindfulness, or four objects on which memory or thought should dwell. Four types of Buddhist meditation for eradicating illusions and attaining enlightenment. Hinayana calls these practices ‘basis of action’ (kammathana) which is one of the modes of analytical meditation. Some forty such meditations are given in the Visuddha-Magga: four ‘measureless meditations, ten impurities, four formless states, ten universals, ten

remembrances, one sign, and one mental reflex. ***First, meditation and full realization on the impurity of the body.*** Due to illusions, most of us think that our body is more valuable than any thing else. So it needs be provided with better foods and expensive clothes. Therefore, the ‘struggle for life’ has come into play. Life is no longer a peaceful place, but a battle field with greed, hatred, envy, arrogance, doubt, wrong views, killing, stealing, sexual misconduct, lying. Evil karma is gradually formed as a result. Earnest Buddhists should view the body (eye, ear, skin, hair, nose, tongue, mouth, anus, etc) is unclean (Quán thân bất tịnh) which covered with a bag of skin, inside are flesh, fat, bone, blood, mucus and waste matters of which no one wishes to touch. The body itself, if not being washed frequently with fragrant water and soap, no one wants to stay close to it. In addition, it is prone to decay minute after minute, second after second. If we stop breathing, what is the body called if not a corpse? During the first day, its color is changing. A few days later, it becomes bluish and produces offensive odor. At this time, even if that disintegrated body once was the most beautiful woman or a handsome man, no one wants to be close to it. Earnest Buddhist should always contemplate that the body is unclean. This contemplation is designed to cure greed, attachment, selfishness, and arrogance. Also, when people realize that they are physically and biologically the same, they would easily understand, tolerate and compassionate among themselves and others. The discrimination against the aging, people with disabilities, and the other race would be diminished. As we see above, through contemplation we see that our body is not clean. It is viewed as a skinned bag containing dirty trash, that will soon be disintegrated. Therefore, we must not become attached to it. The nature of our bodies and minds are impure which is neither holy nor beautiful. From psychological and physiological standpoint, human beings are impure. This is not negative or pessimistic. Objectively speaking, if we examine the constituents of our bodies from the hair, blood, pus, excrement, urine, intestines, liver, and stomach, etc., they are dwelling places for many bacteria. Many diseases are awaiting for the opportunity to develop. In fact, our bodies are impure and subject to decay. The body as an abode of mindfulness. Contemplation of the impurity of the body, or to contemplate the body as impure. Mindfulness of the body as impure and utterly filthy (consider the body is impure). This negates the idea of “Purity.” Here a monk abides contemplating body as body, ardent, clearly aware and mindful, having put aside hankering and fretting for the world.

Second, meditation and full realization on the evils of sensations, no matter they are painful, joyous, or indifferent sensations. To view all the feelings are painful. There are three kinds of feelings: pleasures, pain and neutral ones; however, according to Buddha’s teaching, all feelings are painful because they are impermanent, transcient, ungraspable, and therefore, they are unreal, illusive and deceptive. (Quán thọ thị khổ). Furthermore, when you accept something from others, naturally, you have to do something else for them in return. It might cost you more than what you have accepted. However, we can easily refuse material things, but the hardest thing to escape is our own feelings. Feeling is a form of acceptance that most of us could easily be trapped. It is very subtle, but its effect is so destructible. We usually feel whatever conveyed to us by the six senses. For example, hearing someone bad-mouth on us, we feel angry at once. Seeing something profitable, we readily feel greedy. After all, if we don’t cultivate, greed and angry are two uncontrollable agents which dominate and overwhelm our daily activities. To contemplate all the feelings are painful will

gradually assist us to keep the feelings under control as well as to purify our mind; and as a result, provide us the joy and peace. We experience good and bad feelings from our five senses. But good feelings never last long; and sooner or later they will disappear. Only bad feelings remain from which we will suffer. Nothing in the universe can exist independently or permanently. All things including bodies of human beings are composed of four elements: earth, water, fire, and air. When there is a harmonious relationship among these four elements, there is peace. When the four elements are not in harmony, there is suffering. Feelings as an abode of mindfulness, or to contemplate all feelings or sensations lead to suffering, or mindfulness of feeling as the cause of suffering. Sensation or consciousness as always resulting in suffering (receiving is self-binding—consider feelings or the senses as a source of suffering). This negates the idea of “Joy.” Here a monk abides contemplating feelings as feelings, ardent, clearly aware and mindful, having put aside hankering. According to the Satipatthanasutta, contemplation of feelings or sensations means to be mindful of our feeling, including pleasant, unpleasant and indifferent or neutral. When experiencing a pleasant feeling we should know that it is a pleasant feeling because we are mindful of the feeling. The same with regard to all other feelings. We try to experience each feeling as it really is. Generally, we are depressed when we are experiencing unpleasant feelings and are elated by pleasant feelings. Contemplation of feelings or sensations will help us to experience all feelings with a detached outlook, with equanimity and avoid becoming a slave to sensations. Through the contemplation of feelings, we also learn to realize that there is only a feeling, a sensation. That feeling or sensation itself is not lasting and there is no permanent entity or “self” that feels. According to the Satipatthana Sutta in the Majjhima Nikaya, the Buddha taught “How, Bhikkhus, does a Bhikkhu abide contemplating feelings as feelings? Here, when feeling a pleasant feeling, a Bhikkhu understands: ‘I feel a pleasant feeling;’ when feeling a painful feeling, he understands: ‘I feel a painful feeling;’ when feeling a neither-painful-nor-pleasant feeling, he understands: ‘I feel a neither-painful-nor-pleasant feeling.’ When feeling a worldly pleasant feeling, he understands: ‘I feel a worldly pleasant feeling;’ when feeling an unworldly pleasant feeling, he understands: ‘I feel an unworldly pleasant feeling;’ when feeling a worldly painful feeling, he understands: ‘I feel a worldly painful feeling;’ when feeling an unworldly painful feeling, he understands: ‘I feel an unworldly painful feeling;’ when feeling a worldly neither-painful-nor-pleasant feeling, he understands: ‘I feel a worldly neither-painful-nor-pleasant feeling;’ when feeling an unworldly neither-painful-nor-pleasant feeling, he understands: ‘I feel an unworldly neither-painful-nor-pleasant feeling.’ In this way he abides contemplating feelings as feelings internally, or he abides contemplating feelings as feelings externally, or he abides contemplating feelings as feelings both internally and externally. Or else he abides contemplating in feelings their arising factors, or he abides contemplating in feelings their vanishing factors, or he abides contemplating in feelings both their arising and vanishing factors. Or else, mindfulness that ‘there is feeling’ is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and mindfulness. And, he abides independent, not clinging to anything in the world. That is how a Bhikkhu abides contemplating feelings as feelings.” Cultivation on the Sensations means meditation and full realization on the evils of sensations, no matter they are painful, joyous, or indifferent sensations. We experience good and bad feelings from our five senses. But good feelings never last long; and sooner or later

they will disappear. Only bad feelings remain from which we will suffer. Nothing in the universe can exist independently or permanently. All things including bodies of human beings are composed of four elements: earth, water, fire, and air. When there is a harmonious relationship among these four elements, there is peace. When the four elements are not in harmony, there is suffering. Feelings as an abode of mindfulness, or to contemplate all feelings or sensations lead to suffering, or mindfulness of feeling as the cause of suffering. Sensation or consciousness as always resulting in suffering (receiving is self-binding. Consider feelings or the senses as a source of suffering). This negates the idea of “Joy.” Here a monk abides contemplating feelings as feelings, ardent, clearly aware and mindful, having put aside hankering and fretting for the world.

Third, meditation and full realization on the evanescence or impermanence of mind and thoughts (contemplating the impermanence of the thought). To view the mind is transient or impermanent. Most people think that their mind is not changed; therefore, they attach to whatever they think. They believe that what they think reflects the truth. Probably some of them would discover that their mind is changing, but they refuse to accept it. Buddhist practitioners should always contemplate their wholesome and unwholesome minds, they are all subject to rising and destroying. They have no real entity. In sitting meditation, one will have the chance to recognize the facts that the mind keeps jumping in a fast speed as pictures on a movie screen. The body, therefore, always feels restless and eager to react on the thinking pulses. That is why people are rarely calm down or experiencing true happiness. Earnest Buddhists should always remember that the mind does not have any “real entity” to itself. It changes from second to second. That’s why the Buddha viewed the mind of an ordinary person is like a swinging monkey, the wind, lightning or a drop of morning dew. This contemplation helps the practitioners see that everything is changed so that the practitioners will have the ability to eliminate attachment to what they think. Impermanence is the key nature of all things. From moment to moment, all things in this universe, including human’s bodies and minds are in constant transformation. Everything passes through a period of birth, maturity, transformation and destruction. Mind as an abode of mindfulness, or mindfulness of the mind as impermanent, or to contemplate the mind as impermanent. Ordinary mind is impermanent, merely one sensation after another (mind is everchanging—consider the mind to be a constant state of flux). This negates the idea of “Permanence.” Here a monk abides contemplating mind as mind, ardent, clearly aware and mindful, having put aside hankering and fretting for the world. However, On what mind do we have to contemplate? According to the Sikkhāsamuccaya Sūtra, the Buddha taught: “Cultivator searches all around for this thought. But what thought? Is it the passionate, hateful or confused one? Or is it the past, future, or present one? The past one no longer exists, the future one has not yet arrived, and the present one has no stability. In the Satipatthana Sutta in the Majjhima Nikāya, the Buddha taught: “For thought, Kāsiyapa, cannot be apprehended, inside, or outside, or in between. For thought is immaterial, invisible, nonresisting, inconceivable, unsupported, and non-residing. Thought has never been seen by any of the Buddhas, nor do they see it, nor will they see it. And what the Buddhas never see, how can that be observable process, except in the sense that dharmas proceed by the way of mistaken perception? Thought is like a magical illusion; by an imagination of what is actually unreal it takes hold of a manifold variety of rebirths. A thought is like the stream of a river, without any staying power; as soon as it is produced it

breaks up and disappears. A thought is like a flame of a lamp, and it proceeds through causes and conditions. A thought is like lightning, it breaks up in a moment and does not stay on... Searching thought all around, cultivator does not see it in the skandhas, or in the elements, or in the sense-fields. Unable to see thought, he seeks to find the trend of thought, and asks himself: "Whence is the genesis of thought?" And it occurs to him that "where is an object, there thought arises." Is then the thought one thing and the object another? No, what is the object, just that is the thought. If the object were one thing and the thought another, then there would be a double state of thought. So the object itself is just thought. Can then thought review thought? No, thought cannot review thought. As the blade of a sword cannot cut itself, so can a thought not see itself. Moreover, vexed and pressed hard on all sides, thought proceeds, without any staying power, like a monkey or like the wind. It ranges far, bodiless, easily changing, agitated by the objects of sense, with the six sense-fields for its sphere, connected with one thing after another. The stability of thought, its one-pointedness, its immobility, its undistraughtness, its one-pointed calm, its nondistraction, that is on the other hand called mindfulness as to thought. In short, the contemplation of mind speaks to us of the importance of following and studying our own mind, of being aware of arising thoughts in our mind, including lust, hatred, and delusion which are the root causes of all wrong doing. In the contemplation of mind, we know through mindfulness both the wholesome and unwholesome states of mind. We see them without attachment or aversion. This will help us understand the real function of our mind. Therefore, those who practice contemplation of mind constantly will be able to learn how to control the mind. Contemplation of mind also helps us realize that the so-called "mind" is only an ever-changing process consisting of changing mental factors and that there is no abiding entity called "ego" or "self." According to the Satipatthana Sutta in the Majjhima Nikaya, the Buddha taught: "Bhikkhus, does a Bhikku abide contemplating mind as mind? Here a Bhikku understands mind affected by lust as mind affected by lust, and mind unaffected by lust as mind unaffected by lust. He understands mind affected by hate as mind affected by hate, and mind unaffected by hate as mind unaffected by hate. He understands mind affected by delusion as mind affected by delusion, and mind unaffected by delusion as mind unaffected by delusion. He understands contracted mind as contracted mind, and distracted mind as distracted mind. He understands exalted mind as exalted mind, and unexalted mind as unexalted mind. He understands surpassed mind as surpassed mind, and unsurpassed mind as unsurpassed mind. He understands concentrated mind as concentrated mind, and unconcentrated mind as unconcentrated mind. He understands liberated mind as liberated mind, and unliberated mind as unliberated mind. In this way he abides contemplating mind as mind internally, or he abides contemplating mind as mind externally, or he abides contemplating mind as mind both internally and externally. Or else, he abides contemplating in mind its arising factors, or he abides contemplating in mind its vanishing factors, or he abides contemplating in mind both its arising and vanishing factors. Or else mindfulness that 'there is mind' is simply established in him to the extent necessary for bare knowledge and mindfulness. And he abides independent, not clinging to anything in the world. That is how a Bhikkhu abides contemplating mind as mind."

Fourth, contemplation of mental objects. "Contemplation of mind-objects" means meditation and full realization on the transiency selflessness of all elements (contemplating that all the dharmas are without their own nature). The contemplation of mental objects or

mind contents means to be mindful on all essential dharmas. The contemplation of mental objects is not mere thinking or deliberation, it goes with mindfulness in discerning mind objects as when they arise and cease. For example, when there is a sense desire arising, we immediately know that a sense desire is arising in us; when a sense desire is present, we immediately know that a sense desire is present in us; when a sense desire is ceasing, we immediately know that a sense desire is ceasing. In other words, when there is sense desire in us, or when sense desire is absent, we immediately know or be mindful that there is sense desire or no sense desire in us. We should always be mindful with the same regard to the other hindrances, as well as the five aggregates of clinging (body or material form, feelings, perception, mental formation, and consciousness). We should also be mindful with the six internal and six external sense-bases. Through the contemplation of mental factors on the six internal and external sense-bases, we know well the eye, the visible form and the fetter that arises dependent on both the eye and the form. We also know well the ear, sounds, and related fetters; the nose, smells and related fetters; the tongue and tastes; the body and tactile objects; the mind and mind objects, and know well the fetter arising dependent on both. We also know the ceasing of the fetter. Similarly, we discern the seven factors of enlightenment, and the Four Noble Truths, and so on. Thus we live mindfully investigating and understanding the mental objects. We live independent, clinging to nothing in the world. Our live is totally free from any attachments. Zen practitioners must contemplate to see that everything is without-self and has no real nature. Everything in the world, either physical or mental, is depend upon each other to function or survive. They are not free from one another or free to act on their owns, on their own will. They do not have a "self." They are not capable of being self-existed. A human body is composed of billions of cells that depend on one another; one cell dies will effect so many other cells. Similarly, a house, a car, a road, a mountain, or a river all are compounded, not being self-existed. Everything, therefore, is a combination of other things. For instance, without nutritious foods, water, and fresh air, this body will certainly be reduced to a skeleton and eventually disintegrated. Thus the Buddha taught: "All existents are selfless, empty, and impermanent." Practitioners who always contemplate 'the dharma is without-self,' they should become more humble and likable. In fact, everything has no real nature, they are only a combination of the four elements, and each element is empty and without a self of itself, thus everything is without a self. Dharmas (real things and phenomena) as an abode of mindfulness, or mindfulness of dharmas as dependent, without self-entity, or to contemplate all things as being dependent, without self-nature or self-identity. All phenomena lack self-nature. There is no such thing as an ego. Things in general as being dependent and without a nature of their own (things are composed and egoless—consider everything in the world as being a consequence of causes and conditions and that nothing remains unchanged forever). This negates the idea of "Personality." Here a monk abides contemplating monf-objects as mind-objects, ardent, clearly aware and mindful, having put aside hankering and fretting for the world.

According to Majjhima Nikaya and Digha Nikaya, the Buddha taught: "Bhiksus! Whoever should be able to develop these Four Foundations of mindfulness for seven years, one of these two fruits may be expected by him: 'either Arahantship in this life or the state of Non-returning in the future. Bhiksus! Let alone 7 years. Should anyone be able to develop these Four Foundations of mindfulness for six years, five years, four years, three years, two

years, one year... then one of the two above mentioned fruits may also be expected by him. Bhiksus! Let alone one year. Should anyone be able to develop these Four Foundations of mindfulness for seven months, six months... half a month, then one of the two above mentioned fruits may also be expected by him. Bhiksus! Let alone half a month. Should anyone be able to develop these Four Foundations of mindfulness for a week, then one of the two above mentioned fruits may also be expected by him. This is the only way, Bhiksus, for the purification of beings, for the overcoming of sorrow and lamentation, for the destruction of suffering and grief, for winning the right path, for realizing Nirvana, namely, the Four Foundations of mindfulness.”

219. Thiền Quán về Pháp

Theo Kinh Niệm Xứ, Đức Phật dạy các đệ tử của Ngài về ‘quán pháp’. ***Thứ nhất là quán về Năm Triền Cái*** như sau: “Nầy các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp? Nầy các Tỳ Kheo, ở đây Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với năm triền cái (năm món ngăn che). Và nầy các Tỳ Kheo, thế nào là các Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với năm triền cái? Vị Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các nội pháp; hay sống quán niệm pháp trên các ngoại pháp; hay sống quán niệm pháp trên cả nội pháp lẫn ngoại pháp. Hay vị ấy sống quán niệm tánh sanh khởi trên các pháp; hay sống quán niệm tánh diệt tận trên các pháp. Hay sống quán niệm tánh sanh diệt trên các pháp. “Có pháp đây, vị ấy an trú chánh niệm như vậy, với hy vọng hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Nầy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp. Khi nội tâm có hôn trầm thụy miên (mê muội và buồn ngủ), vị ấy ý thức được sự hôn trầm thụy miên ấy. Khi nội tâm không có hôn trầm thụy miên, vị ấy ý thức được nội tâm của mình đang không có hôn trầm thụy miên. Khi hôn trầm và thụy miên chưa sanh nay bắt đầu sanh khởi, vị ấy ý thức được sự đang sanh khởi ấy. Khi hôn trầm và thụy miên đã sanh nay được đoạn diệt, vị ấy ý thức được sự đang đoạn diệt ấy. Khi hôn trầm và thụy miên đã được đoạn diệt và tương lai không thể sanh khởi nữa, vị ấy ý thức được điều đó. Nầy các Tỳ Kheo, ở đây nội tâm Tỳ Kheo có ái dục, vị ấy ý thức rằng nội tâm của mình đang có ái dục. Khi nội tâm không có ái dục, vị ấy ý thức rằng nội tâm của mình không có ái dục. Và với ái dục chưa sanh nay sanh khởi, vị ấy ý thức được sự đang sanh khởi ấy. Khi một niệm ái dục đã sanh, vị ấy ý thức được sự đã sanh khởi ấy. Khi ái dục đang được đoạn diệt, tương lai không sanh khởi nữa, vị ấy ý thức như vậy. Khi nội tâm có sân hận, vị ấy ý thức rằng nội tâm mình đang có sân hận. Khi nội tâm không có sân hận, vị ấy ý thức rằng nội tâm mình đang không có sân hận. Khi một niệm sân hận chưa sanh nay bắt đầu sanh khởi, vị ấy ý thức được sự bắt đầu sanh khởi ấy. Khi một niệm sân hận đã sanh khởi, nay được đoạn diệt, vị ấy ý thức được sự đoạn diệt ấy. Khi một niệm sân hận đã được đoạn diệt và tương lai không còn sanh khởi nữa, vị ấy ý thức được như vậy. Khi nội tâm có trạo hối (sự dao động bất an và hối hận), vị ấy ý thức rằng mình đang có dao động bất an và hối hận. Khi nội tâm không có dao động bất an và hối hận, vị ấy ý thức rằng nội tâm mình đang không có sự dao động bất an và hối hận. Khi dao động bất an và hối hận sanh khởi, vị ấy ý thức rằng nội tâm mình đang sanh khởi dao động bất an và hối hận. Khi dao động bất an và hối hận đã sanh nay được đoạn diệt, vị ấy ý thức được sự đoạn diệt

ấy. Với dao động bất an và hối hận đã được đoạn diệt, tương lai không còn sanh khởi nữa, vị ấy ý thức được như vậy. Khi nội tâm có nghi, vị ấy ý thức được nội tâm của mình đang có nghi. Khi nội tâm không có nghi, vị ấy ý thức được nội tâm mình đang không có nghi. Khi nội tâm với nghi chưa sanh nay đang sanh khởi, vị ấy ý thức được sự sanh khởi ấy. Với nghi đã sanh nay được đoạn diệt, vị ấy ý thức được sự đoạn diệt ấy. Với nghi đã được đoạn diệt, tương lai không sanh khởi nữa, vị ấy ý thức được như vậy.” **Kế tiếp là quán niệm pháp trên các pháp đối với ngũ uẩn:** “Lại nữa, này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với ngũ uẩn. Này các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán pháp trên các pháp đối với năm thủ uẩn? Này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo quán chiếu như sau: đây là sắc (hình thể), đây là sắc tập (sự phát sinh ra hình thể), đây là sắc diệt; đây là thọ, đây là thọ tập, đây là thọ diệt; đây là tưởng, đây là tưởng tập, đây là tưởng diệt; đây là hành, đây là hành tập, đây là hành diệt; đây là thức, đây là thức tập, đây là thức diệt. **Kế tiếp, quán niệm pháp trên các pháp đối với sáu nội ngoại xứ** như sau: “Lại nữa, này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với sáu nội ngoại xứ. Này các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán pháp trên các pháp đối với sáu nội ngoại xứ? Vị ấy ý thức về mắt và đối tượng của mắt là hình sắc và về những ràng buộc tạo nên do mắt và hình sắc. Vị ấy ý thức về những ràng buộc chưa sanh nay đang phát sanh. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã phát sanh nay được đoạn diệt. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã được đoạn diệt, tương lai không sanh khởi nữa. Vị ấy ý thức về tai và đối tượng của tai là âm thanh và về những ràng buộc tạo nên do tai và âm thanh. Vị ấy ý thức về những ràng buộc chưa sanh nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã sanh, nay đang được đoạn diệt. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã được đoạn diệt, tương lai không còn sanh khởi nữa. Vị ấy ý thức về lỗ mũi và đối tượng của mũi là mùi hương và những ràng buộc tạo nên do lỗ mũi và mùi hương. Vị này ý thức về những ràng buộc chưa phát sanh nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã phát sanh và đang được đoạn diệt. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã được đoạn diệt, tương lai không còn sanh khởi nữa. Vị ấy ý thức về cái lưỡi và đối tượng của lưỡi là vị nếm và những ràng buộc tạo nên do cái lưỡi và vị nếm. Vị ấy ý thức về những ràng buộc chưa phát sanh nay đang phát sanh. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã phát sanh nay đang được đoạn diệt. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã được đoạn diệt, tương lai không còn sanh khởi nữa. Vị ấy ý thức về thân và đối tượng của thân là sự xúc chạm. Vị ấy ý thức về những ràng buộc chưa sanh khởi nay đang được sanh khởi. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã sanh khởi đang được đoạn tận. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã được đoạn diệt, tương lai không còn sanh khởi nữa. Vị ấy ý thức về đối tượng của ý là tư tưởng và về những ràng buộc tạo nên do ý là tư tưởng. Vị ấy ý thức về những ràng buộc chưa sanh khởi nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã sanh khởi đang được đoạn diệt. Vị ấy ý thức về những ràng buộc đã đoạn diệt, tương lai không còn sanh khởi nữa.” **Kế tiếp nữa là quán niệm pháp trên pháp đối với thất giác chi** như sau: “Lại nữa, này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên pháp đối với thất giác chi. Này các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán pháp trên pháp đối với thất giác chi? Khi nội tâm có niệm giác chi (yếu tố chánh niệm), vị ấy ý thức là mình có chánh niệm. Vị ấy quán chiếu rằng tâm mình đang có chánh niệm. Khi không có chánh niệm, vị ấy ý thức rằng tâm mình không có chánh niệm. Vị ấy ý thức về chánh niệm chưa sanh khởi nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về chánh niệm đã phát sanh nay đang thành tựu viên mãn. Khi nội tâm có trạch giác chi (giám định đúng sai thiện ác). Vị ấy ý thức là mình đang có sự phân định đúng sai thiện ác. Vị ấy quán chiếu

rằng tâm mình đang có sự giám định đúng sai thiện ác. Khi không có sự giám định, vị ấy ý thức là mình đang không có sự giám định. Vị ấy ý thức về một sự giám định chưa sanh nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về một sự giám định đã sanh khởi nay đang thành tựu viên mãn. Khi nội tâm có tinh tấn giác chi, vị ấy ý thức là mình đang có sự tinh chuyên. Vị ấy quán chiếu rằng tâm mình đang có sự tinh chuyên. Khi nội tâm không có sự tinh chuyên, vị ấy ý thức rằng tâm mình không có sự tinh chuyên. Vị ấy ý thức về một sự tinh chuyên chưa sanh khởi nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về sự tinh chuyên đã sanh khởi nay đang đi đến thành tựu viên mãn. Khi nội tâm có hỷ giác chi, vị ấy ý thức là mình đang có an vui. Vị ấy quán chiếu rằng tâm mình đang an vui. Khi nội tâm không có an vui, vị ấy ý thức là mình đang không có an vui. Vị ấy ý thức về niềm an vui chưa sanh khởi, nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về niềm an vui đã sanh khởi, nay đang đi đến thành tựu viên mãn. Khi nội tâm có khinh an giác chi, vị ấy ý thức tâm mình đang có khinh an (nhẹ nhõm). Vị ấy quán chiếu rằng tâm mình đang có khinh an. Khi nội tâm không có khinh an, vị ấy ý thức rằng nội tâm mình không có sự khinh an. Vị ấy ý thức về sự khinh an chưa sanh khởi, nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về sự khinh an đã sanh khởi, nay đang đi đến thành tựu viên mãn. Khi nội tâm có định giác chi, vị ấy ý thức là mình đang có định. Khi nội tâm không có định, vị ấy ý thức là mình đang không có định. Khi định chưa sanh khởi, nay đang sanh khởi, vị ấy ý thức như vậy. Khi định đã sanh khởi, nay đang đi đến thành tựu viên mãn, vị ấy cũng ý thức như vậy. Khi nội tâm có xả giác chi, vị ấy ý thức là mình đang buông xả. Vị ấy quán chiếu là tâm mình có buông xả. Khi nội tâm không có sự buông xả, vị ấy ý thức là tâm mình đang không có sự buông xả. Vị ấy ý thức về sự buông xả chưa sanh khởi, nay đang sanh khởi. Vị ấy ý thức về sự buông xả đã sanh khởi, nay đang đi đến sự thành tựu viên mãn.” *Kế tiếp là quán niệm pháp trên các pháp đối với Tứ Diệu Đế* như sau: “Lại nữa, này các Tỳ Kheo, vị Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với Tứ Diệu Đế. Này các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với bốn sự thật cao quý? Này các Tỳ Kheo, ở đây Tỳ Kheo ý thức: “Khi sự kiện là đau khổ, vị ấy quán niệm đây là đau khổ. Khi sự kiện là nguyên nhân tạo thành đau khổ, vị ấy quán niệm đây là nguyên nhân tạo thành sự đau khổ. Khi sự kiện là sự chấm dứt khổ đau, vị ấy quán niệm đây là sự chấm dứt khổ đau. Khi sự kiện là con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau, vị ấy quán niệm đây là con đường dẫn đến sự chấm dứt khổ đau.”

219. Contemplation of Mind-Objects

According to the Satipatthanasutta, the Buddha taught His disciples about ‘contemplation of mind-objects’. *First, contemplation on the Five Hindrance* as follows: “Bhikkhus, does a Bhikkhu abide contemplating mind-objects as mind-objects? Here a Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the five hindrances. And how does a Bhikkhu abide contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the five hindrances? A Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects internally, or he abides contemplating mind-objects as mind-objects externally, or he abides contemplating mind-objects as mind-objects both internally and externally. Or else he abides contemplating in mind-objects their arising factors, or he abides contemplating in mind-objects their vanishing factors, or he abides contemplating in mind-objects both their arising and vanishing factors. Or else mindfulness that ‘there are mind-objects’ is simply established in him to the extent

necessary for bare knowledge and mindfulness. And he abides independent, not clinging to anything in the world. That is how a Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the five hindrances. There being sloth and torpor in him, a Bhikkhu understands: “There are sloth and torpor in me;” or there being no sloth and torpor in him, he understands: “There are no sloth and torpor in me;” and he also understands how there comes to be the arising of unarisen sloth and torpor, and how there comes to be the abandoning of arisen sloth and torpor, and how there comes to be the future non-arising of abandoned sloth and torpor. Here, there being sensual desire in him, a Bhikkhu understands: “There is sensual desire in me;” or there being no sensual desire in him, he understands: “There is no sensual desire in me;” and he also understands how there comes to be the arising of unarisen sensual desire, and how there comes to be the abandoning of arisen sensual desire, and how there comes to be the future non-arising of abandoned sensual desire. There being ill-will in him, a Bhikkhu understands: “There is ill-will in me;” or there being no ill-will in him, he understands: “There is no ill-will in me;” and he also understands how there comes to be the arising of unarisen ill-will, and how there comes to be the abandoning of arisen ill-will, and how there comes to be the future non-arising of abandoned ill-will. There being restlessness and remorse in him, a Bhikkhu understands: “There are restlessness and remorse in me;” or there being no restlessness and remorse in him, he understands: “There are no restlessness and remorse in me;” and he also understands how there comes to be the arising of unarisen restlessness and remorse, and how there comes to be the abandoning of arisen restlessness and remorse, and how there comes to be the future non-arising of abandoned restlessness and remorse. There being doubt in him, a Bhikkhu understands: “There is doubt in me;” or there being no doubt in him, he understands: “There is no doubt in me;” and he also understands how there comes to be the arising of unarisen doubt, and how there comes to be the abandoning of arisen doubt, and how there comes to be the future non-arising of abandoned doubt. *Next, contemplation of mind-objects as mind-objects in terms of the five aggregates:* “Again, Bhikkhus, a Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the five aggregates affected by clinging. And how does a Bhikkhu abide contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the five aggregates affected by clinging? Here a Bhikkhu understands as follows: such is material form, such its origin, such its disappearance; such is feeling, such its origin, such its disappearance; such is perception, such its origin, such its disappearance; such are the formations, such their origin, such their disappearance; such is consciousness, such its origin, such its disappearance. *Next, contemplation of the mind-objects as mind-objects in terms of the six internal and external bases* as follows: “Again, Bhikkhus, a Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the six internal and external bases. And how does a Bhikkhu abide contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the six internal and external bases? Here a Bhikkhu understands the eye, he understands forms, and he understands the fetter that arises dependent on both; and he understands how there comes to be the arising of the unarisen fetter, and how there comes to be the future non-arising of the abandoning fetter. Here a Bhikkhu understands the ear, he understands sounds, and he understands the fetter that arises dependent on both; and he understands how there comes to be the arising of the unarisen fetter, and how there comes to be the future non-arising of the abandoning fetter. Here a Bhikkhu understands the nose, he understands odours, and he understands the fetter that arises dependent on both; and he

understands how there comes to be the arising of the unarisen fetter, and how there comes to be the future non-arising of the abandoning fetter. Here a Bhikkhu understands the tongue, he understands flavours, and he understands the fetter that arises dependent on both; and he understands how there comes to be the arising of the unarisen fetter, and how there comes to be the future non-arising of the abandoning fetter. Here a Bhikkhu understands the body, he understands tangibles, and he understands the fetter that arises dependent on both; and he understands how there comes to be the arising of the unarisen fetter, and how there comes to be the future non-arising of the abandoning fetter. Here a Bhikkhu understands the mind, he understands mind-objects, and he understands the fetter that arises dependent on both; and he understands how there comes to be the arising of the unarisen fetter, and how there comes to be the future non-arising of the abandoning fetter.” *Next, contemplation the mind-objects as mind-objects in terms of the seven enlightenment factors* as follows: “Again, Bhikkhus, a Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the seven enlightenment factors. And how does a Bhikkhu abide contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the seven enlightenment factors? Here, there being the mindfulness enlightenment factor in him, a Bhikkhu understands: “There is the mindfulness enlightenment factor in me;” or there being no mindfulness enlightenment factor in him, he understands: “There is no mindfulness enlightenment factor in me;” and also understands how there comes to be the arising of the unarisen mindfulness enlightenment factor, and how the arisen mindfulness enlightenment factor comes to fulfilment by development. Here, there being the investigation-of-states enlightenment factor in him, a Bhikkhu understands: “There is the investigation-of-states enlightenment factor in me;” or there being no investigation-of-states enlightenment factor in him, he understands: “There is no investigation-of-states enlightenment factor in me;” and also understands how there comes to be the arising of the unarisen investigation-of-states enlightenment factor, and how the arisen investigation-of-states enlightenment factor comes to fulfilment by development. Here, there being the energy enlightenment factor in him, a Bhikkhu understands: “There is the energy enlightenment factor in me;” or there being no energy enlightenment factor in him, he understands: “There is no energy enlightenment factor in me;” and also understands how there comes to be the arising of the unarisen energy enlightenment factor, and how the arisen energy enlightenment factor comes to fulfilment by development. Here, there being the rapture enlightenment factor in him, a Bhikkhu understands: “There is the rapture enlightenment factor in me;” or there being no rapture enlightenment factor in him, he understands: “There is no rapture enlightenment factor in me;” and also understands how there comes to be the arising of the unarisen rapture enlightenment factor, and how the arisen rapture enlightenment factor comes to fulfilment by development. Here, there being the tranquility enlightenment factor in him, a Bhikkhu understands: “There is the tranquility enlightenment factor in me;” or there being no tranquility enlightenment factor in him, he understands: “There is no tranquility enlightenment factor in me;” and also understands how there comes to be the arising of the unarisen tranquility enlightenment factor, and how the arisen tranquility enlightenment factor comes to fulfilment by development. Here, there being the concentration enlightenment factor in him, a Bhikkhu understands: “There is the concentration enlightenment factor in me;” or there being no concentration enlightenment factor in him, he understands: “There is no concentration enlightenment factor in me;” and

also understands how there comes to be the arising of the unarisen concentration enlightenment factor, and how the arisen concentration enlightenment factor comes to fulfilment by development. Here, there being the equanimity enlightenment factor in him, a Bhikkhu understands: “There is the equanimity enlightenment factor in me;” or there being no equanimity enlightenment factor in him, he understands: “There is no equanimity enlightenment factor in me;” and also understands how there comes to be the arising of the unarisen equanimity enlightenment factor, and how the arisen equanimity enlightenment factor comes to fulfilment by development.” *Next, contemplation the mind-objects as mind-objects in terms of the Four Noble Truths* as follows: “Again, Bhikkhus, a Bhikkhu abides contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the Four Noble Truths. And how does a Bhikkhu abide contemplating mind-objects as mind-objects in terms of the Four Noble Truths? Here a Bhikkhu understands as it actually is: ‘This is suffering;’ he understands as it actually is: ‘This is the origin of suffering;’ he understands as it actually is: ‘This is the cessation of suffering;’ he understands as it actually is: ‘This is the way leading to the cessation of suffering.’”

220. Sáu Loại Tâm Tánh

Theo Hòa Thượng Narada trong Đức Phật và Phật Pháp, có sáu tâm tánh hay sáu đề mục hành thiền. Carita là bản chất cố hữu của một người. Bản chất này lộ ra khi ở vào trạng thái bình thường, không có gì làm xao động. Bẩm tánh mỗi người khác nhau là do nơi hành động hay nghiệp trong quá khứ khác nhau. Nơi một số người thì tham ái mạnh hơn, trong khi vài người khác thì sân hận lại mạnh hơn. Thứ nhất là tánh tham ái. Thứ nhì là tánh sân hận. Thứ ba là tánh si mê. Thứ tư là tánh có nhiều đức tin. Thứ năm là tánh thiên về tri thức. Thứ sáu là tánh phóng dật.

220. Six Kinds of Temperament

According to Most Venerable Narada in The Buddha and His Teachings, there are six kinds of natures, six kinds of temperament, or six subjects of meditation. Carita signifies the intrinsic nature of a person which is revealed when one is in normal state without being preoccupied with anything. The temperaments of people differ owing to the diversity of their past actions or kamma. In some people raga or lust is predominant, while in others dosa or anger, hatred. First, covetousness, or lustful temperament (ragacarita). Second, ill-will (dosacarita), or hateful temperament. Third, ignorance, or ignorant temperament (mohacarita). Fourth, faith, or devout temperament (saddhacarita). Fifth, wisdom, or intellectual temperament (buddhacarita). Sixth, distracted, loose, unrestrained, or discursive temperament (vitakkacarita).

221. Tự Tánh

Theo Phật giáo, tự tánh là bản chất của hiện hữu hay cái gồm nên bản thể của sự vật. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật bảo Mahamati: “Này Mahamati, bản chất của hiện hữu không phải như người ngu phân biệt nó.” Vạn hữu trong thế giới hiện tượng đều không

thường bền, chỉ hiện hữu tạm thời, chứ không có tự tánh. Cũng theo Kinh Lăng Già, có bảy loại tự tánh. Tự tánh là tánh nguyên lai của vạn hữu. Tự tánh hay bản tánh, trái lại với tánh linh thượng đẳng. Tự tánh luôn thanh tịnh trong bản thể của nó. Tự tánh còn có nghĩa là bản lai là điều kiện hay hình thái gốc, hay bản thể đầu tiên của bất cứ thứ gì. Tự tánh hay Phật tánh xưa nay là bản tánh thật của chư pháp. Bên cạnh đó, tự tánh còn có nghĩa là bản thể đầu tiên, bản thể gốc, hình thái cơ bản, hay nguồn cội. Trong thuật ngữ truyền thống của Phật giáo, tự tánh có nghĩa là Phật tánh, nó tạo nên Phật quả; nó là Tánh Không tuyệt đối, nó là Chơn Như tuyệt đối. Người ta có thể gọi nó là tự thể thanh tịnh, từ mà triết học Tây Phương hay dùng hay không? Trong khi nó chẳng có quan hệ gì đến thế giới nhị nguyên giữa chủ thể và khách thể, mà nó được gọi một cách đơn giản là “Tâm” (với chữ đầu viết hoa), và cũng là Vô Thức. Ngôn từ Phật giáo có quá nhiều với những thuật ngữ tâm lý học và bởi vì tôn giáo này đặc biệt quan tâm đến triết lý về sự sống, những thuật ngữ như Tâm, Vô Thức, được dùng như đồng nghĩa với Tự Tánh, nhưng phải thận trọng để không lầm lẫn chúng với những thuật ngữ tâm lý học thực nghiệm hay dùng, vì chúng ta không nói đến tâm lý học thực nghiệm mà nói đến một thế giới siêu việt nơi đó không còn phân biệt về các ngoại hiện như vậy nữa. Trong tự tánh này, có một sự vận hành, một sự giác ngộ và Vô Thức trở nên ý thức về chính nó. Ở đây không đặt ra những câu hỏi “Tại sao?” hay “Thế nào?” Sự phát khởi hay sự vận hành này hay là bất cứ thứ gì phải được xem như là một sự kiện vượt lên trên tất cả chứng cứ biện luận. Cái chuông ngân nga và tôi nghe sự rung động của nó truyền qua không khí. Đây là một sự kiện đơn giản của nhận thức. Theo cùng cách thức, sự phóng rọi của ý thức vào Vô Thức là một vấn đề của kinh nghiệm, chẳng có sự huyền bí nào cả, nhưng theo quan điểm lý luận học, một sự mâu thuẫn bề ngoài, một sự mâu thuẫn mà nó phát khởi, tiếp tục sự mâu thuẫn vĩnh viễn. Dầu gì đi nữa, hiện giờ chúng ta vẫn có một cái Vô thức tự ý thức chính nó, hay một cái tâm tự phản chiếu chính nó. Sự chuyển hóa như vậy, tự tánh được biết là Bát Nhã.

Trong Vi Diệu Pháp, “svabhava” được định nghĩa như là bản chất của chư pháp. Vì vậy thí dụ như ‘nhu nhuyễn’ được dùng để định nghĩa bản chất của nước, và ‘cứng rắn’ được dùng để định nghĩa bản chất của đất. Mọi loại thực chất, dù là một nguyên tử đơn giản hay một tổng thể phức tạp, đều bị trường phái Trung Quán chối bỏ thực chất, điều này mở rộng tới lý luận “vô ngã” của vạn hữu. Vạn hữu không có tự tánh và không có ngoại lệ. Bởi vì chúng chỉ là sự kết hợp của nhiều phần và được sanh ra do bởi nhân duyên, chúng không hiện hữu bằng tự tánh của chúng, mà chỉ hiện hữu một cách ước lệ. Vì vậy bản chất cuối cùng của chúng là “không.” Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là chúng không hiện hữu, mà chúng hiện hữu theo cách chúng hiện ra trong tâm mê mờ của phàm nhân. Thuật ngữ này được dùng trong Kinh Lăng Già, ít ra theo hai nghĩa. Khi nó có nghĩa là cái “tự tánh” tạo thành thể tánh của một hữu thể cá biệt thì nó đồng nghĩa với “ngã” và “nhân.” Nó cũng có nghĩa là lý do hay sự như như của hiện hữu, trong trường hợp này nó đồng nhất với “tathata.” Phật giáo Đại thừa coi tất cả sự vật đều không có bản chất riêng (bản chất bền vững), không có sự tồn tại độc lập. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là không có sự hiện hữu, sự hiện hữu chỉ thuần là bề ngoài và không kết thành chân tánh của hiện hữu. Nghĩa đen của “svabhava” là “tự kỷ.” Nguyệt Xứng cho rằng trong triết lý Phật giáo, chữ này được dùng bằng hai cách: 1) Bản chất hay đặc tánh của một sự vật, thí dụ như nóng là tự tánh hay đặc tánh của lửa. Ở trong thế giới này, một thuộc tánh luôn luôn đi theo một vật, tuyệt đối, bất khả phân, nhưng không liên hệ một cách bền vững với bất cứ sự vật nào khác, đây được biết

như là tự tánh hay đặc tánh của vật ấy; 2) chữ “svabhava” hay tự tánh là phản nghĩa của “tha tánh” (parabhava). Nguyệt Xứng nói rằng “svabhava là tự tánh, cái bản chất cốt yếu của sự vật.” Trong khi ngài Long Thọ bảo rằng “Kỳ thực tự tánh không do bất cứ một vật nào khác đem lại, nó là vô tác, nó không lệ thuộc vào bất cứ cái gì, nó không liên hệ với bất cứ thứ gì khác hơn là chính nó, nó không tùy thuộc và vô điều kiện.”

221. Self-Nature

According to Buddhism, one’s own original nature is self-nature (Buddha nature, self-entity, or one’s own Buddha-nature), that which constitutes the essential nature of a thing. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati, the nature of existence is not as it is discriminated by the ignorant.” Things in the phenomenal world are transient, momentary, and without duration; hence they have no self-nature. Also according to The Lankavatara Sutra, there are seven types of self-nature. Self-entity means original or natural form of something, or original or primary substance. Original nature, contrasted to supreme spirit or purusha. Original nature is always pure in its original essence. Self-entity also means original or primary substance is an original or natural form or condition of anything. Self-entity or Buddha nature, coming from the root, the original or Buddha-nature, which is the real nature of all things. Besides, self-entity also means original nature, original essence, fundamental form, or original sources. In the traditional terminology of Buddhism, self-nature is Buddha-nature, that which makes up Buddhahood; it is absolute Emptiness, Sunyata, it is absolute Suchness, Tathata. May it be called Pure Being, the term used in Western philosophy? While it has nothing to do yet with a dualistic world of subject and object, it is called “Mind” (with the capital initial letter), and also the Unconscious. A Buddhist phraseology is saturated with psychological terms, and as religion is principally concerned with the philosophy of life. These terms, Mind and Unconscious, are here used as synonymous with Self-nature, but the utmost care is to be taken not to confuse them with those of empirical psychology; for we have not yet come to this; we are speaking of a transcendental world where no such shadows are yet traceable. In this self-nature there is a movement, an awakening and the Unconscious of itself. This is not the region where the question “Why” or “How” can be asked. The awakening or movement or whatever it may be called is to be taken as a fact which goes beyond refutation. The bell rings, and I hear its vibrations as transmitted through the air. This is a plain fact of perception. In the same way, the rise of consciousness in the Unconscious is a matter of experience; no mystery is connected with it, but, logically stated, there is an apparent contradiction, which once started goes on contradicting itself eternally. Whatever this is, we have now a self-conscious Unconscious or a self-reflecting Mind. Thus, transformed, Self-nature is known as Prajna.

In Abhidharma, “svabhava” is said to be defining character of a dharma. Thus, softness, for example, is the defining characteristic of water, and hardness of earth. Any sort of essence, either for simple atomic elements or complex wholes, is denied in Madhyamaka, which extends the logic of selflessness (anatman) to all phenomena. All things without exception are said to lack any enduring essence or self. Because things are collections of parts and are produced in dependence upon causes and conditions, they do not exist by way of their own nature, but rather only exist conventionally. Thus their final nature is emptiness

(sunyata). This does not mean, however, that things do not exist; rather, they do exist in the way that they appear to the cognition of deluded beings. The term “svabhava” is used in the Lankavatara Sutra at least in two senses. When it means “self-substance” making up the substratum of the individual being, it is synonymous with “atman” and “pudgala.” It also means the reason or suchness of existence, in which case it is identical with “tathata.” Mahayana Buddhism sees all things as empty of self-nature, devoid of self sufficient, independent existence or lasting substance. This, however, does not mean that they do not exist, the existence is purely outside appearance and do not constitute the true reality. Svabhava literally means ‘own being.’ Candrakirti says that this word has been used in Buddhist philosophy in two ways: 1) the essence or special property of a thing, e.g., ‘heat is the svabhava or special property of fire.’ In this world an attribute which always accompanies an object, never parts from it, that, not being indissolubly connected with any thing else, is known as the svabhava, i.e., special property of that object; 2) svabhava (own-being) as the contrary of parabhava (other-being). Candrakirti says, “Svabhava is the own being, the very nature of a thing.” Nagarjuna says: “That is really svabhava which is not brought about by anything else, unproduced (akrtrimah), that which is not dependent on, not relative to anything other than itself, non-contingent, unconditioned.”

222. Tự Tánh Theo Lục Tổ Huệ Năng

Có thể nói tự tánh là cái biết của chính mình, nó không chỉ là hiện hữu mà còn là thông hiểu nữa. Chúng ta có thể nói nó hiện hữu vì nó biết, biết là hiện hữu và hiện hữu là biết. Đó là điều Huệ Năng muốn nói khi Ngài tuyên bố: “Chính trong bốn tánh có cái trí Bát Nhã và do đó là cái trí của mình. Bản tánh tự phản chiếu trong chính nó và sự tự chiếu này không thể diễn đạt bằng ngôn từ. Khi Huệ Năng nói về trí Bát Nhã đến độ như là nó sinh ra từ tự tánh, điều này do cách suy nghĩ chiếm ưu thế, tình trạng này quan hệ và ảnh hưởng với chúng ta, chúng ta thấy xuất hiện một chủ thuyết nhị nguyên giữa tự tánh và Bát Nhã, điều này hoàn toàn đối nghịch với tinh thần tư tưởng của Thiền Huệ Năng. Dù sao đi nữa, chúng ta cũng phải đến với trí Bát Nhã, và trí Bát Nhã phải được giải thích dưới ánh sáng của thiền định theo ý nghĩa của Đại Thừa. Trong triết học Đại Thừa, có 3 khái niệm về hiện hữu mà các triết gia cần phải giải thích mối quan hệ giữa bản thể và công năng. Đó là thể, tướng và dụng, lần đầu tiên xuất hiện trong Đại Thừa Khởi Tín Luận, mà người ta thường cho rằng Bồ Tát Mã Minh là tác giả. Thể tương ứng với bản chất, Tướng với hình dạng và Dụng với công năng. Quả táo là một vật màu hơi đỏ và có hình cầu: đó là tướng của nó, nó xuất hiện với các giác quan của chúng ta như vậy. Tướng thuộc về thế giới của các giác quan, tức là ngoại hình. Cái dụng của nó bao gồm toàn bộ những gì nó tạo tác, nó có ý nghĩa, giá trị, và sự sử dụng chức năng của nó. Cuối cùng, Thể của quả táo là cái tạo thành bản tánh của quả táo, không có cái gọi là Thể ấy, quả táo mất đi sự hiện hữu của nó, cũng như Tướng và Dụng của nó, nó không còn là quả táo nữa. Một sự vật để có thực hữu, nó phải đáp ứng ba khái niệm này: Thể, Tướng và Dụng. Để áp dụng tất cả các điều này vào đề tài thực tế của chúng ta, tự tánh là Thể và Bát Nhã là Dụng, trong khi ở đây không có cái gì tương ứng với Tướng bởi vì đề tài không thuộc về thế giới hình tướng. Đây là tánh Phật, nó hiện diện nơi tất cả vạn hữu và tạo thành tự tánh của chúng ta. Ngài Huệ Năng đã biện luận về mục đích tu thiền

của chúng ta là nhận ra Phật tánh ấy và giải thoát khỏi những sai lầm, nghĩa là thoát ra khỏi mọi tham dục. Người ta có thể hỏi, vậy thì làm cách nào để có được sự nhận ra ấy? Điều này có thể được bởi vì tự tánh là cái tánh biết của mình. Thể là vô thể nếu không có cái Dụng, và Thể là Dụng. Tự hữu là tự biết. Tự thể của chúng ta được trình bày bởi cái Dụng của chính chúng ta, và với cái Dụng này theo thuật ngữ của Huệ Năng là ‘thấy trong tự tánh.’ Bàn tay chẳng phải là bàn tay, nó không hiện hữu cho tới lúc nó hái hoa cúng Phật; cũng vậy, bàn chân không phải là bàn chân cho đến khi nào cái Dụng của nó được sắp đặt, và khi nó được đặt trong cái Dụng qua cầu, lội suối hay leo núi. Sau thời Huệ Năng, lịch sử nhà Thiền được phát triển tối đa về cái Dụng : những kẻ tham vấn đáng tội nghiệp chỉ nhận được cái tát tai, cái đá, cái đấm, hay lời mắng chửi đến độ kinh hoàng tựa như một khán giả ngây ngô. Cách đối xử thô bạo ban đầu này với những thiền sinh được Huệ Năng mở đầu, dù dường như Ngài kiên quyết thực hiện một áp dụng thực tiễn về triết lý của Dụng. Khi chúng ta nói: “Ông hãy thấy tự tánh mình,” cái thấy này có thể xem như một nhận thức đơn giản, một cái biết đơn giản, một phản ảnh tự tánh đơn giản, thanh tịnh không ô nhiễm, nó giữ gìn phẩm tính này nơi tất cả chúng sanh cũng như nơi tất cả chư Phật. Thần Tú và những người theo Ngài hiển nhiên đã chấp nhận cái thấy như vậy. Nhưng kỳ thật thấy là một hành động, một hành động cách mạng của phần tri thức của con người mà sự vận hành theo quan niệm ngự trị từ bao đời , bám vào sự phân tích các ý niệm, những ý niệm xác định bằng ý nghĩa năng động của chúng. Cái thấy, đặc biệt theo ý nghĩa của Huệ Năng, còn hơn một cái nhìn thụ động, một cái biết đơn giản thành tựu trong chiêm nghiệm cái tính thanh tịnh của tự tánh rất nhiều, với Huệ Năng, cái thấy là tự tánh, thị hiện trước mặt ngài không che dấu, cái Dụng không cần phải bảo tồn. Ở đây chúng ta thấy rõ cái hố ngăn cách lớn lao giữa hai tông phái Bắc tông thiền định và Nam tông Bát Nhã. Trong Pháp Bảo Đàn Kinh, Lục Tổ Huệ Năng bắt đầu bài thuyết giảng thấy tánh bằng cách nhấn mạnh đến tầm quan trọng của Bát Nhã, mà mỗi người trong chúng ta, ngu cũng như trí, đều được phú cho. Ngài chấp nhận cách thông thường để tự diễn đạt vì ngài không phải là một triết gia. Theo luận cứ của chính chúng ta, tự tánh nhìn thấy thể của nó khi nó tự nhìn thấy chính nó, vì cái thấy này là hành động của Bát Nhã. Nhưng vì Bát Nhã là tên khác của tự tánh khi nó tự thấy chính nó, không có Bát Nhã nào ngoài tự tánh. Cái thấy cũng được gọi là nhận biết hay lãnh hội, hoặc hơn nữa, là kinh nghiệm.

Khi hiểu tự tánh là Bát Nhã, và cũng là Thiền định, là nói về mặt tĩnh hay bản thể học. Bát Nhã còn có ý nghĩa nhiều hơn là nhận thức luận. Bây giờ Huệ Năng tuyên bố tính đồng nhất của Bát Nhã và Thiền định. “Này các thiện tri thức, cái căn bản nhất trong pháp của tôi là Định và Huệ. Các ông chớ để bị mê hoặc mà tin rằng có thể tách rời Định với Huệ. Chúng chỉ là một, không phải hai. Định là Thể của Huệ, và Huệ là Dụng của Định. Khi các ông quán Huệ thì thấy Định ở trong Huệ, khi các ông quán Định thì thấy Huệ ở trong Định. Nếu hiểu được như thế, thì Định và Huệ luôn đi đôi trong tu tập. Này những người học đạo, chớ nói trước phải có Định rồi Huệ mới phát, vì nói như thế là tách đôi nó rồi. Những người có kiến giải như thế khiến chư pháp thành nhị nguyên (có hai tướng), những người này miệng nói mà tâm không làm. Họ xem Định phân biệt với Huệ. Nhưng những người mà miệng và tâm hòa hợp với nhau, trong ngoài như một, thì Định và Huệ đồng nhau như một. Cái quan trọng đầu tiên trong triết học của Ngài Huệ Năng là khái niệm về tự tánh. Nhưng tự tánh không phải là thứ được nhận biết là cái gì đó thuộc về bản chất. Nó không phải là cái mà nó tồn tại khi tất cả các sự vật tương đối và có điều kiện đã bị giới hạn trong khái niệm của một

hữu thể cá nhân. Đây không phải là cái “ngã”, cái linh hồn, hay tinh thần như người ta nghĩ nó theo cách bình thường. Nó không thuộc về phạm trù của thế giới tương đối. Nó cũng không phải là thực tại tối thượng mà người ta thường định danh như là thượng đế, tiểu ngã hay đại ngã (phạm thiên). Nó không thể được định nghĩa theo bất cứ cách nào, tuy nhiên, nếu không có nó, chính cái thế giới như thế giới mà chúng ta thấy và dùng nó trong cuộc sống hằng ngày sẽ biến mất. Nói rằng nó có tức là phủ nhận nó. Đây là một sự vật kỳ lạ.

222. Self-Nature According to Hui-Neng

Self-nature is self-knowledge; it is not mere being but knowing. We can say that because of knowing itself, it is; knowing as being, and being is knowing. This is the meaning of the statement made by Hui-Neng that: “In original nature itself, there is Prajna knowledge, and because of this self-knowledge. Nature reflects itself in itself, which is self-illumination not to be expressed in words. When Hui-Neng speaks of Prajna knowledge as if it is born of self-nature, this is due to the way of thinking which then prevailed, and often involves us in a complicated situation, resulting in the dualism of self-nature and Prajna, which is altogether against the spirit of Hui Neng’s Zen thought. However this may be, we have now come to Prajna, which must be explained in the light of Dhyana, in accordance with Mahayanist signification. In Mahayana philosophy, there are three concepts which have been resorted to by scholars to explain between substance and its function. They are body, form, and use, which first appeared in “The Awakening of Faith” in the Mahayana, usually ascribed to Asvaghosa. Body corresponds to substance, Form to appearance, and Use to function. The apple is a reddish, round-shaped object: this is its Form, in which it appeals to our senses. Form belongs to the world of senses, i.e. appearance. Its Use includes all that it does and stands for, its values, its utility, its function, and so on. Lastly, the Body of the apple is what constitutes its appleship, without which it loses its being, and no apple, even with all the appearances and functions ascribed to it, is an apple without it. To be a real object these three concepts, Body, Form, and Use, must be accounted for. To apply these concepts to our object of discourse here, self-nature is the Body and Prajna its Use, whereas there is nothing here corresponding to Form because the subject does not belong to the world of form. There is the Buddha-nature, Hui-Neng would argue, which makes up the reason of Buddhahood; and this is present in all beings, constituting their self-nature. The object of Zen discipline is to recognize it, and to be released from error, which are the passions. How is the recognition possible, one may inquire? It is possible because self-nature is self-knowledge. The Body is nobody without its Use, and the Body is the Use. To be itself is to know itself. By using itself, its being is demonstrated, and this using is, in Hui-Neng’s terminology ‘seeing into one’s own Nature.’ Hands are no hands, have no existence, until they pick up flowers and offer them to the Buddha; so with legs, they are no legs, non-entities, unless their Use is set to work, and they walk over the bridge, ford the stream, and climb the mountain. Hence the history of Zen after Hui-Neng developed this philosophy of Use to its fullest extent: the poor questioner was slapped, kicked, beaten, or called names to his utter bewilderment, and also to that of the innocent spectators. The initiative to this ‘rough’ treatment of the Zen students was given by Hui-Neng, though he seems to have refrained from making any practical application of his philosophy of Use. When we say, ‘see into your self-nature’, the seeing is apt to be regarded

as mere perceiving, mere knowing, mere statically reflecting on self-nature, which is pure and undefiled, and which retains this quality in all beings as well as in all the Buddhas. Shen-Hsiu and his followers undoubtedly took this view of seeing. But as a matter of fact, the seeing is an act, a revolutionary deed on the part of the human understanding whose function have been supposed all the time to be logically analyzing ideas, ideas sensed from their dynamic signification. The 'seeing, especially in Hui-Neng's sense, was far more than a passive deed of looking at, a mere knowledge obtained from contemplating the purity of self-nature; the seeing with him was self-nature itself, which exposes itself before him in all nakedness, and functions without any reservation. Herein we observe the great gap between the Northern School of Dhyana and the Southern School of Prajna.' In the Platform Sutra, the Sixth Patriarch, Hui-Neng opens his sermon with the seeing into one's self-nature by means of Prajna, with which everyone of us, whether wise or ignorant, is endowed. He adopts the conventional way of expressing himself, as he is no original philosopher. In our own reasoning, self-nature finds its own being when it sees itself, and this seeing takes place by Prajna. But as Prajna is another name given to self-nature when the latter sees itself, there is no Prajna outside self-nature. The seeing is also called recognizing or understanding, or, better, experiencing.

Self-nature is Prajna, and also Dhyana when it is viewed, as it were, statically or ontologically. Prajna is more of epistemological significance. Now Hui-Neng declares the oneness of Prajna and Dhyana. "Oh good friends, in my teaching what is most fundamental is Dhyana and Prajna. And friends, do not be deceived and led to thinking that Dhyana and Prajna are separable. They are one, and not two. Dhyana is the Body of Prajna, and Prajna is the Use of Dhyana. When Prajna is taken up, Dhyana is in Prajna; when Dhyana is taken up, Prajna is in it. When this understood, Dhyana and Prajna go hand in hand in the practice of meditation. Oh, followers of the truth, do not say that Dhyana is first attained and then Prajna is awakened; for they are separate. Those who advocate this view make a duality of the Dharma; they are those who affirm with the mouth and negate in the heart. They regard Dhyana as distinct from Prajna. But with those whose mouth and heart are in agreement, the inner and outer are one, and Dhyana and Prajna are regarded as equal. What comes first in importance in the philosophy of Hui-Neng is the idea of self-nature. But self-nature is not to be conceived as something of substance. It is not the last residue left behind after all things relative and conditional have been extracted from the notion of an individual being. It is not the self, or the soul, or the spirit, as ordinarily regarded. It is not something belonging to any categories of the understanding. It does not belong to this world of relativities. Nor is it the highest reality which is generally ascribed to God or to Atman or to Brahma. It cannot be described or defined in any possible way, but without it the world even as we see it and use it in our everyday life collapses. To say it is to deny it. It is a strange thing.

223. Tứ Thời Tỉnh Thức

Theo Kinh Hữu trong Trung Bộ Kinh, Đức Phật đã dạy về tứ thời 'Tỉnh Thức'. Thứ nhất là ban ngày trong khi đi kinh hành và trong khi đang ngồi, gột sạch tâm trí khỏi các chướng ngại pháp. Thứ nhì là ban đêm trong canh một, trong khi đi kinh hành và trong khi đang ngồi,

gột sạch tâm trí khỏi các chướng ngại pháp. Thứ ba là ban đêm trong canh giữa, vị này nằm xuống phía hông phải, như dáng nằm con sư tử, chân gác trên chân với nhau, chánh niệm tỉnh giác, hưởng niệm đến lúc ngời dậy lại. Thứ tư là ban đêm trong canh cuối, khi đã thức dậy, trong khi đi kinh hành và trong khi đang ngồi, gột sạch tâm trí khỏi các chướng ngại pháp.

223. Wakefulness At All Times

According to the Sekha Sutta in the Middle Length Discourses of the Buddha, the Buddha confirmed his noble disciples on devotion to wakefulness at all times. First, during the day, while walking back and forth and sitting, a noble disciple purifies his mind of obstructive states. Second, in the first watch of the night, while back and forth and sitting, he purifies his mind of obstructive states. Third, in the middle watch of the night he lies down on the right side in the lion's pose with one foot overlapping the other, mindful and fully aware, after noting in his mind the time for rising. Fourth, after rising, in the third watch of the night, while walking back and forth and sitting, he purifies his mind of obstructive states.

224. Sự Lựa Chọn của Người Tu Thiền

Không ai trong chúng ta tránh được nghiệp quả; tuy nhiên, chúng ta có quyền lựa chọn cách phản ứng, vì nó hoàn toàn tùy thuộc vào chúng ta. Nói cách khác, lựa chọn có chánh niệm hay không có chánh niệm là tùy ở mình. Nói như vậy để thấy rằng những gì chúng ta đã gieo trong quá khứ thì nay chúng ta phải gặt, không có ngoại lệ; tuy nhiên, chúng ta có quyền cố gắng tu tập trong đời này để ít nhất cuộc sống của mình trong hiện tại được an lạc hơn.

224. Zen Practitioners' Choice

No one among us can avoid our past karma; however, we have the right to choose the way to react because it is very much within our freedom. To say this so we can understand that we have to reap what we sowed in the past; however, we have the right to try to cultivate to have a more peaceful life in the present time.

225. Cảm Thọ của Người Tu Thiền

Trong đời sống thường ngày, chúng ta luôn bị ba loại cảm thọ sau đây chi phối: lạc thọ, tức là những cảm giác êm ái dễ chịu; khổ thọ, tức những cảm thọ có tính cách đau đớn và khó chịu; và trung tính thọ, tức những cảm thọ không dễ chịu cũng không khó chịu. Khi kinh nghiệm những cảm giác dễ chịu cũng như đau đớn, hành giả nên chú ý rõ đến những cảm giác này, nhưng không bị lôi cuốn bởi những cảm giác dễ chịu, cũng không xua đuổi những cảm giác khó chịu. Chỉ đơn thuần quan sát những cảm thọ này, từ nóng, lạnh, ngứa ngáy, rung động, nhẹ nhàng, nặng nề, vân vân khi chúng khởi lên rồi biến mất, mà không luyến chấp cũng không lên án chúng, cũng không tự nhận chúng là mình. Khi có bất cứ cảm giác nào khởi lên trong thân, hãy chú ý đến nó, chúng ta ý thức được hoàn toàn về sự có mặt của nó. Thân và tâm chúng ta luôn có khuynh hướng căng thẳng trước những khổ thọ. Hành giả nên

luôn có một cái tâm thư thả khi quan sát những cảm thọ, đặc biệt là những cảm giác đau đớn khó chịu trong thân.

225. Feelings of a Zen Practitioner

In our daily life, we are always controlled by three following feelings: pleasant feelings, or feelings that refer to pleasantness; unpleasant feelings, or feelings that refer to unpleasantness; and neutral feelings, or feelings that are not pleasant nor unpleasant. When experiencing sensations as being pleasant or painful, Zen practitioners should clearly be attentive to these sensations, without clinging to the pleasant feelings, and without aversion to pain or tension. Simply observe all the sensations, heat, cold, itching, vibration lightness, heaviness, and other feelings as they arise and then disappear, without clinging or condemning or identifying with them. When any sensations arise in the body, we should give full mindfulness to them. Our body and mind always have a tendency to tense in reaction to unpleasant feelings. Zen practitioners should always keep a relaxed mind in observing the sensations, especially when they are strongly painful feelings in the body.

226. Sáu Suy Tư Đến Xả

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có sáu suy tư đến xả. Thứ nhất là khi mắt thấy sắc, xả khởi lên, sắc ấy được suy tư. Thứ nhì là khi tai nghe tiếng, xả khởi lên, âm thanh ấy được suy tư. Thứ ba là khi mũi ngửi hương, xả khởi lên, mùi hương ấy được suy tư. Thứ tư là khi lưỡi nếm vị, xả khởi lên, vị ấy được suy tư. Thứ năm là khi thân xúc chạm, xả khởi lên, sự xúc chạm ấy được suy tư. Thứ sáu là khi ý nhận pháp, xả khởi lên, pháp ấy được suy tư.

226. Six Indifferent Investigations

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are six indifferent investigations. First, when, on seeing a sight-object with the eye, one investigates a corresponding object productive of indifference. Second, when, on hearing a sound-object with the ear, one investigates a corresponding object productive of indifference. Third, when, on smelling a smell-object with the nose, one investigates a corresponding object productive of indifference. Fourth, when, on tasting a flavour with the tongue, one investigates a corresponding object productive of indifference. Fifth, when, on touching a touch-object with the body, one investigates a corresponding object productive of indifference. Sixth, when, on knowing a mind-object with the mind, one investigates a corresponding object productive of indifference.

227. Sáu Suy Tư Đến Hỷ

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có sáu suy tư đến hỷ. Thứ nhất là khi mắt thấy sắc, hoan hỷ khởi lên, sắc ấy được suy tư. Thứ nhì là khi tai nghe tiếng, hoan hỷ khởi lên, âm thanh ấy được suy tư. Thứ ba là khi mũi ngửi hương, hoan hỷ khởi lên, mùi hương ấy được suy tư. Thứ tư là khi lưỡi nếm vị, hoan hỷ khởi lên, vị ấy được suy tư. Thứ năm là khi

thân xúc chạm, hoan hỷ khởi lên, sự xúc chạm ấy được suy tư. Thứ sáu là khi ý nhận pháp, hoan hỷ khởi lên, pháp ấy được suy tư.

227. Six Pleasurable Investigations

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are six pleasurable investigations. First, when, on seeing a sight-object with the eye, one investigates a corresponding object productive of pleasure. Second, when, on hearing a sound-object with the ear, one investigates a corresponding object productive of pleasure. Third, when, on smelling a smell-object with the nose, one investigates a corresponding object productive of pleasure. Fourth, when, on tasting a taste-object with the tongue, one investigates a corresponding object productive of pleasure. Fifth, when, on touching a touch-object with the body, one investigates a corresponding object productive of pleasure. Sixth, when, on knowing a mind-object with the mind, one investigates a corresponding object productive of pleasure.

228. Sáu Suy Tư Đến Ưu

Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có sáu suy tư đến ưu. Thứ nhất là khi mắt thấy sắc, ưu khởi lên, sắc ấy được suy tư. Thứ hai là khi tai nghe tiếng, ưu khởi lên, âm thanh ấy được suy tư. Thứ ba là khi mũi ngửi hương, ưu khởi lên, mùi hương ấy được suy tư. Thứ tư là khi lưỡi nếm vị, ưu khởi lên, vị ấy được suy tư. Thứ năm là khi thân xúc chạm, ưu khởi lên, sự xúc chạm ấy được suy tư. Thứ sáu là khi ý nhận pháp, ưu khởi lên, pháp ấy được suy tư.

228. Six Unpleasurable Investigations

According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are six unpleasurable investigations. First, when, on seeing a sight-object with the eye, one investigates a corresponding object productive of displeasure. Second, when, on hearing a sound-object with the ear, one investigates a corresponding object productive of displeasure. Third, when, on smelling a smell-object with the nose, one investigates a corresponding object productive of displeasure. Fourth, when, on tasting a flavour with the tongue, one investigates a corresponding object productive of displeasure. Fifth, when, on touching a touch-object with the body, one investigates a corresponding object productive of displeasure. Sixth, when, on knowing a mind-object with the mind, one investigates a corresponding object productive of displeasure.

229. Sáu Pháp Đưa Đến Định Tĩnh

Theo kinh Trường Bộ, có sáu pháp đưa đến chánh quán định tĩnh. Thứ nhất là tri kiến về Thánh điển trong vị Tỳ Kheo đa văn. Thứ hai là tham vấn nhiều về Phật, Pháp và Thánh Tăng. Thứ ba là tinh thông giới luật do hành trì và nghiên cứu các giới điều. Thứ tư là thân cận các vị nhiều kinh nghiệm và đức hạnh trong Tăng chúng. Thứ năm là bầu bạn thân thiện

và đầy lợi ích với những vị tinh thông giới luật. Thứ sáu là đàm luận các vấn đề về Giới Luật.

229. Six Things that Lead to Right Reflection on Tranquility

According to the Digha Nikaya, there are six things that lead to right reflection on tranquility. First, knowledge of the holy scriptures in the well-learned Bhiksu. Second, questioning much about the Buddha, the Dharma and the Sangha of Real Saints. Third, mastering the discipline due to the practice and study of the rules. Fourth, association with those more experienced and virtuous in the Order. Fifth, sympathetic and helpful companionship with experts of the rules. Sixth, talks referring to matters of Rules.

230. Sống Với Thiên

Sống Thiền là sống và hành xử như nước, chứ không như các đợt sóng sanh rồi diệt. Sống thiền là sống với tánh sáng của gương, chứ không sống với các ảnh đến rồi đi. Sống thiền là sống với tự tánh của tâm, chứ không sống với các niệm sanh diệt. Như vậy, sống thiền là sống với trạng thái an lạc, bất sanh, vô vi và vô tác của Niết Bàn. Sống thiền là sống với hiện tại; sống với những gì mà mình có ngay trong lúc này. Nếu có thể được, chúng ta hãy ngồi một cách yên lặng; hãy cảm nhận mình đang thở ngay trong lúc này; hãy cảm nhận niệm trong tâm chúng ta khởi lên rồi tự biến mất. Đừng nghĩ ngợi gì trong tâm trí, mà hãy cảm nhận hơi thở vào thở ra; hãy dịu dàng cảm nhận từng hơi thở. Hãy cảm nhận toàn thân mình đang thở cho đến khi mình cảm thấy rằng toàn thân và tâm của chúng ta trở thành một với hơi thở. Khi chúng ta làm được như vậy, chúng ta không ở niết bàn thì chúng ta còn ở chỗ nào có thể tốt hơn, an lạc hơn, và hạnh phúc hơn chỗ này? Ngoài ra, người biết sống thiền là người không bám víu vào bất cứ thứ gì cả. Người ấy chẳng mê chấp vào ngay cả cái hạnh phúc mà chúng ta đang cảm nhận ngay trong lúc thực tập thiền quán này. Người biết sống với thiền là người không bám víu vào bất cứ thứ gì trên cõi đời đầy khổ đau và phiền não này. Ngay cả sự an lạc mà chúng ta đang cảm nhận ngay lúc tu tập thiền quán này cũng sẽ trôi buộc chúng ta vào cõi khổ đau phiền não nếu chúng ta bám víu vào nó. Người biết sống thiền là người biết sống trong hiện tại, vẫn hoạch định cho tương lai, nhưng không bị dính mắc vào bất cứ thứ gì trong hiện tại và tương lai. Ngược lại, người ấy lúc nào cũng luôn bình lặng và tỉnh thức. Người biết sống thiền là người luôn hiểu rằng mọi sắc tướng, âm thanh, hương vị, cảm thọ mà mình cảm nhận, tất cả những niệm khởi lên đều đang biến đổi một cách nhanh chóng. người ấy luôn hiểu rằng không có một pháp nào thực sự có tự ngã, mà tất cả đều đến rồi đi theo đúng luật duyên khởi. Khi chỉ nhìn với cái tâm trống rỗng, chúng ta sẽ cảm thấy rằng tất cả sắc tướng đến rồi đi giống như ảo như mộng mà thôi. Khi chỉ nghe với cái tâm trống rỗng, chúng ta sẽ cảm thấy rằng tất cả âm thanh đến rồi đi giống như tiếng vang, như ảo hay như mộng mà thôi, vân vân và vân vân. Hãy nhìn vào tấm gương để thấy rằng các hình ảnh đến rồi đi, nhưng tánh phản chiếu của gương vẫn luôn vô vi, bất động, bất sanh, bất diệt. Hãy nhìn vào chính tâm mình để thấy niệm sanh khởi rồi diệt mất, nhưng tánh của tâm vẫn luôn vô vi, bất động, bất sanh và bất diệt. Và cuối cùng, người biết sống thiền là người luôn biết lắng nghe sự vắng lặng vì bản chất của bản tâm là vắng lặng và tự nó chiếu sáng.

không có Tịnh Độ, rất khó mà đạt được giải thoát ngay trong đời này. Nếu sự giải thoát không được thực hiện ngay trong đời này, thì mê lộ sanh tử sẽ làm cho hạnh nguyện của chúng ta trở thành những tư tưởng trống rỗng. Phật tử thuần thành nên luôn cẩn trọng, không nên ca ngợi tông phái mình mà hạ thấp tông phái khác. Phật tử chơn thuần nên luôn nhớ rằng tất cả chúng ta là Phật tử và cùng tu theo Phật, dù phương tiện có khác, nhưng chúng ta có cùng giáo pháp là Phật Pháp, và cùng cứu cánh là giác ngộ giải thoát và thành Phật. Để hiểu đạo Phật một cách chính xác, chúng ta phải bắt đầu ở cứu cánh công hạnh của Phật. Năm 486 trước Tây Lịch, hay vào khoảng đó, là năm đã chứng kiến thành kết hoạt động của Đức Phật với tư cách một đạo sư tại Ấn Độ. Cái chết của Đức Phật, như mọi người đều rõ, được gọi là Niết Bàn, hay tình trạng một ngọn lửa đã tắt. Khi một ngọn lửa đã tắt, không thấy còn lưu lại một chút gì. Cũng vậy, người ta nói Phật đã đi vào cảnh giới vô hình không sao miêu tả được bằng lời hay bằng cách nào khác. Trước khi Ngài chứng nhập Niết Bàn, trong rừng Ta La song thọ trong thành Câu Thi Na, Ngài đã nói những lời di giáo này cho các đệ tử: “Đừng than khóc rằng Đức đạo sư của chúng ta đã đi mất, và chúng ta không có ai để tuân theo. Những gì ta đã dạy, Pháp cùng với Luật, sẽ là đạo sư của các người sau khi ta vắng bóng. Nếu các người tuân hành Pháp và Luật không hề gián đoạn, há chẳng khác Pháp thân (Dharmakaya) của Ta vẫn còn ở đây mãi mãi. Dù có những lời giáo huấn đầy ý nghĩa đó, một số đệ tử của Ngài đã nảy ra một ý kiến dị nghị ngay trước khi lễ táng của Ngài. Do đó đương nhiên các bậc trưởng lão phải nghĩ đến việc triệu tập một đại hội trưởng lão để bảo trì giáo pháp chính thống của Phật. Họ khuyến cáo vua A Xà Thế lập tức ra lệnh cho 18 Tăng viện chung quanh thủ đô phải trang bị phòng xá cho các hội viên của Đại Hội Vương Xá. Khi thời gian đã tới, năm trăm trưởng lão được chọn lựa cùng hợp nhau lại. Ông A Nan đọc lại kinh pháp (Dharma) và Upali đọc lại luật nghi (Vinaya). Thật ra không cần đọc lại các Luật, vì chúng đã được Phật soạn tập khi Ngài còn tại thế. Hội nghị đã kết tập tinh tấn về Pháp và Luật. Kết quả hoạt động của các trưởng lão được thừa nhận như là có thẩm quyền do những người có khuynh hướng chủ trương hình thức và thực tại luận. Tuy nhiên, có một số quan điểm dị biệt, Phú Lâu Na là một thí dụ, vị này sau bị giết chết lúc đang giảng pháp. Phú Lâu Na ở trong một khu rừng tre gần thành Vương Xá suốt thời đại hội, và được một cư sĩ đến hỏi, Ngài trả lời: “Đại hội có thể tạo ra một kết tập tinh tế. Nhưng tôi sẽ giữ những gì đã tự mình nghe từ Đức Đạo Sư của tôi.” Vậy chúng ta có thể cho rằng đã có một số người có các khuynh hướng duy tâm và tự do tư tưởng.

Trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Đức Phật dạy: “Người thực hành theo đạo như khúc gỗ nổi và trôi theo dòng nước. Nếu không bị người ta vớt, không bị quỷ thần ngăn trở, không bị nước xoáy làm cho dừng lại, và không bị hư nát, ta đảm bảo rằng khúc cây ấy sẽ ra đến biển. Người học đạo nếu không bị tình dục mê hoặc, không bị tà kiến làm rối loạn, tinh tấn tu tập đạo giải thoát, ta bảo đảm người ấy sẽ đắc Đạo.” Đối với những người xuất gia, về căn bản mà nói thì các lời dạy của Đức Phật đều nhắm vào việc giải thoát mọi khổ đau phiền não của con người trong đời này. Những lời dạy này có công năng giúp chúng ta hiểu phương cách khởi dậy các thiện tâm để giải thoát ác tâm, khiến cho tâm ý thanh tịnh để giải thoát loạn tâm vốn đối lập và chế ngự tâm thức con người. Chẳng hạn như thiền định thì giải thoát phiền trược, định tâm thì giải thoát tán tâm đã chế ngự tâm thức chúng sanh từ vô thủy, từ bi giải thoát sân hận, vô tham giải thoát lòng tham, vô ngã tưởng và vô thường tưởng thì giải thoát ngã tưởng và thường tưởng, trí tuệ thì giải thoát vô minh, vân vân. Tuy nhiên, sự tu tập tâm phải do chính mỗi các nhân thực hiện với chính nỗ lực của tự thân trong hiện tại. Còn đối

với những cư sĩ tại gia, Đức Phật cũng chỉ dạy rất rõ ràng trong Kinh Thi Ca La Việt: không tiêu phí tài sản, không lang thang trên đường phố phi thời, không bè bạn với người xấu, không nhàn cư, không làm những hành động do tham, sân, si, sợ hãi tác động, vân vân. Trong Ngũ Giới, Đức Phật cũng dạy một cách rõ ràng: “Không sát sanh, không trộm cắp, không tà dâm, không vọng ngữ, không uống những chất cay độc.” Ngoài ra, người cư sĩ cần phải gìn giữ tốt những mối liên hệ giữa gia đình và xã hội: liên hệ giữa cha mẹ và con cái, giữa vợ và chồng, giữa thầy và trò, giữa bà con thân thuộc, giữa hàng xóm láng giềng, giữa chủ và tớ, giữa mình và chư Tăng Ni. Các mối quan hệ này phải được đặt trên cơ sở nhân bản, thủy chung, biết ơn, thành thật, biết chấp nhận nhau, biết cảm thông và tương kính nhau. Làm được như vậy, cả người xuất gia lẫn người tại gia đều được giải thoát khỏi mọi khổ đau phiền não ngay trong kiếp này.

231. In This Very Life

All the Buddha's teachings recorded in the Pali Canon are aimed at liberating human beings' sufferings and afflictions in this life. They have a function of helping human beings see the way to make arise the skilful thought, to release the opposite evil thought controlling their mind. For example, the five meditative mental factors releasing the five hindrances; compassion releasing ill-will; detachment or greedlessness releasing greediness; wisdom releasing illusion; perception of selflessness, impermanence and suffering releasing perception of selfishness, permanence and pleasure, and so on. The Pure Land Sect believes that during this Dharma-Ending Age, it is difficult to attain enlightenment and emancipation in this very life if one practices other methods without following Pure Land at the same time. If emancipation is not achieved in this lifetime, one's crucial vows will become empty thoughts as one continues to be deluded on the path of Birth and Death. Devoted Buddhists should always be very cautious, not to praise one's school and downplay other schools. Devoted Buddhists should always remember that we all are Buddhists and we all practice the teachings of the Buddha, though with different means, we have the same teachings, the Buddha's Teachings; and the same goal, emancipation and becoming Buddha. To understand Buddhism properly we must begin at the end of the Buddha's career. The year 486 B.C. or thereabouts saw the conclusion of the Buddha's activity as a teacher in India. The death of the Buddha is called, as is well known, 'Nirvana,' or 'the state of the fire blown out.' When a fire is blown out, nothing remain to be seen. So the Buddha was considered to have entered into an invisible state which can in no way be depicted in word or in form. Just prior to his attaining Nirvana, in the Sala grove of Kusinagara, the Buddha spoke to His disciples to the following effect: "Do not wail saying 'Our Teacher has passed away, and we have no one to follow.' What I have taught, the Dharma (ideal) with the disciplinary (Vinaya) rules, will be your teacher after my departure. If you adhere to them and practice them uninterruptedly, is it not the same as if my Dharma-body (Dharmakaya) remained here forever?" In spite of these thoughtful instructions some of his disciples were expressing a dissenting idea even before his funeral. It was natural, therefore, for the mindful elders to think of calling a council of elders in order to preserve the orthodox teaching of the Buddha. They consulted King Ajatasatru who at once ordered the eighteen monasteries around his capital to be repaired for housing the members of the coming Council of Rajagriha. When the time arrived five

hundred selected elders met together. Ananda rehearsed the Dharmas (sutras) while Upali explained the origin of each of the Vinaya rules. There was no necessity of rehearsing the Vinaya rules themselves since they had been compiled during the Buddha's lifetime for weekly convocation for confessions. At the council a fine collection of the Dharma and the Vinaya was made, the number of Sutras was decided, and the history of the disciplinary rules was compiled. The result of the elders' activity was acknowledged as an authority by those who had a formalistic and realistic tendency. There were, however, some who differed from them in their opinion. Purana, for instance, was skilled in preaching. Purana was in a bamboo grove near Rajagriha during the council, and, being asked by some layman, is said to have answered: "The council may produce a fine collection. But I will keep to what I heard from my teacher myself. So we may presume that there were some who had idealistic and free-thinking tendencies.

In the Forty-Two Sections Sutra, the Buddha said: "Those who follow the Way are like floating pieces of woods in the water flowing above the current, not touching either shore and that are not picked up by people, not intercepted by ghosts or spirits, not caught in whirlpools, and that which do not rot. I guarantee that these pieces of wood will certainly reach the sea. I guarantee that students of the Way who are not deluded by emotional desire nor bothered by myriad of devious things but who are vigorous in their cultivation or development of the unconditioned will certainly attain the way." For left-home people, basically speaking, all teachings of the Buddha are aimed at releasing human beings' troubles in this very life. They have a function of helping an individual see the way to make arise the wholesome thoughts to release the opposite evil thoughts. For example, meditation helps releasing hindrances; fixed mind releasing scattered minds that have controlled human minds since the beginninglessness; compassion releasing ill-will; detachment or greedlessness releasing greediness; the perceptions of selflessness and impermanence releasing the concepts of "self" and "permanence"; wisdom or non-illusion releasing illusion, and so on. However, the cultivation must be done by the individual himself and by his effort itself in the present. As for laypeople, the Buddha expounded very clearly in the Sigalaka Sutta: not to waste his materials, not to wander on the street at unfitting times, not to keep bad company, and not to have habitual idleness, not to act what is caused by attachment, ill-will, folly or fear. In the Five Basic Precepts, the Buddha also explained very clearly: not taking life, not taking what is not given, not committing sexual misconduct, not lying, and not drinking intoxicants. Besides, laypeople should have good relationships of his family and society: between parents and children, between husband and wife, between teacher and student, among relatives and neighbors, between monks, nuns, and laypeople, between employer and employee. These relationships should be based on human love, loyalty, gratitude, sincerity, mutual acceptance, mutual understanding, and mutual respect. If left-home people and laypeople can practice these rules, they are freed from sufferings and afflictions in this very life.



232. Thiền Trong Đời Sống Hằng Ngày

Thiền không phải là cái mà chúng ta chỉ làm trong vài tháng hoặc vài năm để cho thuần thục rồi thôi vì trong khi tu tập chúng ta vẫn cần phải có một đời sống tự nhiên. Chính vì thế mà thiền là lối tu tập mà chúng ta sẽ phải thực hành mãi cho đến suốt cuộc đời còn lại của mình. Thiền là một phương thức sống, là đời sống, chứ không phải là ngồi trên gối thiền vài ba tiếng đồng hồ trong một ngày vì chính công phu tu tập này giúp cho chúng ta càng tiếp xúc nhiều hơn với thực chất của đời sống, khiến cho chúng ta có lòng bi mẫn đến tha nhân, và cuối cùng thay đổi cuộc sống hằng ngày của chính chúng ta. Cả cuộc sống của chúng ta là công phu thiền tập, là tu tập, là thực hành, hai mươi bốn giờ một ngày, và cứ thế cho đến hết cuộc đời còn lại của chúng ta. Đối với người tu tập tỉnh thức thì cuộc sống này chính là thiền, nhưng có người cho rằng cuộc sống là khổ đau. Như vậy hai loại kiến giải này khác nhau thế nào? Nếu bạn tạo nên cuộc sống của bạn là cuộc sống thiền, thì cuộc sống đó là cuộc sống thiền. Nếu ai đó tự tạo cho mình cuộc sống khổ đau, thì cuộc sống của người đó phải là khổ đau. Như vậy, tất cả đều tùy vào cách bạn giữ cho tâm mình ngay bây giờ, ngay trong lúc này. Tâm hiện tiền này nối tiếp và sẽ trở thành cuộc sống của chính bạn, như một điểm liên tục để nối kết thành một đường thẳng. Nếu chúng ta thích thiền, vì đó mà cuộc sống của chúng ta trở nên cuộc sống thiền. Nếu chúng ta nghĩ rằng thế giới này tuyệt diệu, tâm chúng ta sẽ tuyệt diệu và cả vũ trụ cũng trở nên tuyệt diệu! Trong thời Đức Phật còn tại thế, Ngài đã nói rất nhiều về những ứng dụng của Thiền trong cuộc sống hằng ngày. Một số người cho rằng muốn có được nội tâm thanh tịnh thì chúng ta phải ngoảnh mặt xoay lưng lại với cuộc sống loạn động này. Một số người khác cho rằng muốn đạt được một cái tâm thanh tịnh, chúng ta cần phải cố gắng thực hành thật nhiều thiện nghiệp, vân vân và vân vân. Tuy nhiên, nếu chỉ ngoảnh mặt với cuộc sống hay thực hành nhiều thiện nghiệp không thôi là chúng ta chưa làm đúng lời Phật dạy. Người Phật tử chơn thuần phải luôn biết tự tịnh kỳ ý vì Đức Phật đã từng nhắc nhở chúng ta về thiền định là đỉnh cao trong tu tập Phật giáo. Nhờ thiền mà thân tâm chúng ta được thanh tịnh, nhờ thiền mà giới đức của chúng ta cũng được thanh tịnh. Mà tâm ý và giới đức là hai yếu tố quan trọng nhất trong thiền định. Giới đức bao gồm cả lòng từ bi, đức khiêm cung, nhẫn nhục, chịu đựng, can đảm, và lòng biết ơn với chúng sanh mọi loài. Như vậy, muốn ứng dụng được thiền định vào cuộc sống hằng ngày, hành giả tu thiền phải là người có giới hạnh tinh nghiêm. Nên nhớ rằng thước đo của thiền định là cách cư xử của hành giả với những người chung quanh. Vì vậy, hành giả tu thiền lúc nào cũng nên nhớ rằng nếu chúng ta tạo ra khó khăn thì thiền khó khăn. Nếu chúng ta tạo ra dễ dàng thì thiền cũng dễ dàng. Nhưng nếu chúng ta không suy nghĩ hay khởi tưởng, chân lý chỉ là như thị. Vì vậy, hành giả tu thiền lúc nào cũng sống hòa ái và khoan dung với mọi người, chứ không phải lui vào rừng sâu núi thẳm xa lánh mọi người. Hành giả tu thiền vẫn sống và sinh hoạt bình thường như mọi người, chỉ có điều là tâm của người ấy trong sáng giống như trăng tròn trên bầu trời. Tỉnh thoảng mây đến che nó, nhưng trăng luôn ở trên mây. Mây bay qua, trăng lại chiếu sáng. Vì thế đừng lo về tâm trong sáng, nó luôn hiện hữu. Khi vọng tưởng đến chỉ là lớp che phủ của tâm trong sáng. Vọng tưởng đến và đi. Chúng ta không phải vướng mắc về sự đến hoặc đi. Nên nhớ tâm trong sáng của hành giả tu thiền trong đời sống hằng ngày là tâm trước khi suy nghĩ, giống như trên biển. Khi gió đến, sóng nổi lên. Khi gió dịu đi thì sóng yếu dần. Khi gió ngừng hẳn thì mặt nước trở thành tấm gương phẳng, trong đó phản ảnh mọi thứ, từ núi, cây, mây trời... Tâm của chúng ta lại cũng như vậy. Sau khi suy

nghĩ, chúng ta sẽ có nhiều tham muốn và ý tưởng, thì có nhiều sóng. Nhưng sau khi chúng ta tọa thiền được một lúc, những ham muốn và ý tưởng tan biến. Sóng trở nên nhỏ dần. Rồi sau đó tâm chúng ta như một tấm kiếng, mọi thứ chúng ta thấy, nghe, ngửi, nếm, chạm và nghĩ tưởng đều là chân lý.

Phật tử, như là những người tại gia, hãy cố gắng đừng làm cho việc tu thiền của mình thêm phức tạp. Hãy cố làm cho việc thực hành càng đơn giản chừng nào càng tốt chừng nấy. Hãy nhớ rằng chỉ cần rút tâm ra khỏi những phiền toái của cuộc sống là điều tiên quyết nhằm giữ cho tâm được thanh sạch. Có người chủ trương phải tọa thiền và chỉ có tọa thiền mới làm cho tâm bình lặng được. Tuy nhiên, nếu chúng ta chờ ngồi mới tu tập thiền được trong một hai giờ, rồi chuyện gì xảy ra trong những giờ phút còn lại trong ngày? Vì vậy, khi chúng chỉ tập trung vào việc tọa thiền, thiệt tình chúng ta hủy hoại đi khái chân thật của thiền. Nếu chúng ta biết tu tập thiền, chúng ta sẽ tu tập trong bất cứ sinh hoạt nào trong đời sống hằng ngày. Để làm được điều này, chúng ta phải chúng ta phải tận lực thiền trong lúc hoàn thành những công việc hằng ngày của mình. Nói như vậy không có nghĩa là chúng ta không nên thực tập tọa thiền. Chẳng những chúng ta nên tu tập tọa thiền hằng ngày nếu chúng ta có thì giờ, mà bất cứ khi nào có dịp, chúng ta nên cố gắng ra khỏi thành phố, tìm một nơi xa vắng nào đó để thiền quán. Chúng ta nên cố gắng tập quan sát sự yên lặng, vì sự yên lặng sẽ mang lại nhiều lợi lạc cho chúng ta. Ngạn ngữ Việt Nam có câu: “Yên lặng là vàng”. Thật vậy, hành giả tu thiền chỉ nên nói khi cần phải nói. Hành giả nên luôn nhớ rằng ngay đến Đức Phật cũng không trả lời những câu hỏi về tự tồn, không tự tồn, thế giới vĩnh cửu, vân vân. Theo Đức Phật, người giữ im lặng là người khôn ngoan vì tránh được hao hơi tổn tướng cũng như những lời nói tiêu cực vô bổ. Đức Phật luôn khuyến cáo các người hỏi nếu là đệ tử của Ngài thì đừng nên phí mất thời gian về những vấn đề quá sâu xa ngoài tầm lãnh hội của một người thường, có thể sau thời gian dài tu tập theo nhà Phật thì tự nhiên sẽ thấu hiểu. Theo đức Phật, chính trong sự im lặng mà những năng lực lớn nhất được un đúc rèn luyện. Giữ yên lặng cực kỳ quan trọng cho người Phật tử, nhất là hành giả tu thiền. Giữ yên lặng trong bất cứ hoàn cảnh nào cũng có nghĩa là thiền trong hoàn cảnh đó. Đức Phật dạy: “Này chư Tỳ Kheo, khi các con tụ họp lại với nhau, có hai việc nên làm: hoặc thảo luận về giáo pháp, hoặc giữ sự yên lặng cao quý.” Hành giả tu thiền nên luôn lặng lẽ tiến bước giữa cảnh ồn ào náo nhiệt và nhớ rằng có trạng thái an lạc trong sự yên lặng vì yên lặng là một trong những hình thức an lạc nhất của kiếp sống. Chúng ta chỉ có thể đạt đến chánh định khi chúng ta có sự yên lặng, hoặc khi chúng ta làm cuộc hành trình đi vào nội tâm của chính mình. Khi chúng ta rút vào im lặng, chúng ta sẽ hoàn toàn đơn độc để nhìn thấy được thực chất của chính mình, chừng đó chúng ta có thể tìm được phương cách vượt qua những khuyết điểm và giới hạn của chính mình trong cuộc sống thường nhật.

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. Nên nhớ thiền quán không khó khăn trong việc thực hành. Thiền nhằm kiểm soát tâm, mà tâm thì luôn vọng động. Khi hành thiền, chính chúng ta sẽ tự thấy tâm mình. Việc hành thiền không phải dễ vì việc kiểm soát tâm và giữ tâm trên một đề mục duy nhất. Tuy nhiên, về mặt khác, thì thiền quán cũng rất dễ thực hành vì không cần phải sửa soạn nghi lễ công phu hay phải học hỏi nhiều mới thực hành được. Chúng ta chỉ cần ngồi xuống, theo dõi chính mình và chú tâm vào đề mục là được. 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.

Càng đi tới 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.

Thiền không phải là một sự tự nguyện trục xuất mình ra khỏi cuộc sống, thiền cũng không phải để thực hành cho lợi ích về sau. Thiền cần phải được áp dụng trong những công việc của đời sống hằng ngày, và kết quả của nó phải được nhận ngay tại đây và bây giờ, tức là ngay trong kiếp sống này. Thiền không phải là cái gì tách biệt khỏi đời sống bình thường. Nó là một bộ phận khắn khít với cuộc sống của chúng ta. Nếu chúng ta không chịu hành thiền thì cuộc sống của chúng ta đã thiếu đi ý nghĩa, mục đích, và sự phấn chấn của chính nó. Chúng ta phải cố gắng đầu tư ít nhất nửa giờ mỗi ngày trong việc tu tập thiền định. Khi tâm chúng ta lảng dụi và tĩnh lặng đó là lúc chúng ta tận dụng nó bằng cách tiến hành sự liên lạc thâm lặng với tâm để hiểu được bản chất thật sự của chúng ta. Người tại gia có thể tự hỏi: “Làm thế nào chúng tôi có thể tìm được thời gian để hành thiền trong cuộc sống lằng xằng lộn xộn này?” Hãy tự hỏi bạn rằng tại sao bạn vẫn tìm được thời gian để đắm chìm trong những gì bạn thích. Nếu bạn có ý chí, chắc chắn bạn có thể hy sinh một ít thời gian mỗi ngày để hành thiền. Có thể đó là lúc hừng sáng hay ngay trước khi đi ngủ, hoặc bất cứ lúc nào bạn cảm thấy sẵn sàng, dù chỉ là một thời gian ngắn bạn cũng vẫn có thể tập trung tư duy của mình lại và quán chiếu. Nếu bạn cố gắng thực hành một chút thiền quán trong tĩnh lặng như vậy từ ngày này sang ngày khác, bạn có thể làm những công việc hằng ngày của bạn tốt hơn

và có kết quả hơn. Bên cạnh đó, bạn cũng có thể có thêm sức mạnh để đối diện với những nỗi khổ đau và lo âu trong cuộc sống.

Tọa thiền đã là khó đối với chúng ta. Chúng ta cố gắng tìm đủ mọi cơ để không thực tập tọa thiền. Nhưng ứng dụng thiền quán vào cuộc sống hằng ngày còn khó khăn hơn nhiều. Mỗi ngày chúng ta làm việc ở nhà, ở trường, ở sở, hay ở công việc của chúng ta. Nếu chúng ta kiểm soát được tâm mình, nếu chúng ta hiểu được ý nghĩa của việc mình đang làm, nếu chúng ta có thể “là” điều mà chúng ta đang làm, đó là thiền quán. Hằng ngày chúng ta phải đối phó với nhiều vấn đề, có thứ dễ, có thứ khó. Những vấn đề khó khăn có thể gây ra nhiều phiền toái. Nhưng nếu chúng ta chịu ứng dụng phương pháp thiền quán, giữ tâm yên lặng khi phải đối phó với những vấn đề, chúng ta có thể thấy nó giúp ích rất nhiều cho chúng ta. Dĩ nhiên, rất khó ứng dụng thiền quán khi làm việc hơn là khi nghỉ ngơi, nhưng chúng ta không có sự lựa chọn nào khác nếu chúng ta muốn thay đổi lối sống vô hồn của chính mình. Khi chúng ta nhận thức được chân lý này, thì đâu đâu cũng là Niết Bàn đối với chúng ta.

Khi chúng ta có khả năng ứng dụng thiền vào cuộc sống hằng ngày thì đâu đâu cũng là Niết Bàn đối với chúng ta. Dĩ nhiên, rất khó ứng dụng thiền quán khi làm việc hơn là không làm gì cả, nhưng chúng ta không có sự lựa chọn nào khác nếu chúng ta muốn thay đổi lối sống vô hồn của chính mình. Trước khi tu tập thiền định, chúng ta không có khả năng sống tốt đẹp với mọi người và muốn lui vào rừng sâu núi thẳm để chỉ ẩn tu một mình. Tuy nhiên, sau khi tu tập thiền định, chúng ta cảm thấy nhờ sinh hoạt với cộng đồng nên chúng ta mới có điều kiện và cơ hội tu sửa giới hạnh của chính mình. Bên cạnh những lúc tu tập thiền định chúng ta phải cố gắng sống tốt đẹp và hòa ái với mọi người trong cuộc sống hằng ngày. Nhờ có tu tập thiền định mà khi chứng kiến sự thành công của người khác, chúng ta mới khởi tâm tùy hỷ; khi thấy người cố tình làm khổ mình, mình mới khởi tâm thương xót và cảm thông. Nhờ có thiền định mà khi thành công mình luôn giữ tâm khiêm cung. Người tu tập tỉnh thức hãy luôn theo dõi tâm mình. Hãy quan sát và theo dõi cảm giác và tư tưởng đến rồi đi như thế nào. Đừng để bị dính mắc vào bất cứ thứ gì, chỉ cần chú tâm tỉnh thức trước những gì đang xảy ra. Đó chính là thiền trong đời sống; đó chính là con đường tiến tới chân lý. Hãy tự nhiên, mọi việc làm, mọi động tác của chúng ta ở đây đều là cơ hội cho chúng ta thực tập thiền quán. Tất cả đều là giáo pháp. Bất kỳ làm việc gì chúng ta cũng phải giữ chánh niệm. Khi đi, khi đứng, khi nằm, khi ngồi, khi quét dọn, khi đọc sách, vân vân, chúng ta đều phải chú tâm tỉnh thức và giữ cho được chánh niệm. Đừng nghĩ rằng chỉ có những lúc chúng ta ngồi kiết già mới là những giờ phút hành thiền. Và như vậy, chúng ta không thể nào nói rằng chúng ta không có thì giờ để hành thiền, vì tu tập thiền định là tu tập tỉnh thức và hoàn toàn tự nhiên; và sự tu tập này có thể thực hiện bất cứ ở đâu và trong bất cứ công việc gì mà mình đang làm. Ngay cả khi chúng ta ngồi thiền, cũng không cần ngồi thật lâu hay thật nhiều giờ. Nhiều người nghĩ rằng càng tọa thiền lâu chừng nào càng tốt chừng nấy. Điều này không đúng. Có khi ngồi lâu mệt mỏi, trí óc chúng ta trở nên cùn mẫn và không sáng suốt như mình tưởng. Người tu tập tỉnh thức nên luôn nhớ rằng trí tuệ đến với chúng ta qua mọi oai nghi, đi, đứng, nằm, ngồi. Ngay từ sáng sớm, lúc mới vừa thức dậy, chúng ta phải hành thiền ngay và phải tiếp tục hành thiền cho tới khi chúng ta đi ngủ. Suốt ngày, chúng ta có thể hành thiền qua mọi tư thế: đi, đứng, nằm, ngồi. Người tu tập tỉnh thức phải luôn giữ chánh niệm trong mọi tư thế, trong mọi tác động của chính mình; còn việc duy trì lâu trong một tư thế không phải là điều quan trọng.

Nếu chúng ta buông bỏ mọi ý tưởng về chứng đắc, chúng ta sẽ thấy mục đích thật sự của sự tu hành của chính mình. Một vài người trong chúng ta muốn đạt được giác ngộ để trở thành thiền sư hay thiền bà càng sớm càng tốt. Nhưng cho đến chừng nào chúng ta còn mang ý tưởng này, chúng ta sẽ chẳng đạt được thứ gì cả. Người tu thiền chân chánh chỉ cần đoạn trừ mọi vọng tưởng và khái niệm. Một kết quả thực tiễn của thiền định là sự an lạc và hạnh phúc. Trong Phật giáo, niềm an lạc và hạnh phúc của chính mình cũng có nghĩa là hạnh phúc mà chúng ta làm được cho người khác. Chính vì vậy mà hành giả tu thiền phải luôn luôn là người đem lại hạnh phúc, an lạc và tỉnh thức cho người khác. Nói cách khác, bên cạnh các nỗ lực tu tập thiền định, hành giả phải cố gắng thực hành thật nhiều thiện nghiệp vì những thiện nghiệp ấy sẽ hỗ trợ đắc lực cho kết quả của thiền định.

Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, có một quá trình riêng biệt nơi Thiền tông. Khi định tâm vào tư duy tịnh mặc, một ‘công án’ được đặt ra cho hành giả để trải nghiệm khả năng tiến bộ đến tở ngộ. Khi nhận một công án, hành giả bắt đầu tĩnh tọa nơi thiền đường. Ngồi thoải mái, chân kiết già, thân ngay ngắn và thẳng lưng, tay kiết thiền ấn, mắt mở nửa chừng. Đây gọi là tọa thiền, có thể kéo dài trong nhiều ngày đêm. Những sinh hoạt hằng ngày như ở, ăn, ngủ, tắm, vân vân đều được giữ có chừng mực. Im lặng được tuyệt đối tuân giữ; tức là khi tọa thiền, thọ thực hay tẩy trần, không ai được nói lời nào cũng như không gây ra tiếng động nào. Thỉnh thoảng có xảy ra cuộc đối thoại gọi là ‘vấn đáp’ giữa hành giả và thiền sư được mệnh danh là tu học thiền hay ‘vân thủy,’ hành giả nêu những thắc mắc và vị thiền sư trả lời hoặc bằng ẩn dụ hay quát mắng. Khi hành giả đã sẵn sàng để giải quyết vấn đề, ông ta đến viếng sư phụ nơi phương trượng, trình bày những gì đã thấu hiểu và xin được giải quyết công án. Nếu thiền sư đắc ý, ngài sẽ nhận cho là đắc đạo; nếu không, hành giả lại tiếp tục thiền quán thêm nữa.

Một trong những cách ứng dụng thiền vào cuộc sống thực tiễn nhất là trong cuộc sống hằng ngày là cái tâm an tịnh và tập trung. Trong cuộc sống hàng ngày, chúng ta nên cố gắng có được cái tâm an tịnh và tập trung, vì cái tâm an tịnh và tập trung là một điều rất tốt cho bất cứ người tu Phật nào. Phật tử thuần thành nên dùng tâm bình an, tĩnh lặng và tập trung này để xem xét thân tâm. Ngay cả những lúc tâm bất an chúng ta cũng phải để tâm theo dõi; sau đó chúng ta sẽ thấy tâm an tịnh, vì chúng ta sẽ thấy được sự vô thường. Ngay cả sự bình an, tĩnh lặng cũng phải được xem là vô thường. Nếu chúng ta bị dính mắc vào trạng thái an tịnh, chúng ta sẽ đau khổ khi không đạt được trạng thái bình an tĩnh lặng. Hãy vứt bỏ tất cả, ngay cả sự bình an tĩnh lặng. Nhờ có tâm an tịnh chúng ta có thể tự quán sát lấy mình để từ đó có khả năng hiểu mình là ai. Hiểu thân và tâm mình bằng sự quan sát theo dõi. Trong lúc ngồi thiền, trong khi ăn uống, ngủ nghỉ, chúng ta đều biết phải làm như thế nào để giới hạn và điều hòa. Hãy xử dụng trí tuệ của chúng ta. Hành thiền không nhằm mục đích đạt được, hay để hoàn thành một cái gì cả. Chỉ cần chú tâm tỉnh thức. Toàn thể việc hành thiền của chúng ta là nhìn thẳng vào tâm mình. Khi nhìn thẳng vào tâm mình chúng ta sẽ thấy được sự khổ, nguyên nhân của khổ, và chấm dứt sự khổ.

Thời gian cho những sinh hoạt hằng ngày cũng như việc làm là những lúc tốt nhất để tu tập và áp dụng thiền trong cuộc sống. Chẳng cần biết những sinh hoạt hằng ngày và việc làm về cái gì, những sinh hoạt này phải được hoàn tất với sự nỗ lực tỉnh thức và sự chăm chú hoàn toàn của chúng ta trong từng giây từng phút. Hành giả chân thuần nên luôn nhớ rằng tất cả những gì chúng ta đang có là những giây phút hiện tại. Nếu chúng ta không sống trọn vẹn với những giây phút hiện tại này, chúng ta chẳng có gì hết trên cõi đời này! Trong kinh Kim

Cang, Đức Phật dạy: “Tâm quá khứ bất khả đắc, tâm hiện tại bất khả đắc, tâm vị lai bất khả đắc.” Như vậy, chúng ta không thể nào nắm bắt được cả ba thời quá khứ, hiện tại và vị lai, tất cả rồi sẽ qua đi; tuy nhiên, chúng ta có thể lợi dụng những giây phút hiện tại để tu tập những gì có lợi cho chúng ta. Lý do Đức Phật nhắc nhở chúng ta như vậy là vì Ngài muốn cho chúng ta biết rằng chúng ta không thể nào nói một cách chính xác là chúng ta đang ở tại bất cứ thời nào. Tuy nhiên, chúng ta có thể nói chúng ta đang sống với từng giây từng phút của lúc này. Vì vậy chúng ta phải sống trọn vẹn với những giây phút hiện tại mà chúng ta đang có!

Tuy nhiên, đừng tự quá khắc khe và cứng rắn với chính mình trong thực hành. Đừng để bị lệ thuộc vào những hình thức bên ngoài. Hãy để mọi chuyện diễn biến một cách tự nhiên. Tuy nhiên, hãy cố gắng theo dõi tác ý và luôn luôn xem xét tâm mình. Một trong những phương cách áp dụng thiền vào cuộc sống hằng ngày hữu hiệu nhất là đừng bao giờ phán đoán người khác. Muôn người muôn vẻ khác nhau, không việc gì chúng ta phải mang gánh nặng không cần thiết đó vào thân. Nhờ xem xét tâm mình, chúng ta có thể thấy rõ tham lam và sân hận vừa có thật mà cũng vừa là ảo tưởng. Những phiền não mà chúng ta thường gọi là tham ái, tham dục, tham lam, hay sân hận, si mê, vân vân chỉ là những cái tên bề ngoài. Giống như trường hợp chúng ta gọi cái nhà này đẹp, cái kia xấu, to, nhỏ, vân vân đó không phải là sự thật. Những cái tên được gọi một cách quy ước như vậy khởi phát từ sự tham ái của chúng ta. Nếu chúng ta muốn một cái nhà lớn hơn chúng ta xem cái nhà mà chúng ta đang có là nhỏ. Lòng tham ái khiến chúng ta có sự phân biệt. Thật ra, chân lý không có tên gọi. Nó thế nào thì để nó thế ấy. Hãy nhìn sự vật theo đúng thực tướng của chúng, đừng định danh theo quan niệm thiên lệch của mình. Bạn là người đàn ông hay đàn bà chỉ là sự biểu hiện bên ngoài của sự vật. Thật ra, bạn chỉ là một sự kết hợp của nhiều yếu tố, là một tổng hợp của các uẩn biến đổi không ngừng. Khi bạn có một tâm hồn tự do, cởi mở, bạn không còn sự phân biệt nữa. Chẳng có lớn hay nhỏ, chẳng có tôi và anh. Chẳng có gì cả. Vô ngã hay không có một linh hồn vĩnh cửu. Thực ra cuối cùng thì chẳng có ngã hay vô ngã gì cả. Đó chỉ là những danh từ quy ước.

Thật vậy, khi chúng ta có định tâm vào tư duy tịnh mặc, thì hầu như tất cả những sinh hoạt hằng ngày của chúng ta đều được giữ có chừng mực. Lúc đó chúng ta sẽ thấy rõ rằng tất cả tham dục trần thế là vô hạn, nhưng chúng ta lại không có khả năng nhận ra chúng và tham dục không được thỏa mãn thường gây ra khổ đau phiền não cho mình và cho người. Khi chúng ta chỉ phần nào thỏa mãn tham dục, chúng ta luôn có khuynh hướng tiếp tục theo đuổi chúng cho đến khi được thỏa mãn, chính vì vậy mà chúng ta càng gây nên khổ đau cho mình và cho người. Ngay cả khi đã thỏa mãn tham dục, chúng ta cũng khổ đau. Chúng ta chỉ nghiệm được chân hạnh phúc và an nhin tự tại khi chúng ta có ít tham dục. Đây cũng là một trong những bước lớn đến bến bờ giải thoát của chúng ta. Đức Phật dạy: “Tham dục chính là nguồn gốc của khổ đau. Mọi vật rồi sẽ thay đổi, vì thế không nên luyến ái hay vướng víu vào một thứ gì. Nên nhiếp tâm thanh tịnh tìm chân lý và đạt đến hạnh phúc vĩnh hằng.” Biết tri túc thiếu dục là biết sẽ giúp chúng ta diệt trừ tham dục. Điều này có nghĩa là biết thỏa mãn với những điều kiện vật chất khả dĩ giúp cho chúng ta có đầy đủ sức khỏe để tu tập. Đây là phương cách hữu hiệu nhất để cắt đứt lưới tham dục, an ổn thân tâm và có nhiều thì giờ giúp đỡ tha nhân.

232. Zen In Daily Life

Zen is not something that we do for several months or several years with the idea of mastering it because during cultivation, we still need a natural life. Therefore, Zen is something we must do for a lifetime. Zen is a lifelong study, is our life itself. It is not just sitting on a Zen cushion for some hours a day because efforts of Zen practice will help us have more and more contact with the reality and cause us to have more compassion for others, and eventually change our daily life. Our whole life becomes efforts for Zen practice, twenty-four hours a day, and on and on for the rest of our life. For practitioners of mindfulness, life itself is Zen, but some people say that life is suffering. How are these different? If you make “my life is Zen”, then your life becomes Zen. If someone else makes “my life is suffering”, then that person’s life becomes suffering. So it all depends on how we are keeping our mind just now, at this very moment! This just-now mind continues and becomes our life, as one point continues and becomes a straight line. If we like Zen, so our life has become Zen. Now we think that the world is wonderful. Our mind is wonderful, so the whole world is wonderful. During the time of the Buddha, the Buddha taught His disciples a lot about applications of meditation in daily life. Some people think that they need to turn their backs on this violent life to search for a still mind. Some others say that in order to achieve a still mind, people should always try to do many good deeds, and so on, and so on. However, if we solely turn our backs on life or try to do many good deeds only, we have not yet obeyed the Buddha’s teachings. Devout Buddhists should always purify the body and mind for the Buddha always reminded his disciples that meditation was a peak of practice in Buddhism. Through meditation, our body and mind are purified; also through meditation, our virtues are purified. Mind and morality are two of the most important factors in meditation. Virtues include compassion, modest, patient, tolerance, courage, and gratitude, and so on. Thus, to be able to apply Zen in daily life, zen practitioners need be good virtue ones. Remember, the measurement of meditation is valued from the practitioner’s behavior toward people around. Zen practitioners should always remember that if we make difficult, it is difficult. If we make easy, it is easy. But if we don’t think, the truth is just as it is. Thus, meditators always live peacefully and tolerantly with people, not retreating in deep jungle to be away from people. A Zen practitioner still lives and has normal activities like any others; however, that person’s clear mind is like the full moon in the sky. Sometimes clouds come and cover it, but the moon is always behind them. Clouds go away, then the moon shines brightly. So don’t worry about clear mind, it is always there. When thinking comes, behind it is clear mind. When thinking goes, there is only clear mind. Thinking comes and goes, comes and goes. We must not be attached to the coming or the going. Remember the clear mind of a Zen practitioner in daily life is the mind before thinking, it is like on the sea. When the wind comes, there are many waves. When the wind dies down, the waves become smaller. When the wind stops, the water becomes a mirror, in which everything is reflected, mountains, trees, clouds... Our mind is the same. After thinking, we have many desires and many opinions, there are many big waves. But after we sit in meditation for some time, our opinions and desires disappear. The waves become smaller and smaller. Then our mind is like a clear mirror, and everything we see or hear or smell or taste or touch or think is the truth.

Buddhists, especially laypeople, try not make our meditation more complicated. Let's make the practice the simpler the better. Let us bear in mind that just simply a withdrawing of the mind from the busy life is a requisite to mental hygiene. Some people believe that only sitting meditation can pacify the mind. However, if we wait until we sit down and compose ourselves to practice meditation for a couple of hours, then what happens to the other hours of our day? So when we only focus on sitting meditation, we really destroy the real concept of Zen. If we know how to practice meditation, we will certainly make good use of our whole day. In order for us to do this, we should devote our day to Zen while accomplishing our daily tasks. To mention this does not mean that we should not practice sitting meditation. Not only we should practice sitting meditation on a daily basis if we have time, but whenever we get an opportunity, try to be away from town and find a certain remote area to engage ourselves in quiet contemplation, concentration, or meditation. Let's try to learn to observe the silence, for silence will do so much good to us. A Vietnamese proverb says: "Silence is golden." Indeed, Zen practitioners only speak when we must speak. Zen practitioners should always remember that even Buddha Sakyamuni also refrained from giving a definitive answer to many metaphysical questions of his time (questions of self-exists, not self-exists, if the world is eternal, or unending or no, etc). According to the Buddha, a silent person is very often a wise person because he or she avoids wasting energy or negative verbiage. The Buddha always advised the questioner to become his disciple without wasting his time on problems which were too profound to be understood by an ordinary man, probably a long cultivation as a disciple of the Buddha he might come to understand. According to the Buddha, the greatest creative energy works in silence. Observing silence is extremely important for Buddhists, especially for Zen practitioners. Observing silence in any situation also means meditation in that situation. The Buddha taught: "When, disciples, you have gathered together there are two things to be done: either talk about the Dharma or observe the noble silence." Zen practitioners should always go placidly amid the noise and haste and remember that there is peace in silence, for silence is one of the most peaceful forms of existence. We can only concentrate when have silence, or when we make an inward journey. When we withdraw into silence, we are absolutely alone to see ourselves as we really are and then we can learn to overcome the weaknesses and limitations in ordinary experience.

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. Remember that meditation is not difficult to practice. Meditation involves control of mind and mind is most unruly. We come to know this personally when we practice meditation. So it is not easy to practice meditation and contemplation because it is not easy to control the mind, to keep the mind on one and the same object. However, in another way, meditation is easy to practice. There are no elaborate rituals to follow or much to learn before being able to practice. We just sit, watch ourselves and focus our mind on the object. Just that. 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.

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.

Meditation is not a voluntary exile from life, or something practiced for the hereafter. Meditation should be applied to the daily affairs of life, and its results are obtained here and now. It is not something separated from the daily life. It is part of our lives. If we ignore it, life lacks meaning, purpose and inspiration. We should try to put in at least half an hour every day in practicing meditation. When our mind is calm and quiet, it is time to take advantage of it by engaging in silent communication with our own mind in order to understand our true nature. Laypeople may ask: "In this extremely busy life with so many duties to perform, how can laypeople find time to meditate?" Let ask yourself, no matter how busy your life is, you are still able to find time to indulge in things that delight you. If you have the will, surely you can devote a short period of time everyday to meditation, whether it be at dawn, just before sleep, or whenever you feel you have the time, even a very short period of time to collect your thoughts and concentrate. If you try to practice a little quiet contemplation day by day, you will be able to perform your duties better and in an efficient way. Besides, you will have more courage to face tribulations and worries with a brave heart.

Sitting meditation is already difficult for all of us. We try to make many excuses to ourselves for not practicing sitting meditation. However, it is even more difficult to apply meditation to our daily lives. Everyday we are working at home, at school, at the office, or at our job. If we keep our minds under control, if we can realize the meaning of what we are doing, if we can "be" what we "do", that is meditation. Everyday we face many problems,

some are easy, some are difficult. The difficult problems can cause us a lot of trouble. But if we apply the method of meditation, keep the mind calm and quiet in facing the problems, we will find that it really helps us. Of course, it is more difficult to apply meditation in action than at rest, but we have no other choice if we really want to change our lifeless style. When we can realize this truth, then everywhere is a Nirvana for us.

When we can apply zen in our daily activities, then everywhere is a Nirvana for us. Of course, it is more difficult to apply meditation in action than doing nothing, but we have no other choice if we really want to change our lifeless style. Before practicing zen, we do not have the ability to live together with everyone and just want to retreat into a solitude life. However, after practicing zen we feel that while living in the community we have chances and conditions to improve our morality. Beside practicing meditation, we use the rest of our time to live nicely and kindly to people. Through practicing meditation, we are able to feel happy with other's success and sympathy with other's miseries. Through practicing meditation, we are able to keep ourselves modest when achieving success. Practitioners of mindfulness must watch our own minds. Examine to see how feelings and thoughts come and go. Do not be attached to anything, just be mindful of whatever there is to see. This is really Zen in life; this is the way to the truth of the Buddha. Be natural. Everything we do is a chance for us to practice meditation. It is all Dharma. When we walk, stand, lie down, sit, clean the house, or read books, etc., we must try to be mindful. Do not think that we are practicing only when sitting still, cross-legged. And therefore, we cannot say that we do not have enough time to meditate, for to practice meditation means to practice mindfulness and naturalness; and this practice can be done anywhere and in whatever we do. Even when we practice sitting meditation, try not to sit for very long periods of time. Some people think that the longer we sit the better. Sometimes, after a long period of sitting, we become tiresome and our brain becomes dull, and not as clear as we think. Our practice should begin as soon as we awaken in the morning and should continue until we go back to sleep at night. We should meditate all day long in all postures from walking, standing, lying and sitting. Practitioners of mindfulness should be mindful at all time; and should not be so concerned with long periods of sitting meditation.

If we throw away all thoughts of attainment, we will then come to see the real purpose of our quest. Some of us want to reach enlightenment and become Zen masters or Zen mistresses as quickly as possible. But as long as we have a thought like this, we will never attain anything. Devout Zen practitioners just need to cut off all thoughts and conceptions. Another practical result of practicing meditation is 'peace and happiness'. In Buddhism, our own 'peace and happiness' also means 'peace and happiness' that we did for others. Therefore, a zen practitioner must be the one who always gives the happiness, peace and mindfulness to others all his or her life. In other words, beside the effort for meditation, practitioners should always try to do many good deeds because these good deeds will support meditation result very well.

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.

One of the most practical methods of application Zen in life is possession a peaceful and concentrated mind. In daily life, we should try to possess a peaceful and concentrated mind, for it is always good for any cultivator. Devoted Buddhists should always make the mind peaceful, concentrated, and use this concentration to examine the mind and body. When the mind is not peaceful, we should also watch. Then we will know true peace, because we will see impermanence. Even peace must be seen as impermanent. If we are attached to peaceful states of mind, we will suffer when we do not have them. Give up everything, even peace. Through peaceful states of mind, we are able to examine ourselves so that we are able to know who we are. Know our body and mind by simply watching. In sitting, in sleeping, in eating, know our limits. Use wisdom. The practice is not to try to achieve anything. Just be mindful of what is. Our whole meditation is to look directly at the mind. We will be able to see suffering, its cause, and its end.

The time for daily activities or work is the best time for Zen practice and application of Zen in life. No matter what the activities and work are, they should be done with our mindful efforts and total attention in every second of that very moment. Devout Zen practitioners should always remember that all we have is this very moment. If we do not completely live with this very moment, we have nothing in this life. In the Diamond Sutra, the Buddha taught: "the past is ungraspable, the present is ungraspable, the future is ungraspable." So, we are not able to grasp either the past, the present or the future; however, we can take advantage of this very moment to practice whatever good for us. The reason the Buddha reminded us that way because He just wanted to let us know that there is no way we can say that we were in the past, are in the present or will be in the future. However, we can say that all we have is this very moment. Therefore, we should live with all we have at this very moment!

However, do not practice too strictly. Do not rely on the outward forms. Let everything progress naturally. However, always try to watch our intention and examine our mind. One of the most effective ways of application zen in life is not judging other people. Millions of people with millions of different minds, there is no need for us to carry the unnecessary burden of wishing to change them all. Through examining our mind, we are able to see clearly that defilements we call lust or greed, anger and delusion, are just outward names and appearances, just as we call a house beautiful, ugly, big, small, etc. These are only appearances of things. If we want a big house, we call this one small. We create such concepts because of our craving. Craving causes us to discriminate, while the truth is merely what is. Look at it this way. Are you a person? Yes. This is the appearance of things. But you are really only a combination of elements or a group of changing aggregates. If the mind is

free it does not discriminate. No big and small, no you and me, nothing. We say 'anatta' or 'not self', but really, in the end, there is neither 'atta' nor 'anatta'.

In fact, if we possess a concentrating mind in silent meditation, all of our daily activities should be regulated properly. At that time, we will see clearly that all desires are boundless, but our ability to realize them is not, and unfulfilled desires always create suffering. When desires are only partially fulfilled, we have a tendency to continue to pursue until a complete fulfillment is achieved. Thus, we create even more suffering for us and for others. We can only realize the true happiness and a peaceful state of mind when our desires are few. This is one of the great steps towards the shore of liberation. The Buddha taught: "Craving and desire are the cause of all unhappiness or suffering. Everything sooner or later must change, so do not become attached to anything. Instead devote yourself to clearing your mind and finding the truth, lasting happiness." Knowing how to feel satisfied with few possessions help us destroy greed and desire. This means being content with material conditions that allow us to be healthy and strong enough to cultivate. This is an effective way to cut through the net of passions and desires, attain a peaceful state of mind and have more time to help others.





REFERENCES

1. Bồ Đề Đạt Ma Quán Tâm Pháp, Việt dịch Minh Thiện, 1972.
2. Buddhist Meditation, Edward Conze, 1956.
3. The Buddha's Ancient Path, Piyadassi Thera, 1964.
4. Calm and Insight, Bhikkhu Khantipalo, 1981.
5. Calming The Mind, Gen Lamrimpa, 1992.
6. Calming The Mind and Discerning The Real, Tsong-Kha-Pa, English Translator Alex Wayman, 1978.
7. The Connected Discourses of the Buddha, translated from Pali by Bhikkhu Bodhi, 2000.
8. The Diamond Sutra and The Sutra Of Hui-Neng, A.F. Price and Wong Mou-Lam, 1947.
9. Duy Ma Cật Sở Thuyết Kinh, Hòa Thượng Thích Huệ Hưng, 1951.
10. Đạo Phật Trong Đời Sống, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 1994.
11. Đạo Phật An Lạc và Tỉnh Thức, Thiện Phúc, USA, 1996.
12. The Elements of Zen, David Scott and Tony Doubleday, 1992.
13. Essays In Zen Buddhism, Daisetz Teitaro Suzuki, 1949.
14. The Experience of Insight, Joseph Goldstein, 1976.
15. The Flower Ornament Scripture, Shambhala: 1987.
16. The Holy Teaching Of Vimalakirti, Robert A.F. Thurman: 1976.
17. How To Get From Where You Are To Where You Want To Be, Cheri Huber, 2000.
18. In This Very Life, Sayadaw U. Pandita, 1921.
19. An Index to the Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1934.
20. Insight Meditation, Joseph Goldstein, 1993.
21. An Introduction To Zen Buddhism, D.T. Suzuki, 1934.
22. It's Easier Than You Think, Sylvia Boorstein, 1995.
23. Journey Without Goal, Chogyam Trungpa, 1981.
24. Kim Cang Giảng Giải, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
25. The Long Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Maurice Walshe, 1987.
26. The Method of Zen, Eugen Herrigel, 1960.
27. The Middle Length Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Bhikkhu Nanamoli, edited and revised by Bhikkhu Bodhi, 1995.
28. Niệm Phật Thập Yếu, Hòa Thượng Thích Thiện Tâm, 1950.
29. Pháp Bảo Đàn Kinh, Cư Sĩ Tô Quế, 1946.
30. Pháp Bảo Đàn Kinh, Mai Hạnh Đức, 1956.
31. Pháp Bảo Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Mãn Giác, 1985.
32. Pháp Bửu Đàn Kinh, Hòa Thượng Minh Trực, 1944.
33. Pháp Bảo Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
34. Pháp Bửu Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Từ Quang, 1942.
35. Pháp Môn Tọa Thiền, Hòa Thượng Thích Giác Nhiên, 1960.
36. Phật Pháp Căn Bản (Việt-Anh)—Basic Buddhist Doctrines, 08 volumes, Thiện Phúc, USA, 2009.
37. Phép Lạ Của Sự Tỉnh Thức, Zen Master Thích Nhất Hạnh, 1975.
38. The Practice of Tranquility and Insight, Khenchen Thrangu, New York, 1993.

39. Sixth Patriarch's Sutra, Tripitaka Master Hua, 1971.
40. Studies in Ch'an and Hua-Yen, Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, Honolulu, 1983.
41. Studies in The Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1930.
42. Suramgama Sutra, Minh Tâm Lê Đình Thám: 1961.
43. Thiên Trúc Tiểu Du Ký, Thiện Phúc, USA, 2006.
44. Thiên Luận, 3 vols, D.T. Suzuki, dịch giả Trúc Thiên, 1926.
45. Thiền Sư, Thiện Phúc, USA, 2007.
46. Thiền Sư Trung Hoa, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1995.
47. Thiền Sư Việt Nam, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1972.
48. Thiền Tông Việt Nam Cuối Thế Kỷ 20, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1991.
49. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Hòa Thượng Bích Liên, Hòa Thượng Như Phước, Hòa Thượng Từ Quang, 1957.
50. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Tâm Minh Lê Đình Thám, 1961.
51. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Trí Độ và Tuệ Quang, 1964.
52. The Three Pillars of Zen, Roshi Philip Kapleau, 1912.
53. Trung A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
54. Trung Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
55. Trường A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
56. Trường Bộ Kinh, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.
57. Trường Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
58. Tương Ưng Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
59. Từ Điển Phật Học Anh-Việt—English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
60. Từ Điển Phật Học Việt-Anh—Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.
61. Kinh Viên Giác, Hòa Thượng Thích Thiện Hoa, Saigon 1958.
62. The Vimalakirti Nirveda Sutra, Charles Luk, 1972.
63. Walking with the Buddha, India Dept. of Tourism, New Delhi, 2004.
64. Wherever You Go, There You Are, Jon Kabat Zinn, 1994.
65. Zen Art For Meditation, Stewart W. Holmes & Chimyo Horioka, 1973.
66. Zen Buddhism and Psychoanalysis, D.T. Suzuki and Richard De Martino, 1960.
67. Zen's Chinese Heritage, Andy Ferguson: 2000.
68. The Zen Doctrine of No Mind, D.T. Suzuki, 1949.
69. Zen In The Art Of Archery, Eugen Herrigel, 1953.
70. Zen Philosophy, Zen Practice, Hòa Thượng Thích Thiên Ân, 1975.
71. The Zen Teaching of Bodhidharma, translated by Red Pine 1987.