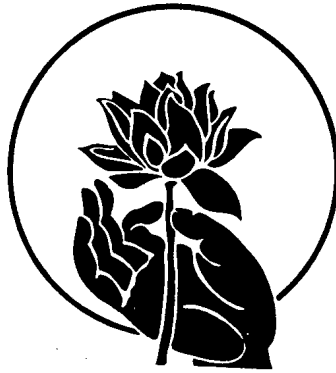


THIỆN PHÚC

THIÊN
TRONG
ĐẠO PHẬT
(TẬP I)



ZEN IN BUDDHISM
(VOLUME I)

VIỆT-ANH
VIETNAMESE-ENGLISH

Phật Giáo Việt Nam Hải Ngoại
Oversea Vietnamese Buddhism

Copyright © 2018 by Ngoc Tran. All rights reserved.

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

MỤC LỤC—TẬP I
TABLE OF CONTENT—VOLUME I



<i>Mục Lục—Table of Content</i>	3
<i>Lời Giới Thiệu—Introduction</i>	7
<i>Lời Đầu Sách—Preface</i>	13
<i>Chương Một—Chapter One: Thời Kỳ Tiền Phật Giáo Tại Ấn Độ—India During the Pre-Buddhism</i>	21
<i>Chương Hai—Chapter Two: Bối Cảnh Lịch Sử Của Sự Phát Triển Phật Giáo Tại Ấn Độ—The Background of History of The Development of Buddhism In India</i>	27
<i>Chương Ba—Chapter Three: Sự Thành Hình Phật Giáo—The Formation of Buddhism</i>	35
<i>Chương Bốn—Chapter Four: Du Già Thiền—Yogacara Meditation</i>	39
<i>Chương Năm—Chapter Five: Thiền và Đức Phật—Zen and the Buddha</i>	49
<i>Chương Sáu—Chapter Six: Đại cương về Thiền Định—An overview of the Meditation</i>	55
<i>Chương Bảy—Chapter Seven: Thiền và Sự Khai Sanh Đạo Phật—Zen and the Birth of Buddhism</i>	63
<i>Chương Tám—Chapter Eight: Thiền Trong Giáo Lý Đạo Phật—Zen in Buddhist Theories</i>	67
<i>Chương Chín—Chapter Nine: Đức Phật Thích Ca Mâu Ni Và Thiền Tứ Niệm Xứ—Sakyamuni Buddha and the Fourfold mindfulness</i>	73
<i>Chương Mười—Chapter Ten: Thiền Trong Thời Sơ Kỳ Phật Giáo—Zen in Early Buddhism</i>	93
<i>Chương Mười Một—Chapter Eleven: Từ Thiền Chỉ Đến Thiền Quán—From Samatha To Vipassana</i>	95
<i>Chương Mười Hai—Chapter Twelve: Các Đối Tượng Thiền Quán Theo Kinh Trung Bộ—Objects Of Meditation in the Majjhima Nikaya</i>	97
<i>Chương Mười Ba—Chapter Thirteen: Bốn Mươi Đối Tượng Thiền Quán Theo Vi Diệu Pháp—Forty Objects Of Meditation in the Abhidharma</i>	107
<i>Chương Mười Bốn—Chapter Fourteen: Những Diễn Tiến Và Thay Đổi Của Thiền Tông—The Progresses and Changes of the Zen School</i>	113

<i>Chương Mười Lăm—Chapter Fifteen: Tu Tập Thiền Đại Thừa—Practice of Mahayana Zen</i>	117
<i>Chương Mười Sáu—Chapter Sixteen: Nghĩa Của Thiền Định—The Meanings of Meditation</i>	165
<i>Chương Mười Bảy—Chapter Seventeen: Những Định Nghĩa Liên Quan Đến Thiền Định—Definitions That Are Related to Meditation</i>	173
<i>Chương Mười Tám—Chapter Eighteen: Những Đặc Điểm của Thiền—Special Characteristics of Meditation</i>	187
<i>Chương Mười Chín—Chapter Nineteen: Những Đặc Tính Khác Của Thiền—Other Characteristics of Meditation</i>	197
<i>Chương Hai Mươi—Chapter Twenty: Khi Nào Người Phật Tử Bắt Đầu Tu Tập?—When Will Buddhists Begin to Cultivate?</i>	203
<i>Chương Hai Mươi Một—Chapter Twenty-One: Tại Sao Chúng Ta Nên Tu Tập Thiền Quán?—Why Should We Practice Meditation and Contemplation?</i>	209
<i>Chương Hai Mươi Hai—Chapter Twenty-Two: Mục Đích của việc Hành Thiền—The Purposes of Meditation Practices</i>	217
<i>Chương Hai Mươi Ba—Chapter Twenty-Three: Sự Cần Thiết của Thiền Tập—The Necessity of Meditation</i>	231
<i>Chương Hai Mươi Bốn—Chapter Twenty-Four: Lợi ích của Thiền Tập—Benefits of meditation practices</i>	235
<i>Chương Hai Mươi Lăm—Chapter Twenty-Five: Thiền và Quy-Y Tam Bảo—Zen and Taking Refuge on the Three Gems</i>	239
<i>Chương Hai Mươi Sáu—Chapter Twenty-Six: Thiền Quán với Thiện và Ác—Zen with Kusala and Akusala</i>	245
<i>Chương Hai Mươi Bảy—Chapter Twenty-Seven: Thiền và Thiện-Ác Tri Thức—Zen and Good-Knowing Advisors and Evil Friends</i>	255
<i>Chương Hai Mươi Tám—Chapter Twenty-Eight: Phương Thức Thiền Tập—Procedures of Meditation</i>	261
<i>Chương Hai Mươi Chín—Chapter Twenty-Nine: Thiền Tọa—Sitting Meditation</i>	285
<i>Chương Ba Mươi—Chapter Thirty: Thiền Hành—Walking Meditation</i>	297
<i>Chương Ba Mươi Một—Chapter Thirty-One: Thiền Chỉ—Tranquility of Mind</i>	303
<i>Chương Ba Mươi Hai—Chapter Thirty-Two: Thiền Chỉ Hay Sự Thư Giãn Cho Người Tại Gia—Samatha or Relaxation for Laypeople</i>	319
<i>Chương Ba Mươi Ba—Chapter Thirty-Three: Thiền Trong Đời Sống Hằng Ngày—Zen In Daily Life</i>	323
<i>Chương Ba Mươi Bốn—Chapter Thirty-Four: Thiền và Dục--Cầu—Zen and Desires--Seeking</i>	353

<i>Chương Ba Mười Lăm—Chapter Thirty-Five: Người Tu Thiền Cầu Pháp—Zen Practitioners Seek to Learn and Practice Dharma</i>	363
<i>Chương Ba Mười Sáu—Chapter Thirty-Six: Đề Mục Hành Thiền—Subjects for Meditation</i>	365
<i>Chương Ba Mười Bảy—Chapter Thirty-Seven: Cách Kiểm Soát Tri Giác Về Những Đối Tượng Khác Nhau Trong Thiền Định—Fields (Meditation Exercises) of Mastery the Sphere of the Senses of Perception in Relation to Various Objects</i>	371
<i>Chương Ba Mười Tám—Chapter Thirty-Eight: Thiền và Công Án—Zen and Koans</i>	373
<i>Chương Ba Mười Chín—Chapter Thirty-Nine: Niệm và Vô Niệm—Attention and No-thought</i>	389
<i>Chương Bốn Mười—Chapter Forty: Tứ Niệm Xứ—Four kinds of mindfulness</i>	395
<i>Chương Bốn Mười Một—Chapter Forty-One: Tứ Niệm Trụ—Four Basic Subjects of Buddhist Meditation</i>	421
<i>Chương Bốn Mười Hai—Chapter Forty-Two: Chủng Loại Thiền—Types of Meditation</i>	425
<i>Chương Bốn Mười Ba—Chapter Forty-Three: Những Nét Đặc Trưng của Thiền—Special Characteristics of Zen</i>	437
<i>Chương Bốn Mười Bốn—Chapter Forty-Four: Năm Giai Đoạn Thiền Tập—Five stages of meditation practices</i>	441
<i>Chương Bốn Mười Lăm—Chapter Forty-Five: Năm Trường Hợp Ma Cảnh—Five Circumstances of the Demonic Realms</i>	445
<i>Chương Bốn Mười Sáu—Chapter Forty-Six: Mười Lăm Lạc Thiền Giả Có Thể Bị Rơi Vào—Ten wrong ways into which Zen practitioners may fall</i>	451
<i>Chương Bốn Mười Bảy—Chapter Forty-Seven: Năm Loại Bảo Vệ—Five Protections</i>	453
<i>Chương Bốn Mười Tám—Chapter Forty-Eight: Những Đức Tính Căn Bản Của Người Tu Thiền—Basic characteristics of any Zen cultivators</i>	455
<i>Chương Bốn Mười Chín—Chapter Forty-Nine: Ngoại Đạo Thiền—Non-Buddhist Meditation</i>	459
<i>Chương Năm Mười—Chapter Fifty: Phàm Phu Thiền—Zen of Ordinary People</i>	461
<i>Chương Năm Mười Một—Chapter Fifty-One: Nhị Thừa Thiền—The Hinayana Zen</i>	467
<i>Chương Năm Mười Hai—Chapter Fifty-Two: Đại Thừa Thiền—Mahayana Zen</i>	471
<i>Chương Năm Mười Ba—Chapter Fifty-Three: Tối Thượng Thừa Thiền—Zen of the Highest Vehicle</i>	475
<i>Chương Năm Mười Bốn—Chapter Fifty-Four: Mặc Chiếu Thiền—Silent illumination Zen</i>	483
<i>Chương Năm Mười Lăm—Chapter Fifty-Five: Thiền Theo Phật Giáo Mật Tông—Zen in the Tantric Buddhism</i>	487
<i>Chương Năm Mười Sáu—Chapter Fifty-Six: Thiền Theo Các Truyền Thống Phật Giáo Nguyên Thủy—Zen in the Traditions of Theravada Buddhism</i>	517
<i>Chương Năm Mười Bảy—Chapter Fifty-Seven: Thiền của Bạc Thanh Văn—Zen of Sound Hearers</i>	541
<i>Chương Năm Mười Tám—Chapter Fifty-Eight: Thiền của Bạc Độc Giác—Zen of Pratyekabuddhas</i>	547

<i>Chương Năm Mười Chín—Chapter Fifty-Nine: Thiền của Bậc A La Hán—Zen of Arhats</i>	551
<i>Chương Sáu Mười—Chapter Sixty: Thiền của Bậc Bồ Tát—Zen of Bodhisattvas</i>	559
<i>Chương Sáu Mười Một—Chapter Sixty-One: Thiền và Kinh Người Biết Sống Một Mình— Zen and the Bhaddekaratta Sutta</i>	571
<i>Chương Sáu Mười Hai—Chapter Sixty-Two: Hành Giả Tu Thiền Học Được Gì Ở “Vi Diệu Pháp”?—What Do Zen Practitioners Learn From the “Abhidharma”?</i>	575
<i>Chương Sáu Mười Ba—Chapter Sixty-Three: Thiền và Giới Luật—Zen and Vinaya</i>	583
<i>Chương Sáu Mười Bốn—Chapter Sixty-Four: Thiền và Lục Căn—Zen and the Six Faculties</i>	597
<i>Chương Sáu Mười Lăm—Chapter Sixty-Five: Thiền và Cảnh—Zen and Objects</i>	603
<i>Chương Sáu Mười Sáu—Chapter Sixty-Six: Thiền và Thức—Zen and Consciousnesses</i>	619
<i>Chương Sáu Mười Bảy—Chapter Sixty-Seven: Thiền Quán--Niệm Phật--Lễ Phật— Meditation--Buddha Recitation--Bowling to the Buddha</i>	639
<i>Chương Sáu Mười Tám—Chapter Sixty-Eight: Thiền và Sự Tỉnh Thức—Zen and Mindfulness</i>	643
<i>Chương Sáu Mười Chín—Chapter Sixty-Nine: Thiền và Bát Thánh Đạo—Zen and The Eightfold Noble Path</i>	665
<i>References</i>	715

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 Đạo Phật” nhờ tôi viết lời giới thiệu. Tác phẩm “Thiền Trong Đạo Phật” được viết bằng hai ngôn ngữ Việt-Anh rất dễ hiểu. Sau khi đọc xong, tôi nhận thấy bộ sách ba tập với trên 2.000 trang, toàn bộ viết về những lời dạy của Đức Phật Tổ Thích Ca Mâu Ni và chư Tổ về phương pháp định tâm trong Phật giáo. 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 náo loạn thân tâm. Nói khác hơn, là những đóa hoa hạnh phúc và an lạc nhất. Mỗi bài trong “Thiền Trong Đạo Phật” 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 Đạo Phật” này chắc chắn sẽ gạt hái được niềm an lạc nhất đời.

Hơn 2636 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 trau dồi 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 Đạo Phật” 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 Đạo Phật” 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 Đạo Phật” 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 hàng 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 Đạo Phật” 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 Đạo Phật” này.

Hôm nay nhân mùa Phật Thành Đạo phật lịch 2561 tây lịch 2017, tôi rất hoan hỷ giới thiệu tác phẩm Thiền Trong Đạo Phật 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 Đạo Phật” 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 Buddhism” 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 Buddhism”, I found all three volumes with more than 2,000 pages of this work were written about the Buddha’s and Patriarches’ teachings on methods of resettlement of mind in Buddhism. 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 2,636 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 apart 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 Buddhism” 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 Buddhism” 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 Buddhism” 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 2561 (2017), 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 Buddhism” 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

Lời Đầu Sách

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

Thiền trong Phật giáo không phải là trạng thái thôi miên, hay mê man không ý thức. Thiền là một trạng thái tâm thanh sạch, nơi mà mọi dục vọng và thôi thúc đều được điều phục để tâm trở nên tập trung và thể nhập vào trạng thái minh mẫn và tỉnh thức. Hơn nữa, pháp hành thiền trong Phật giáo không nhằm được hội nhập với bất cứ đáng 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 tâm 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 rầy, 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. Những 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 tỉnh tâm của đạo Cơ Đốc, Thiên thiên, Thiên hưởng đến sự siêu việt, vân vân. Phạm phu thiền là sự tập trung tinh thần hướng về chỗ sâu xa, trà lễ, hay những nghi thức lễ lạc khác, vân vân. Tiểu thừa thiền là loại thiền quán về tâm vô thường, quán thân bất tịnh, và quán pháp vô ngã. Đại thừa thiền gồm sáu loại quán tưởng tương đương với những lời dạy sau đây trong kinh Hoa Nghiêm: “Nếu người muốn biết rõ, ba đời các đức Phật, nên quán tánh pháp giới, tất cả do tâm tạo.” Những loại quán tưởng này là: a) quán pháp sanh diệt là tự tánh của chư pháp; b) quán sự thật về những thứ có hình tướng đều hư dối không thật; c) quán sự hiện hữu, trống không, và trung đạo; d) quán thực tướng của mọi hiện tượng; e) quán sự hỗ tương giao nhau của mọi hiện tượng; f) quán hiện tượng tự chúng là tuyệt đối. Tối thượng thừa thiền được chia làm ba loại: Nghĩa lý thiền, Như Lai thiền, và Tổ sư thiền.

Ngày nay có nhiều tông phái Thiền với nhiều sự khác biệt đáng kể về phương cách thực tập. Thí dụ như đặc điểm của tông Tào Động là sự yên lặng và thiền sư Hoàng Trí Chánh Giác đã gọi phương pháp thiền của tông Tào Động là ‘Tịch Chiếu Thiền’, nghĩa là lắng lặng mà soi sáng. Điều này cho thấy họ chú trọng nhiều đến việc tĩnh tọa thiền quán, để nhờ vào đó, hay chính trong trạng thái đó mà đạt đến sự giác ngộ, hay sự tỉnh giác nội tâm về tánh không tuyệt đối. Có bốn giáo thuyết đặc thù của tông Tào Động: a) Tất cả chúng sanh đều có Phật tánh khi sanh ra, và do đó tất nhiên đều sẽ giác ngộ, b) Tất cả chúng sanh có thể tận hưởng sự an lạc của Phật tánh khi ở trong trạng thái thiền quán tĩnh lặng, c) Công phu hành trì và sự trau dồi tri thức phải luôn luôn bổ khuyết cho nhau, d) Các nghi thức công phu lễ sám hằng ngày cần phải được tuân thủ một cách nghiêm ngặt. Ngược lại với sự yên tĩnh mà

tông Tào Động áp dụng, tông Lâm Tế chủ trương không ngừng hoạt động với một công án được lựa chọn cho đến khi đạt đến giác ngộ. Theo như cách nói của thiền sư Đại Huệ Tông Cảo: “Chỉ một công án, trọn một đời không lúc nào buông bỏ. Đi đứng nằm ngồi, chú tâm không dứt. Khi thấy đã hết sức nhàm chán, là lúc giờ phút cuối cùng sắp đến, đừng để lỡ mất. Khi tâm thức đột nhiên bừng sáng, ánh sáng ấy sẽ soi sáng toàn vũ trụ, và cảnh giới giác ngộ của chư hiền thánh hiện ra tường tận như từng sợi tóc, bánh xe chánh pháp được chuyển ngay trong một hạt bụi.”

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 và niềm tin, rồi kiên nhẫn phủ phục dưới trí tuệ của vị thầy ấy để tu tập. Rồi từ đó chúng ta có thể rút ra những kinh nghiệm sống Thiền cho riêng mình trong đời sống hằng ngày. Dù thích hay không thích, những phút giây hiện tại này là tất cả những gì mà chúng ta phải làm việc. Tuy nhiên, đa phần chúng ta thường hay quên chúng ta đang ở đâu. Hy vọng chúng ta có thể áp dụng thiền quán vào những sinh hoạt hằng ngày để có thể sống được những giây phút hiện tại của chính mình để không mất đi sự tiếp xúc với chính mình, từ đó chúng ta có thể chấp nhận chân lý của giây phút “này” trong cuộc sống của chính chúng ta, từ đó chúng ta có thể học hỏi để tiếp tục đi tới trong cuộc sống thật của chính chúng ta.

Cẩn đề

California ngày 3 tháng 8 năm 2017

Thiện Phúc

PREFACE

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

The Buddhist meditation is not a state of auto-hypnosis, coma or unconsciousness. It is a state of mental purity where disturbing passions and impulses are subdued and calmed down so that the mind becomes concentrated and collected and enters into a state of clear consciousness and mindfulness. Furthermore, the meditation taught in Buddhism is neither for gaining union with any supreme being, nor for bringing about mystical experiences, 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 task 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 anamity of the term “self”, to foster insight into emptiness and to reveal the characteristic features of the path which leads to salvation. In fact, there seems to be almost no limit to the number of meditation devices which are attested for the first period of Buddhism, although it was apparently only in the second period that some systematic order was imposed upon them.

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

Nowadays there are so many Zen sects with considerable differences in methods of practices. For example, the Ts’ao-Tung was always characterized by quietism and Zen master Hung-Chih Cheng Chueh (died in 1157) gave it the special name of “Mo-Chao Ch’an” or “Silent-Illumination Ch’an”. This indicated that the school stressed the quiet sitting still in silent meditation, by or in which enlightenment, or spiritual insight into absolute emptiness, is attained. Four doctrines are mentioned as characteristic of the Ts’ao-Tung: a) All beings have the Buddha-nature at birth and consequently are essentially enlightened, b) All beings can enjoy fully the Bliss of the Buddha-nature while in a state of quiet meditation, c) Practice and knowledge must always complement one another, d) The strict observance of religious ritual must be carried over into our daily lives. In opposition to the quietism advocated by the Ts’ao-Tung, the Lin-Chi advocated ceaseless activity on the chosen kung-an which must be carried on until sudden enlightenment supervenes. As Ta Hui Tsung Kao put it: “Just steadily

go on with your kung-an every moment of your life! Whether walking or sitting, let your attention be fixed upon it without interruption. When you begin to find it entirely devoid of flavor, the final moment is approaching: do not let it slip out of your grasp! When all of a sudden something flashes out in your mind, its light will illuminate the entire universe, and you will see the spiritual land of the Enlightened Ones fully revealed at the point of a single hair and the wheel of the Dharma revolving in a single grain of dust.”

In 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. The original followers of Zen in China, Vietnam and Japan would embark upon their own spiritual journeys by simply choosing a teacher and with faith and trust they would patiently surrender to his wisdom. Then find for ourselves our own way of Zen in daily life. Like it or not, this very moment is all we really have to work with; however, most of us always forget what we are in. Hoping that we are able to apply meditation and contemplation in our daily activities so that we are able to live our very moment so that we don’t lose touch with ourselves, so that we are able to accept the truth of this moment of our life, learn from it and move on in our real life.

California August 3, 2017

Thiền Phúc

Chương Một

Chapter One

Thời Kỳ Tiên Phật Giáo Tại Ấn Độ

India During the Pre-Buddhism

- (I) *Tổng quan về Tình Trạng tại Ấn Độ trong thời Tiên Phật Giáo—An overview of the Circumstances in India in the Pre-Buddhism:*
- (A) *Ba mươi thế kỷ trước Tây lịch—Thirty centuries B.C.:* Khoảng 3.000 năm trước Tây lịch, tại lưu vực sông Ấn Hà, phát khởi một nền văn minh đô thị, được gọi là “Văn Hóa Thung Lũng Ấn Hà.” Hai đô thị lớn là Mohenjo Daro và Harrappa, vì vậy nền văn hóa này cũng được gọi là “Văn Hóa Harrappa”. Theo Andrew Skilton trong Đại Cương Lịch Sử Phật Giáo, có lẽ đây là một xã hội đã có tổ chức cao, rất bảo thủ, không thay đổi bao nhiêu qua nhiều thế kỷ. Những cố gắng nhằm tái xác định lại những phong tục và tín ngưỡng của xã hội này phần lớn chỉ do sự suy đoán mặc dầu người ta đã tìm thấy những di vật có ý nghĩa với những dấu ấn được sử dụng rộng rãi trong việc buôn bán ở các vùng bờ biển. Những con dấu này khắc lại một loại chữ viết, mà đến nay vẫn chưa giải mã được. Một con dấu nổi tiếng vẽ hình một người ở tư thế ngồi thiền, mà một số người nghĩ là nó mô tả một hình thức ngồi thiền hay quán tưởng trong buổi sơ khai. Nền văn minh này từ từ lụn tàn vào khoảng 1.200 năm trước Tây lịch, có lẽ do hậu quả của những thay đổi về môi trường, nhưng chắc hơn là do dự thay đổi dòng chảy của sông Ấn Hà—About 3,000 years B.C., along the River Indus, there grew up a city-based civilization, known as the “Indus Valley Culture”. The two greatest cities were at Mohenjo Daro and Harrappa, for which reason this has been termed the “Harrappan Culture”. According to Andrew Skilton in the “Concise History of Buddhism”, this society appears to have been highly organized and very conservative, showing little change over many centuries. Attempts to reconstruct customs and beliefs of this society are largely speculative though most suggestive items that have been recovered, such as seals used in extensive trading, especially in the coastal areas. These show a form of writing, as yet undeciphered. One famous seal shows a masked human figure in a yogic posture, thought by some to be performing a primitive form of yoga or meditation. This civilization gradually declined in around 1,200 years B.C., possibly as a result of enviromental changes, most probably the change of direction in the flow of the River Indus.
- (B) *Mười sáu thế kỷ trước Tây lịch—Sixteen centuries B.C.:* Tuy nhiên, những dấu vết này không liên quan gì đến sự xuất hiện cùng thời của những bộ tộc xâm lăng từ phía Tây bắc tràn xuống. Rất có thể những bộ tộc này đã đến đây đúng vào lúc nền văn hóa này đang tàn lụn. Có nhiều học giả cho rằng đây không phải là một cuộc xâm lăng, mà chỉ là một sự thẩm thấu văn hóa. Nói gì thì nói, sau khi nền văn minh Thung Lũng Ấn Hà bị tàn lụi thì lục địa này trở thành quê hương mới cho làn sóng người di dân của những bộ tộc du mục tới định cư. Sau khi tràn vượt qua những núi đèo xuyên qua Hi Mã Lạp Sơn dẫn tới những vùng biên giới Tây Bắc Ấn Độ và Népal bây giờ, nhiều thế kỷ sau đó những bộ tộc Aryan này bắt đầu một cuộc càn quét trọn vẹn trên toàn thể bán lục địa này.

Những bộ tộc người Aryan này mang theo với họ tín ngưỡng đa thần giáo. Họ cũng mang theo với họ một hệ thống giai cấp xã hội, chia xã hội thời đó ra làm ba thành phần: tư tế, chiến binh, và nông dân. Thành phần tư tế bao gồm những người có khả năng tụng đọc rành nghề cử hành nghi lễ, là tiền thân của giai cấp Bà La Môn sau này. Hai giai cấp sau cùng giống với những giai cấp chiến binh và thứ dân về sau này. Chúng ta biết được tất cả những điều trên nhờ vào những văn bản do chính con cháu của những người này viết ra về sau này. Đây là những kinh điển căn bản của Bà La Môn giáo, không được Phật giáo thừa nhận—However, this is not likely to have been linked with the coincidental appearance of invading tribes from the north-west. Probably, these new comers found their way to Northern India when the culture there was in its dead time. Many scholars believed that this was not a military invasion, but a cultural osmosis. No matter what had happened, military invasion, or cultural osmosis, or the dying-out of the “Indus Valley Culture”, this continent had become new homeland for large waves of migrating nomadic tribes, pushed out from their old homeland which originally stretched from Central Europe to Central Asia. After climbing various passes through the Himalayas to the North-West of present day India’s frontier with Nepal, these Aryan tribes began a complete sweep eastward across the entire subcontinent in the next several centuries. These Aryan tribes brought with them their own beliefs of polytheism. They also brought with them their own social caste system, which divided society into three classes: priests, warriors, and farmers. The first of these were professional reciters of hymns and performers of ritual, the predecessors of the later “brahmana” class. The last two classes were similar to the “ksatriya” and “vaisya” classes. All this known because of the survival of the texts produced by these people’s descendants. These are basic scriptures of Brahmanism, not recognizing by Buddhists.

(II) Sự thành hình Ấn Độ Giáo tại Ấn Độ—The formation of Hinduism in India:

(A) *Đại cương về Ấn Độ Giáo—An overview of Hinduism:* Ấn Độ giáo, tôn giáo đã ăn sâu vào Ấn Độ mà nguồn gốc hãy còn là một huyền thoại. Tôn giáo không có giáo chủ, cũng không có giáo điển. Nó luôn đưa vào tất cả mọi mặt của chân lý. Người theo Ấn Độ giáo tin tưởng vào luật của Nghiệp lực. Đây là tên gọi chung cho hệ thống xã hội, văn hóa và tôn giáo của giống người Aryan ở Ấn Độ, đây là giống dân di cư vào Ấn Độ vào ngay trước thời kỳ bắt đầu có lịch sử của nước này—The name used in the West to designate the traditional social religious structure of the Indian people and its origin is still mystic. It has neither a founder nor a fixed canon. It incorporated for centuries all aspects of truth. Hindus believe in the law of karma. Hinduism or Brahmanism, the general name given to the social-cultural-religious system of the Indo-Aryan, who migrated into India just before the dawn of history.

(B) *Cương yếu Ấn Độ giáo là chủ trương Bà La Môn—The essence of Hinduism, Brahmanism advocates:*

- 1) Duy trì xã hội làm bốn giai cấp, trong đó Bà La Môn là giai cấp tối thượng: The maintenance of the four castes (see Four castes in India) which assures the supremacy of the priest caste, the brahmana.
- 2) Theo nguyên tắc thờ phượng Thượng đế bằng những nghi thức đề ra từ Thánh Kinh Vệ Đà: Appeasement of the gods by means of rituals derived from the Sacred Vedas.

- 3) Trung thành hay tin tưởng tuyệt đối vào thuyết nghiệp quả luân hồi, lấy sự tái sinh vào cõi trời làm mục tiêu tối thượng cho người trần tục. Họ tin có một định luật hoạt động suốt cuộc đời. Gieo gì gặt nấy ở một lúc nào đó và ở một chỗ nào đó. Đó là định luật mỗi hành động, mỗi ý định hành động, mỗi thái độ đều mang quả riêng của nó. người trở thành thiện do những hành động thiện và trở thành ác do những hành động ác. Nghĩa là mỗi người phải chịu trách nhiệm về hoàn cảnh của chính mình, chứ không thể đổ lỗi cho người khác được. Bạn chính là bạn vì những thứ mà bạn đã làm trong quá khứ. Đối với người theo Ấn Độ giáo, đương nhiên quá khứ bao gồm tất cả những kiếp sống trước của bạn: Complete faith and fidelity to the theory of karma and reincarnation, with rebirth in heaven seen as the final goal of earthly life. There is a universal law, which operates throughout all life. Whatever is sown must be reaped sometime and somewhere. This is the law: every action, every intention to act, every attitude bears its own fruit. A man becomes good by good deeds and bad by bad deeds. It is to say each person is fully responsible for his own condition, and cannot put the blame on anyone else. You are what you are because of what you have done in the past. To a Hindu the past, of course, would include all previous lives or existences.
- 4) Theo truyền thống Ấn Giáo, nhiệm vụ chính của người nữ là sanh con và làm việc trong nhà. Vì vậy mà nó coi cuộc sống độc thân là cuộc sống vô ích, và những người đàn bà không kết hôn đáng bị phỉ báng: In Hindu tradition, the main duties assigned to women were childbearing and housework. Thus it considers a single life as a wasted life and unmarried women were subject to scoffs.
- (C) *Kinh Vệ Đà—The Vedas*: Những câu chuyện trong Kinh Vệ Đà cho thấy rất nhiều người Ấn Độ đã tìm kiếm những câu trả lời về cuộc sống quanh họ, cũng như về vũ trụ xa xăm—The stories in the Vedas reveal a great deal about the Indian people who were searching for answers about life around them, as well as about the remote universe.
- 1) Sách cổ nhất của Ấn Độ giáo là bộ kinh Vệ Đà. Bộ kinh này gồm những câu thơ và những bài thánh ca cổ được sáng tác từ hơn 3000 năm trước. Những luật lệ Bà La Môn mà các tu sĩ dùng làm nghi lễ thờ phượng đã có vào khoảng giữa 1200 và 1000 trước Thiên Chúa: The oldest sacred books of Hinduism called the Vedas. They are ancient poems and hymns which were composed more than 3,000 years ago. The Brahmanic rules which the priests use for rituals of worship dated from between 1,200 and 1,000 B.C.
- 2) U Bà Ni Sà Đa—The Upanishads: See (III).
- 3) Những Thiên Anh Hùng Ca vĩ đại—The Great Epics: Những Thiên Anh Hùng Ca vĩ đại là những câu thơ triết lý về anh hùng truyền thuyết về các vị thần. Những thiên anh hùng ca này là những truyện cổ được kể lại qua nhiều thế hệ trước khi được viết vào đầu kỷ nguyên Thiên Chúa. Một chương ngắn của Thiên Anh Hùng Ca, Dáng đi Bhavagavad Gita, trở thành một phẩm tôn giáo được ưa thích ở Ấn Độ—The Great Epics are philosophical and religious poems about legendary heroes and gods. They were ancient stories that had been told for generations before they were written at about the first century B.C. A short section of one of the Epics, the Bhagavad Gita Gait, has become the favorite religious text in India.
- (D) *Triết lý Ấn Độ Giáo—The philosophy of Hinduism*: Theo giáo lý Ấn Độ giáo, mỗi người có một vị trí riêng trong cuộc sống và trách nhiệm riêng biệt. Mỗi người được sanh ra ở một chỗ với những khả năng riêng biệt vì những hành động và thái độ trong quá khứ—

According to Hindu teachings, every person has a specific place in life and specific responsibilities. Each person is born where he is, and with particular abilities that he has, because of past actions and attitudes.

(E) *Hệ thống giai cấp trong Ấn Độ Giáo—The caste system in Hinduism*: Có bốn giai cấp chính trong Ấn Độ Giáo. Trong bốn đẳng cấp có 12 nhánh. Qua nhiều năm, hơn 1000 thứ bậc đẳng cấp đã xuất hiện trong đời sống xã hội Ấn Độ, nhưng tất cả đều thuộc một trong bốn nhóm chính này. Trong đời sống xã hội bình thường, ranh giới đẳng cấp phản ảnh bất công thực sự và thành kiến nặng nề. Chính nhiều người Ấn Độ giáo cũng cố gắng thực hiện xóa bỏ một số bất công trắng trợn. Ngài Gandhi là người đã đem hết sức lực để phục hồi “tiện dân” vào địa vị có đẳng cấp: Nhóm trí thức và thầy tu; tầng lớp quý tộc, kể cả giai cấp quân nhân; nhóm hành chính, gồm những nhà buôn và địa chủ; và số lớn dân chúng làm những việc thông thường trong xã hội. Giai cấp gọi là “tiện dân” hay “người bị ruồng bỏ” (mới đây bị hủy bỏ do luật của Ấn Độ) gồm những người có nguồn gốc thuộc những phân nhóm khác của giai cấp thứ tư, quần chúng nhân dân. Do những điều kiện xã hội và kinh tế khác nhau, họ bị mất đẳng cấp, hay mất vị trí trong xã hội—
There are four main castes in Hinduism. Within the four castes, there are dozens of subdivisions. Through the years, more than a thousand levels of castes have appeared in Indian social life; but all belong to one of the four main groups. In ordinary social life, caste lines have frequently reflected real injustices and strong prejudices. Even thoughtful Hindus today realize that abuses have crept into the system. Many efforts have been made in the direction of straightening out some of the gross injustices. Gandhi was one who gave freely of his energies in restoring the “untouchables” to caste status: The intellectual-priest group; the nobility, including the warriors; the administrative group, including merchants and landowners; and the great masses of people who do the common work of a society. The class of so-called “Untouchables” or “Out-castes” (recently abolished by Indian law) was composed of people who had originally belonged to different sub-groups of the fourth caste, the masses. Through various social and economic conditions, they lost caste or lost their place in society.

(F) *Mục tiêu tối hậu của người theo Ấn Độ giáo—The ultimate goals of the Hindus*: Người theo Ấn Độ giáo có bốn mục tiêu lớn trong đời của họ—Hindus believe that they have four ultimate goals in their life:

- 1) Mục đích quan trọng nhất mà mỗi người phải vượt lên là thoát khỏi ảnh hưởng của bất hạnh trong quá khứ. Mỗi người đều có mục tiêu căn bản suốt cuộc đời là thoát khỏi ảo tưởng thông qua với sự hợp nhất với Bà La Môn: The most important goal for each person to achieve is release from the influence of past unhappiness. Each person has the fundamental aim all through life of escaping from maya through union with Brahman.
- 2) Đời sống lạc thú, thực hiện tất cả những ham thích bình thường của con người kể cả ham thích rất quan trọng bắt nguồn từ nhục dục. Người theo Ấn Độ giáo không bác bỏ kinh nghiệm giác quan về cuộc đời, phát triển quan hệ sáng tạo với người khác, biết thẩm mỹ, biểu lộ tình dục. Nhưng người Ấn Độ giáo coi kinh nghiệm này khi được dùng đúng cách và không được coi như là những mục tiêu duy nhất của đời sống: The life of pleasure, fulfilment of all normal human desires, including the very important desires rooted in sex. Hindus do not reject the sensory experiences of life, development of creative relationships with other people, aesthetic appreciation, and sexual expression. The

Hindus value these experiences when used correctly and not regarded as the only goal of life.

- 3) Trách nhiệm tham gia vào hoạt động cộng đồng—A person's responsibility to the community—Trách nhiệm tham gia vào hoạt động kinh tế phúc lợi công cộng, bao gồm một số công việc hay nghề nghiệp có giá trị. Mỗi người có bổn phận với chính mình và với xã hội để làm một số công việc có ích. Vì việc này người ấy sẽ nhận được tiền cần thiết cho nhu cầu hằng ngày, và thông qua đó người ấy đóng góp vào phúc lợi chung—Participation in economic activity or public welfare, which includes working in some worthwhile job or profession. Each person has an obligation to himself and to society to do some useful work. For this he receives the wherewithal for his daily needs.
- 4) Sống đúng theo luân lý hay đạo đức sống. Ta có bổn phận với chính ta và đối với người khác để làm những gì được trông đợi ở chính mình về luân lý và đạo đức. Bổn phận đã được phân định khá rõ ràng tại Ấn Độ, cho mỗi một đẳng cấp có một luật lệ hành động và thái độ mà mỗi thành viên phải thi hành. Và đối với luật lệ này, một người phát nguyện bằng nỗ lực của mình nếu muốn đạt một đời sống tốt đẹp: Living the right kind of moral or ethical life. One has a duty to him and to others to do what is expected of him morally and ethically. The duty has been rather specifically defined in India, for each caste has a code of actions and attitudes, which are expected of its members. And to this code a person is pledged through all his endeavors if he wishes to attain the good life.

(III)Ấn Độ Giáo trong khoảng thời gian tám thế kỷ trước Tây lịch—Hinduism During the Eight centuries B.C.: Vào khoảng 800 năm trước Thiên Chúa, Ấn Độ giáo biên soạn bộ kinh U Bà Ni Sà Đa, gồm những câu trả lời của những ẩn sĩ nổi tiếng thời đó trước những câu hỏi về đời sống và vũ trụ. Một thời gian ngắn trước thời Đức Phật, bản kinh U Bà Ni Sà Đa bằng văn xuôi đã được biên soạn, kinh nói về những lời giảng bí mật, chỉ truyền từ thầy sang đệ tử mà thôi. Bộ kinh này được coi là giai đoạn cuối cùng của kinh Vệ Đà, và vì vậy mà được gọi là “Tột đỉnh của Vệ Đà”. Ở đây các yếu tố nghi lễ không có tầm quan trọng như trong các bộ kinh trước, thay vào đó là những lời giảng bí truyền và đầy ẩn tượng về sự tái sinh và đầu thai. Một mặt người ta đi tìm cái nền tảng của thế giới hiện tượng, cốt lõi của vạn hữu ngoại giới, cái đó được gọi là “Brahman”; mặt khác người ta đi tìm cái sự vật hiện hữu tối hậu bên trong mỗi cá nhân, là cái người ta cho là sự sống và ý thức, và cái này được gọi là “Atman”. Kinh U Bà Ni Sà Đa đi đến giáo huấn bí truyền cuối cùng là đồng hóa hai thực tại này, cho rằng “Atman” và “Brahman” chỉ là một thực tại duy nhất—The Upanishads, dating from about 800 B.C., are the answers that the renowned hermit-teachers of that period gave to questions about life and the universe. Shortly before the time of the Buddha, the earliest prose Upanishads were compiled, which dealt with a secret teaching, to be passed from master to disciples only. The Upanishads were regarded as the final stage in the evolution of the Veda, and therefore known as the Vedanta, the “Culmination of the Veda”. The ritual elements so prevalent in the earlier texts are less important here, and in their place we find a secret teaching on rebirth. According to the Upanishads, on the one hand, people looked for that which was the basis of the external phenomenal world, the underlying essence of all external objects and things, which were termed “Brahman”; on the other hand, they looked for the ultimately existent thing within the individual, that which supports life and

consciousness in each of us, to be termed “Atman”. The secret teaching in the Upanishads taught that “Atman” and “Brahman” were one and the same.

Chương Hai

Chapter Two

Bối Cảnh Lịch Sử Của Sự Phát Triển Phật Giáo Tại Ấn Độ

The Background of History of The Development of Buddhism In India

- (I) ***Giai Cấp Trong Xã Hội Ấn Độ—Castes in Indian Society:*** Bốn giai cấp ở Ấn Độ vào thời Đức Phật còn tại thế. Chế độ giai cấp bất bình đẳng của xã hội Ấn Độ thời bấy giờ gây nên áp bức, nghi kỵ, và thù hiềm lẫn nhau; từ đó phát sinh những phong trào chống đối và cải cách. Đây là sự kiện khiến Phật giáo xuất hiện. Ngoài bốn giai cấp kể trên, còn có một hạng người thuộc giai cấp Chiên Đà La, bị các giai cấp trên coi như giai cấp thấp nhất, gồm nhớp mà không ai dám đụng tới, bị đối xử tàn nhẫn như thú vật. Trong đời sống xã hội bình thường, ranh giới đẳng cấp phản ảnh bất công thực sự và thành kiến nặng nề. Chính nhiều người Ấn Độ giáo cũng cố gắng thực hiện xóa bỏ một số bất công trắng trợn. Ngài Gandhi là người đã đem hết sức lực để phục hồi “tị nạn dân” vào địa vị có đẳng cấp—Four classes or castes in India at the time of the Buddha. The hierarchical structure of the Hindu old society resulted in oppression, suspicion, resentment and hostility. From there sprung opposition movements and hostility. This is why Buddhism had come out as a spiritual counter-force. Apart from these four castes, there is still a fifth category of people called Candala, the lowest one, regarded by the other castes as untouchables who are mistreated and exploited. In ordinary social life, caste lines have frequently reflected real injustices and strong prejudices. Even thoughtful Hindus today realize that abuses have crept into the system. Many efforts have been made in the direction of straightening out some of the gross injustices. Gandhi was one who gave freely of his energies in restoring the “untouchables” to caste status
- 1) ***Bà La Môn—Brahman (skt):*** Giai cấp tu sĩ tịnh hạnh (họ chuyên về lễ nghi tế tự, họ cậy vào thế lực Ấn Độ Giáo. Họ bao gồm nhóm trí thức và thầy tu. Họ luôn luôn củng cố địa vị và quyền lợi ăn trên ngồi trước của họ. Họ tạo ra nhiều huyền thoại để củng cố địa vị của mình. Theo Kinh Vệ Đà thì hạng Bà La Môn đời đời nối nghiệp giữ đạo cổ truyền trong sạch của cha ông, người giảng giải kinh Vệ Đà, thầy dạy về kiến thức tôn giáo, và chủ chăn hay là gạch nối giữa con người, thế giới và Thượng đế. Những vị này phải giữ gìn tịnh hạnh như ăn chay, cử rượu, vân vân. Họ cho rằng Bà La Môn sanh ra từ miệng của Phạm Thiên; Sát Đế Lợi sanh ra từ vai của Phạm Thiên; Phệ Xá sanh ra từ hông của Phạm Thiên; Thủ Đà La sanh ra từ bàn chân của Phạm Thiên—One who observes ascetic practices. They include the intellectual-priest group. They created so many legends to strengthen and consolidate their powers. According to the Vedics, Brahmans were traditionally the custodians, interpreters, and teachers of religious knowledge, and as priests, acted as intermediaries between humans, the world, and God. They were expected to maintain pure conduct and observe dietary rules, e.g. vegetarianism, abstinence from alcohol, etc. They believe that Brahman, born from the mouth of Brahma or Lord of the heavens; Ksatriya, born from the shoulders of Brahma; Vaisya, born from the flanks of Brahma; and Sudra, born from the feet of Brahma.

- 2) *Sát Đế Lợi—Ksatriya (skt)*: Sát Đế Lợi là giai cấp quý tộc, kể cả giai cấp quân nhân (giữ quyền thống trị đất nước về quân sự và hành chính). Sát Đế Lợi sanh ra từ vai của Phạm Thiên—Military and ruling. Ksatriya, born from the shoulders of Brahma.
- 3) *Phệ Xá—Vaisya (skt)*: Phệ Xá là giai cấp thương nhân và địa chủ (họ chuyên buôn bán và làm chủ các sở đất). Phệ Xá sanh ra từ hông của Phạm Thiên—The administrative group, traders and landlords. Vaisya, born from the flanks of Brahma.
- 4) *Thủ Đà La—Sudra (skt)*: Nông nô hay giai cấp nông dân và tôi mọi (Aryan chinh phục, sai khiến, và bắt buộc làm nô lệ cho ba giai cấp vừa kể trên, họ là những người bị dân tộc Nhã Lợi An thống trị). Thủ Đà La sanh ra từ bàn chân của Phạm Thiên. Số lớn dân chúng làm những việc thông thường trong xã hội. Giai cấp gọi là “tiện dân” hay “người bị ruồng bỏ” (mới đây bị hủy bỏ do luật của Ấn Độ) gồm những người có nguồn gốc thuộc những phân nhóm khác của giai cấp thứ tư, quần chúng nhân dân. Do những điều kiện xã hội và kinh tế khác nhau, họ bị mất đẳng cấp, hay mất vị trí trong xã hội—Farmers and serfs, born from the feet of Brahma. The great masses of people who do the common work of a society. The class of so-called “Untouchables” or “Out-castes” (recently abolished by Indian law) was composed of people who had originally belonged to different sub-groups of the fourth caste, the masses. Through various social and economic conditions, they lost caste or lost their place in society.

(II) Những Hệ Thống Triết Học Khác Vào Thời Đức Phật—Other Philosophical Systems During the Time of the Buddha:

- 1) *Kỳ Na Giáo—Jainism (skt)*: Kỳ Na giáo là một tôn giáo ở Ấn Độ được thành lập bởi Ni Càn Đê Nhã vào thế kỷ thứ sáu trước tây lịch, ông là người của hoàng tộc thuộc bộ lạc Nata thời cổ Ấn Độ, cùng thời với đức Phật. Cũng giống như Phật giáo, giáo thuyết căn bản của tôn giáo này phi vật chất và phi thần quyền. Kỳ Na Giáo được sáng lập bởi Ni Kiên Đà Nhã Tử, một người cùng thời với Đức Phật Thích Ca (kỳ thật giáo phái này ra đời sớm hơn đạo Phật một chút. Lý tưởng của giáo phái này giống như Phật giáo ở chỗ bác bỏ quyền uy của Phệ Đà và bốn giai cấp của xã hội Ấn Độ thời bấy giờ)—Jaina is a religion founded by Jnatapura in the sixth century B.C., who was a royal clan of the Nata tribe in ancient India at the time of Sakyamuni Buddha. Similar to Buddhism, its basic doctrine is non-materialistic atheism. The Jaina religion; the Jains. The Jains, founded by Jnatrputra, a contemporary of Sakyamuni.
- 2) *Lục Sư Ngoại Đạo—Six heterodox teachers*: The six heretical masters—Chỉ sáu vị sư ngoại đạo ở Ấn Độ vào thời Đức Phật còn tại thế. Sáu vị này luôn tìm cách kinh chống với Đức Phật—The six tirthikas or heterodox teachers in India at the time of the Buddha. These six always sought to rival Buddha:
 - i) *Phú Lan Na Ca Diếp—Purana-Kasyapa (skt)*: Người cho rằng không có tính không, phủ nhận hậu quả của hành động tốt xấu. Phú Lan Na Ca Diếp kinh chống lại Phật Thích Ca Mâu Ni. Ông chủ trương “Không Kiến,” cho rằng không có cái gì hiện hữu, tất cả chỉ là ảo tưởng, chứ làm gì có sanh tử, làm gì có thái tử hay đại thần, làm gì có cha mẹ con cái hay bốn phận—Purana Kasyapa, who negated the effects of action, good or evil. Opposed by Sakyamuni. He taught the non-existence of all things, that all was illusion, and that there was neither birth nor death, neither prince nor subject, neither parents nor child, nor their duties.

- ii) *Mạt Già lê Câu Xa Lê—Maskari-Gosaleputra (skt)*: Người phủ nhận luật nhân quả, cho rằng sướng khổ là tự nhiên chứ không do nhân duyên. Ông ta cho rằng kiếp hiện tại không phải là hậu quả của những việc làm trong những đời quá khứ, và kinh Lăng Già nói rằng ông ta dạy về sự hoàn toàn hoại diệt vào cuối đời này—Maskarin-Gosaliputra, who taught a theory of randomness, negating causality. He denied that present lot was due to deeds done in previous lives, and the Lankavatara sutra says he taught total annihilation at the end of this life
- iii) *San Xà Da Tì La Hiền Tử—Sanjaya-Vairatiputra (skt)*: Một trong lục sư ngoại đạo (sáu vị sư ngoại đạo). Vị này cho rằng ở lâu trong cõi sanh tử, trải hết số kiếp, sau đó sẽ tự hết vòng khổ đau phiền não, giống như cuốn cuộn chỉ, sợi hết thì thôi, không cần phải tìm đạo. Ông ta cho rằng chẳng cần tu hành, cứ trải qua số kiếp hết khổ thì đến sướng—Sanjaya-Vairatiputra, one of the six founders of heretical or non-Buddhist schools, whose doctrine was that pain and suffering would end in due course, like unwinding a ball of silk, hence there was no need of seeking the “Way.” He was agnostic in refusing to maintain any opinion about anything.
- iv) *A Kỳ Đa Xí Xá Khâm Bà La—Ajita-Kesakambala (skt)*: Người chủ trương mọi thứ đều đoạn diệt, cuối cùng chỉ còn lại tứ đại, nên tu hành khổ hạnh, để cho mọi thứ nóng bức thiêu đốt thân thể mà giải thoát. A Kỳ Đa Xí Xá Khâm Bà La là một người đồng thời với Đức Phật. Một trong sáu vị sư ngoại đạo nổi tiếng, người chủ trương mọi thứ đều đoạn diệt, cuối cùng chỉ còn lại tứ đại, nên tu hành khổ hạnh, để cho mọi thứ nóng bức thiêu đốt thân thể mà giải thoát. Ông không tin vào lợi ích của việc cúng dường, vào sự tế lễ, vào kết quả của những việc làm thiện ác, sự hiện hữu của thiên đàng hay của những con người quyền lực cao siêu hoặc phép thần thông. Ông cho rằng thân xác được cấu tạo bởi tứ đại và sau khi chết thì nó trở về với tứ đại. Ông cũng cho rằng nói chuyện kiếp sau chẳng có ích gì, rằng cả người khôn và người dại đều phải chết và chẳng có cuộc đời nào khác sau khi chết. Quan điểm của ông cũng tương tự như quan điểm “duy vật cổ sơ”, và chủ thuyết của ông có thể cho vào kiểu “Đoạn Kiến”—Ajita-Kesakambala, who taught a more extreme nihilism regarding everything except the four main elements. Ajita Keshakambalin was a contemporary of the Buddha. One of the six famous leaders of heretical sects, who taught a more extreme nihilism regarding everything except the four main elements. He did not believe in utility of gifts, in sacrifice, the fruits of good and bad acts, the existence of heavenly worlds or persons possessing higher or supernatural powers. He held that the body consisted of four elements, into which it dissolved after death. He also held that it was useless to talk of the next world; that both the wise and the ignorant die and have no further life after death. His views are similar to those of the Carvakas, and his doctrine may be styled Uchedavada.
- v) *Ca La Cưu Đà Ca Chiên Diên—Kakuda-Katyayana (skt)*: Người chủ trương theo vật chất, không có người giết, cũng không có kẻ bị giết, mà chỉ có sự chuyển hóa của những yếu tố vật chất mà thôi (cho rằng pháp vừa hữu tướng vừa vô tướng. Nếu ai hỏi hữu thì đáp vô, mà ai hỏi vô thì đáp hữu)—Kakuda-Katyayana, who taught a materialism in which there was no such things as killer or killed, but only transformations of elements.
- vi) *Ni Kiện Đà Nhã Đề Tử—Nirgrantha-Jnatiputra (skt)*: Một người chống đối Đức Phật khi Ngài còn tại thế, chủ thuyết của ông ta là thuyết “định mệnh,” mọi thứ đều có sẵn định mệnh, và không có sự tu hành nào có thể cải đổi được định mệnh của con người. Người

cho rằng sướng, khổ, phúc, tội “có lẽ” đều do đời trước, ắt phải đền bồi, chứ chẳng phải do tu hành đời nay mà quyết định được—An opponent of Sakyamuni. His doctrines were determinist, everything being fated, and no religious practices could change one’s lot. Nirgrantha-Jnatiputra, known as Mahavira, the founder of Jainism, who taught the doctrine of interdeterminism, considering all things in term of “maybe.”

- 3) **Túc Mục—Aksapada Gotama (skt):** Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Túc Mục là tên của vị Tiên nhân đầu tiên nói về thuyết Nhân Minh và là người đã lập nên Chính Lý Phái. Tác phẩm của ông gồm năm quyển, thuộc về khoa lý luận học, lập ra pháp ba chi: tông, nhân và dụ. Ba chi chính trong lập lượng. Đây là một từ ngữ thuộc luận lý, thí dụ ngọn đồi có lửa là tôn hay mệnh đề; vì nó có khói, là nhân hay lý do. Tất cả những gì có lửa là có khói, như một nhà bếp, và hễ cái gì không có lửa thì không có khói như một cái hồ nước, đây là dụ—According to Keith in The Dictionary of Chinese Buddhist Terms, Aksapada Gotama is ascribed the beginning of logic. He founded the Aksopada Theory; his work is seen in five books of aphorism on the Nyaya. The logically reasoning of a cause or the science of cause or logical reasoning or logic with its syllogistic method of the proposition, the reason, the example. Three main branches in stating a syllogism. This is a logical term, i.e., the hill is fiery (proposition); because it has smoke (reason). All that has smoke is fiery like a kitchen, and whatever is not fiery has no smoke like a lake (example).
- 4) **Thắng Luận Phái—Vaisesika-sastra (skt):** Còn dịch là Phái của Vệ Thế Sư. Thắng Luận là một trong sáu phái triết học ở Ấn Độ do Âu Lộ Ca Tiên (Uluka), còn có tên là Ca Na Đà, sáng lập. Người ta đã đặt cho ông và hàng đệ tử nối tiếp ông danh hiệu luận sư hay luận sư ngoại đạo. Về sau phái này hợp lại với phái Nyaya thành phái Nyaya-Vaisesika (trường phái này là luận phái duy vật chuyên phân tích vũ trụ vạn hữu thành không gian). Giống như phái Triết Học Tăng Kỳ, đây là phái đa nguyên luận duy vật và linh hồn không đứt đoạn. Họ phân biệt thành sáu thức: thực (bản thể), đức (phẩm chất), nghiệp (tác dụng), đồng (tính cộng thông hay cùng loại), dị (sự khác biệt), và hợp (tính cố hữu giữa các sự vật)—The Vaisesika-sastra sect of Indian philosophy, whose foundation is ascribed to Kanada (Uluka); he and his successors are respectfully styled sastra-writers (philosophers) or slightlyly styled heretical philosophers; the school when combined with the Nyaya, is also known as Nyaya-Vaisesika. Like the sankhya philosophy it taught a dualism and endless number of souls, also by its doctrine of particularity or individual essence. They distinguished in six categories of cognition: Substance (Dravya (skt)), quality (Guna (skt)), activity (Karma (skt)), species (Samanya (skt)), distinction (Visesa (skt)), and correlation (amavaya (skt)).
- 5) **Số Luận Phái—Samkhya (skt):** Kiếp Tỳ La là người sáng lập ra Số Luận Ngoại Đạo. Bộ luận cổ đặt vạn pháp trong 25 đế. Thiên Thân Bồ Tát đã viết Chân Thực Luận để phá lại bộ Tăng Khư Luận này. Các bộ luận của phái Tát Bà Đa Bộ (bàn về bản pháp số của Phật giáo). Triết học Số Luận (Nhị Nguyên), mà Câu Xá Tông lấy làm nền tảng triết học chính, là một trong những nền triết học tối cổ ở Ấn Độ, có nhiều điểm tương đồng với Phật Giáo. Theo “Những Nền Tảng Triết Học Chính Yếu Của Phật Giáo” của Giáo Sư Junjiro Takakusu, thì phái này chủ trương rằng vạn hữu thường tồn dù chúng biến chuyển liên tục không ngừng nghỉ; không có cái gì mới xuất hiện, mà cũng không có cái gì biến mất. Tuy nhiên, Phật giáo chủ trương vạn hữu chỉ hiện hữu trong từng sát na, chứ hoàn

toàn không có bản thể lưu tồn. Cả Số Luận và Phật Giáo đều phủ nhận lý thuyết về suy luận (tỷ lường). Do đó ta có thể nói Phật giáo chủ trương lý thuyết về thể tính tạm thời hay tức khắc (thuyết sát na diệt), nghĩa là mọi phân chia mọi thực tại thành những pháp “sát na sinh diệt.” Trong khi học phái Số Luận chủ trương thuyết “cực vi” và thừa nhận có ba thứ cực vi: Vi Tế Cực Vi, có bảy vi tế cực vi tạo thành hữu hình cực vi, là bản thể vật chất nhỏ nhất, có hình lập phương. Vi tế cực vi bất khả phân, vô cùng vi tế và không thể phân tích được nữa, nó chỉ có thể nhận ra được bằng thiền định. Hữu Hình Cực Vi, có bảy hữu hình cực vi tạo thành vi trần cực vi mà mắt của một vị Bồ Tát, một vị Phật tương lai, có thể nhận thấy được. Và Vi Trần Cực Vi. Theo Số Luận, mỗi yếu tố hay pháp tạo thành những dữ kiện giác quan và những dữ kiện tư tưởng trong từng sát na, được phái Duy Thực nói đến lần đầu tiên trong lịch sử triết học Ấn Độ. Ý niệm một sự thể không có bản thể thường trụ đi đôi với thuyết sinh diệt hay vô thường, mọi vật không thường tồn. Theo thuyết này thì chỉ có hiện tại là hiện hữu. Quá khứ không hiện hữu vì nó không còn nữa, và vị lai thì bất thực vì nó chưa xuất hiện. Thuyết này được các bộ phái Phật giáo khác trung thành chủ trương như: Đại Chúng Bộ, Pháp Tạng Bộ, và Kinh Lượng Bộ—Founder of the Sankhya philosophy (Tăng Khư Luận). It is an attempt to place all concepts in twenty-five categories, with Purusa at the head and the others in ordered progress. It also teaches “the eternity and multiplicity of souls.” Vasubandhu wrote in criticism of the system. The sastras of the Samkhya. The Sankhya Philosophy (Dualism), which the Kusa School based on for its main philosophy, one of the oldest philosophies of India, which has several tenets in common with Buddhism. According to Prof. Junjiro Takakusu in “The Essentials Buddhist Philosophy,” this school maintains that all things exist eternally though they are constantly changing; nothing new appears and nothing disappears. Buddhism, however, holds that everything exists only instantaneously; there is no abiding substance at all. Both Buddhism and the Sankhya Philosophy deny the theory of inherence. Buddhism may be said to hold, therefore, the theory of momentariness or instantaneous being. All reality may be split into separate elements which are instantaneous. The Kusa School maintains the atomic theory and asserts the existence of three atoms. Parama-anu or the finest atom. There are seven of these finest atoms constitute the form atom which is the finest substance. It is of cubic form. The finest atom is the finest divisible atom of all and cannot be further analyzed. It is conceived only by meditation. Anu or the form atom. There are seven of these form atoms constitute the fine dust atom which can be perceived by the eyes of a Bodhisattva, a future Buddha. And Rajas or the fine dust atom. According to the Sankhya, all elements or dharmas which constitute momentary sense-data and thought-data were enumerated by the Realistic School, perhaps for the first time in the history of Indian philosophy. The idea that a thing has no “sub-stance” goes along with the theory of change or impermanence, everything has no duration. According to this theory, only the present exists. The past does not exist, because it is no more, and the future is not real, because it has not yet come into existence. This theory has been faithfully held by such other Buddhist schools as the Mahasanghika, the Mahisasaka, and the Sautrantika.

- 6) *Nhĩ Mạn Sai—Mimamsa (skt)*: Một trong ba phái triết học chính thống ở Ấn Độ, phái này cho rằng chỉ có sự giải thích của kinh Vệ Đà là chính đáng (Phật giáo gọi phái này là Thanh Luận Sư)—The Mimamsa system of Indian philosophy founded by Jaimini,

especially the Purva-mimamsa. It was one of the three great divisions of Orthodox Hindu philosophy.

- 7) **Badarayana—Vedanta (skt):** Viên Thành Vệ Đà, khai tổ là Badarayana, triết lý dựa trên bộ Vệ Đà sau cùng, một trong sáu hệ thống chính thống của triết học Ấn giáo—Badarayana, who founded the Vedanta, based on the last text of Veda, the end or consummation of the doctrine of the Vedas. One of the six orthodox system of Hindu philosophy.
- 8) **Sáu mươi hai loại kiến giải—The sixty-two views:** Theo Kinh Đại Bát Nhã, hai mươi kiến giải lập thành bởi năm uẩn duyên với bốn trạng thái làm thành hai mươi kiến giải. Bốn kiến giải của Sắc bao gồm sắc là thường, sắc là vô thường, sắc là cả thường lẫn vô thường, sắc là không (phi) thường cũng không (phi) vô thường. Bốn kiến giải của Thọ bao gồm thọ là thường, thọ là vô thường, thọ là cả thường lẫn vô thường, thọ là phi thường phi vô thường. Bốn kiến giải của Tưởng bao gồm tưởng là thường, tưởng là vô thường, tưởng là cả thường lẫn vô thường, tưởng là phi thường phi vô thường. Bốn kiến giải của Hành bao gồm hành là thường, hành là vô thường, hành là cả thường lẫn vô thường, hành là phi thường phi vô thường. Bốn kiến giải của Thức bao gồm thức là thường, thức là vô thường, thức là cả thường lẫn vô thường, thức là phi thường phi vô thường. Năm uẩn duyên với tứ biên làm thành hai mươi kiến giải. Bốn kiến giải của sắc bao gồm sắc là hữu biên, sắc là vô biên, sắc là cả hữu lẫn vô biên, sắc phi hữu phi vô biên. Bốn kiến giải của Thọ bao gồm thọ hữu biên, thọ vô biên, thọ hữu lẫn vô biên, thọ phi hữu phi vô biên. Bốn kiến giải của Tưởng bao gồm tưởng hữu biên, tưởng vô biên, tưởng là hữu lẫn vô biên, tưởng phi hữu phi vô biên. Bốn kiến giải của Hành bao gồm hành hữu biên, hành vô biên, hành cả hữu lẫn vô biên, hành phi hữu phi vô biên. Bốn kiến giải của Thức bao gồm thức hữu biên, thức vô biên, thức cả hữu lẫn vô biên, và thức phi hữu phi vô biên. Năm uẩn duyên với bốn chuyển làm thành hai mươi kiến giải. Bốn kiến giải của Sắc bao gồm sắc như khứ (sắc kể như mất), sắc chẳng như khứ (sắc kể như chẳng mất), sắc như khứ chẳng như khứ (sắc kể như mất mà cũng kể như chẳng mất), sắc phi như khứ phi chẳng như khứ (sắc chẳng kể như mất, chẳng kể như chẳng mất). Bốn kiến giải của Thọ bao gồm thọ như khứ, thọ chẳng như khứ, thọ như khứ chẳng như khứ, thọ phi như khứ phi chẳng như khứ. Bốn kiến giải của Tưởng bao gồm tưởng như khứ, tưởng chẳng như khứ, tưởng như khứ chẳng như khứ, tưởng phi như khứ phi chẳng như khứ. Bốn kiến giải của Hành bao gồm hành như khứ, hành chẳng như khứ, hành như khứ chẳng như khứ, hành phi như khứ phi chẳng như khứ. Bốn kiến giải của Thức bao gồm thức như khứ, thức chẳng như khứ, thức như khứ chẳng như khứ, thức phi như khứ phi chẳng như khứ. Bên cạnh đó, theo tông Thiên Thai, có 62 ngã kiến. Bốn kiến giải của sắc bao gồm Sắc là Ngã, Lìa Sắc vẫn có Ngã, Sắc là lớn, ngã là nhỏ; ngã trụ trong sắc, Ngã là lớn, sắc là nhỏ; sắc trụ trong ngã. Cùng một tiến trình như vậy với Thọ, Tưởng, Hành Thức trong hiện tại, quá khứ và vị lai sẽ làm thành 60 kiến giải. Kiến giải thứ sáu mươi một là đoạn kiến, và kiến giải thứ sáu mươi hai là thường kiến—According to the Maha-Prajna Sutra, the five skandhas under four considerations of time, considered as time past, whether each of the five has had permanence, impermanence, both, and neither. Four views of Form include form is permanent, form is impermanent, form is both permanent and impermanent, form is neither permanent nor impermanent. Four views of Sensation include sensation is permanent, sensation is impermanent, sensation is both permanent and impermanent, and

sensation is neither permanent nor impermanent. Four views of perception include perception is permanent, perception is impermanent, perception is both permanent and impermanent, perception is neither permanent nor impermanent. Four views of Volition or Mental formation include mental formation is permanent, mental formation is impermanent, mental formation is both permanent and impermanent, and mental formation is neither permanent nor impermanent. Four views of consciousness include consciousness is permanent, consciousness is impermanent, consciousness is both permanent and impermanent, consciousness is neither permanent nor impermanent. Five skandhas under the four considerations to their space or extension, considered as present time, whether each is finite, infinite, both, or neither to make another 20 views. Four views of Form include form is finite, form is infinite, form is both finite and infinite, form is neither finite nor infinite. Four views of Sensation include sensation is finite, sensation is infinite, sensation is both finite and infinite, and sensation is neither finite nor infinite. Four views of Perception include perception is finite, perception is infinite, perception is both finite and infinite, and perception is neither finite nor infinite. Four views of Volition or Mental formation include volition is finite, volition is infinite, volition is both finite and infinite, and volition is neither finite nor infinite. Four views of Consciousness include consciousness is finite, consciousness is infinite, consciousness is both finite and infinite, consciousness is neither finite nor infinite. Five skandhas under the four considerations to their destination to make another 20 views. Four views of Form include form is gone, form is not gone, form is both gone and not gone, form is neither gone nor not gone. Four views of sensation include sensation is gone, sensation is not gone, sensation is both gone and not gone, sensation is neither gone nor not gone. Four views of Perception include perception is gone, perception is not gone, perception is both gone and not gone, and perception is neither gone nor not gone. Four views of Volition or mental formation include volition is gone, volition is not gone, volition is both gone and not gone, volition is neither gone nor not gone. Four views of consciousness include consciousness is gone, consciousness is not gone, consciousness is both gone and not gone, consciousness is neither gone nor not gone. Besides, according to the T'ien-T'ai sect, there are sixty-two views on personality. Four views of Form or Rupa as its basis and consider each of the five skandhas under four aspects which include rupa, the organized body, as the ego; the ego as apart from the rupa; rupa as the greater, the ego the smaller or inferior, and the ego as dwelling in the rupa; the ego as the greater, rupa the inferior, and the rupa in the ego. The same process applies to Sensation, Perception, Volition, and Consciousness in the present, past and future to make 60 views. The sixty-first view is impermanence and the sixty-second view is permanence.

(III) *Giai đoạn chuyển tiếp giữa Ấn Độ giáo vào Phật giáo—The transitional period between Hinduism and Buddhism:* Ranh giới đẳng cấp phản ảnh bất công thực sự và thành kiến nặng nề trong đời sống xã hội bình thường. Chính nhiều người Ấn Độ giáo cũng cố gắng thực hiện xóa bỏ một số bất công trắng trợn. Ngay những người trong giai cấp quý tộc cũng đã đem hết sức lực để phục hồi “tiện dân” vào địa vị có đẳng cấp. Ai trong chúng ta cũng đều biết rằng các nền văn minh trên thế giới vốn luôn đi kèm với những sóng gió của việc tranh giành quyền lực và của cải vật chất. Chính điều này đã thúc đẩy mọi sức

mạnh tâm linh của con người phải đứng lên chống lại hệ thống bạo lực đương quyền. Tại Ấn Độ những lực lượng đối kháng nổi lên trong những vùng Tây Bắc. Ngay từ lúc mới được thành lập, Phật giáo chủ yếu nhắm đến các tầng lớp thị dân đông đảo. Chính vì vậy mà chúng ta thấy Phật giáo phát triển quanh các vùng Benares và Patna, nơi mà vào thời đại đồ sắt đã sản sinh ra những ông vua đầy tham vọng xuất thân từ quân đội, đã thiết lập các vương quốc mênh mông với nhiều thành phố rộng lớn. Phần lớn công việc hoằng hóa của Đức Phật đều được thực hiện tại các thành phố lớn, điều này giúp chúng ta lý giải dễ dàng tính cách tri thức trong lời dạy của Ngài, cũng như phong cách thành thị trong ngôn ngữ được sử dụng và tính hợp lý trong các tư tưởng được Ngài truyền dạy. Để đối kháng với những mê tín về thần quyền, Đức Phật luôn nhấn mạnh rằng Ngài chỉ là người dẫn đường, chứ không phải là một đấng quyền năng, và rằng mọi sự gợi ý chỉ dẫn đều cần phải được chứng nghiệm, kể cả những chỉ dẫn của chính Ngài—Caste lines have frequently reflected real injustices and strong prejudices in ordinary social life. Even thoughtful Hindus today realize that abuses have crept into the system. Many efforts have been made in the direction of straightening out some of the gross injustices. Even people belonged to the noble class also tried to restore the “untouchables” to caste higher statuses. We all know that the growth of any civilization in the world has been accompanied by recurrent waves of disillusion with power and material wealth. This very reason mobilized the resources of the spirit against the existing power system. In India the reaction forces arose in the Northwest regions. From the beginning, Buddhism developed around Benares and Patna, where the Iron Age had thrown up ambitious warrior kings, who had established large kingdoms with big cities. In opposition to superstitions in divine power the Buddha always stressed that He was only a guide, not an authority, and that all propositions must be tested, including His own.

Chương Ba *Chapter Three*

Sự Thành Hình Phật Giáo *The Formation of Buddhism*

(I) *Cuộc cải cách tôn giáo quan trọng nhất vào thế kỷ thứ 7 trước Tây lịch—The most important religious reform during the Seventh Century B.C.:* Vào thế kỷ thứ 7 trước Tây lịch, Ấn Độ gồm 16 vùng lãnh thổ, tám vùng là tám vương quốc, còn tám vùng khác là các xứ Cộng Hòa. Xã hội Ấn Độ trước thời Đức Phật và ngay trong thời Đức Phật là một xã hội đầy khủng hoảng, đặc biệt nhất là những sự tranh chấp quyền lực và của cải vật chất. Nhiều người không thể tìm ra câu trả lời thỏa mãn về những khó khăn xáo trộn trong đời sống hằng ngày của họ. Vì sự không toại nguyện này mà trong thời gian này đã có rất nhiều cải cách tôn giáo xuất hiện trong cố gắng tìm ra lối thoát cho Ấn Độ giáo ra khỏi tính nông cạn của nó. Một trong những cải cách này là Phật giáo. Ngay từ khoảng năm 600 trước Tây lịch, Đức Phật chẳng những đã đề xướng tứ diệu đế như căn bản học thuyết như chúng đã hiện ra khi Ngài đại ngộ, mà Ngài còn chỉ cho mọi người làm cách nào để sống một cách khôn ngoan và hạnh phúc, vì thế mà giáo pháp của Ngài đã lan rộng từ xứ Ấn Độ ra khắp các miền châu Á, và xa hơn thế nữa. Về mặt tâm linh mà nói, Ngài đã thúc đẩy con người đứng lên chống lại hệ thống bạo lực đang tồn tại thời đó. Kỳ thật Phật giáo không phải là một tôn giáo mới mẽ ở Ấn Độ, mà nó là một biểu tượng của sự ly khai với Ấn Độ giáo. Như chúng ta thấy, trong khi kinh Vệ Đà cổ võ việc cho phép giết súc vật để dâng cúng thần linh thì Phật giáo kịch liệt bài bác những kiểu tế lễ như thế. Hơn thế nữa, Phật giáo còn tiến hành nhiều cuộc vận động mạnh mẽ chống lại việc tế lễ này. Bởi vì nghi thức tế lễ đòi hỏi phải được thực hiện bởi những người Bà La Môn, là những người chuyên môn về nghi lễ tôn giáo thời đó, trong khi thường dân từ thế hệ này qua thế hệ khác chỉ có thể làm những việc tay chân mà thôi. Chính vì thế mà đạo Phật bác bỏ hoàn toàn hệ thống giai cấp ở Ấn Độ thời bấy giờ. Và Đức Phật bác bỏ mọi sự tự cho mình là dòng dõi cao sang như kiểu tự hào của giai cấp Bà La Môn. Đạo Phật bác bỏ mọi sự phân biệt trong xã hội giữa người với người và nói rằng chính cái nghiệp, tức là những việc làm của một người, mới quyết định sự danh giá hay thấp hèn của người đó mà thôi. Đức Phật khẳng định với các đệ tử của Ngài: “Việc nhấn mạnh đến sự bình đẳng về địa vị xã hội, căn cứ trên việc làm của một người chứ không phải trên dòng dõi của họ.” Một ý tưởng cách mạng khác mà chúng ta có thể tìm thấy trong Phật giáo là tôn giáo này mở rộng cửa đón nhận cả nam giới lẫn nữ giới trong đời sống tu tập. Ngoài các ni sư và các nữ Phật tử tại gia nổi tiếng như Khema, Patcara, Dhammadinna, Sujata, Visakha, và Samavati, ngay cả những cô gái điếm như Amrapali cũng không bị chối bỏ cơ hội sống đời tu hành phạm hạnh. Chính vì thế mà từ lúc mà đạo Phật bắt đầu tại vùng Đông Bắc Ấn cho đến ngày nay đã gần 26 thế kỷ, nó đã chẳng những đi sâu vào lòng của các dân tộc châu Á, mà từ thế kỷ thứ 19 nó đã trở thành nguồn tư tưởng tu tập cho nhiều người ở Âu châu và Mỹ châu nữa—About 7 centuries B.C., India was divided into sixteen zones, eight of which were kingdoms and the remaining republics. Indian society

before and at the time of the Buddha was a society that had full of conflicts, especially struggles for power and material wealth. During this period many people were not able to find satisfaction in Hinduism to their daily life's disturbing problems. Because of this dissatisfaction, some religious reforms shortly arose in an attempt to rid Hinduism of its superficiality. One of these reforms was to be the beginning of Buddhism. About 600 B.C., the Buddha not only expounded the four Noble Truths as the core of his teaching, which he had recognized in the moment of his enlightenment, He had also shown people how to live wisely and happily, and therefore, his teachings soon spread from India throughout Asia, and beyond. Spiritually speaking, He mobilized people to stand up to fight against the existing power system. In fact, Buddhism is not a new religion in India, it is only a symbol of separation with Hinduism. As we can see while the religion of the Veda allowed animal sacrifice to propitiate the gods, Buddhism set its face against sacrifices. Moreover, Buddhism waged strong campaigns against this practice. Because the sacrificial ritual required the services of Brahmins, who had specialized in religious ceremonies, while ordinary people, from one generation to another, could only do labor works. Thus, Buddhism denounced the Caste system at that time in India. And the Buddha denounced all claims to superiority on the ground of birth as the Brahmins claimed. Buddhism denounced all social distinctions between man and man, and declared that it was 'karma', the action of man, that determined the eminence or lowness of an individual. The Buddha confirmed with his disciples: "The insistence on the equality of social status based on one's actions and not on the lineage of birth of that person." Another revolutionary idea we can find in Buddhism was the fact that it widely opened the doors of organized religious life to women and men alike. In addition to distinguished nuns and lay Buddhist-women, such as Khema, Patacara, and Dhammadinna, Sujata, Visakha, and Samavati, even courtesans like Amrapali were not denied opportunities to embrace the religious life. For these reasons, from the beginning in Northeast India almost 26 centuries ago, Buddhism penetrated not only in the heart of Asian people, but since the nineteenth century it also became part of the thinking and practice of a lot of people in Europe and America as well.

(II) Con đường Trung Đạo—The Middle Path: Vào khoảng thế kỷ thứ 7 trước Tây lịch, nhiều người Ấn Độ nghi ngờ tôn giáo của chính xứ sở họ. Họ sợ hãi vì muôn đời phải đầu thai vào một giai cấp. nếu họ thuộc giai cấp cùng đinh, họ phải tiếp tục đầu thai vào giai cấp này hết đời này qua đời khác. Thoạt đầu, Đức Phật luôn bị dày vò bởi những câu hỏi như "Tại sao có bất hạnh?", "Làm sao con người được hạnh phúc?", vân vân. Ngài chuyên tâm tu tập khổ hạnh, nhưng sau sáu năm kiên trì tìm kiếm và tích cực hy sinh, Ngài vẫn không tìm ra được câu trả lời cho những vấn đề này. Sau sáu năm tìm kiếm sự giải thoát bằng con đường khổ hạnh, Thái tử Tất Đạt Đa quyết định tìm câu trả lời qua tư tưởng và thiền định. Sau 49 ngày đêm thiền định dưới cội Bồ Đề, Ngài đã trở thành một người "Giác Ngộ". Con đường mà Đức Phật tìm ra là con đường "Trung Đạo" giữa những cực đoan. Những cực đoan phải tránh là một mặt quá ham mê đời sống nhục dục, mặt khác là đời sống khổ hạnh. Cả hai cực đoan này dẫn đến sự mất quân bình trong cuộc sống. Cả hai cực đoan chẳng bao giờ có thể đưa ai đến mục tiêu thật sự giải thoát khỏi khổ đau và phiền não. Đức Phật tuyên bố: "Muốn tìm con đường Trung Đạo hòa hợp với

cuộc sống, mỗi người phải tự mình thận trọng tìm kiếm, không nên phí thì giờ vào việc tranh cãi. Mỗi người phải thăm dò và tự thực nghiệm, không có ngoại lệ.”—About the Seventh Century B.C., many people questioned the value of their own religion: Hinduism. According to Hinduism’s theories, they had to be reborn to the same class forever. If they belonged to the class of Sudra, they would be reborn into that class life after life. At first, Prince Siddhartha always concerned with burning questions as: “Why was there unhappiness?”, or “How could a man be happy?”, etc. He diligently performed ascetic practices, but after six years of persevering search and strenuous self-denial, He still had not found the answers for these problems. After spending six years in seeking a solution of emancipation through ascetic practices without any success, Prince Siddhartha determined to find the answer in thought and meditation. After 49 days and nights of meditation under the Bodhi Tree, He had become the “Awakened One”. The path that the Buddha had found was the “Middle Path”, which was in between extremes. The extremes to be avoided were the life of sensual indulgence on the one hand and the life of drastic asceticism on the other. Both led to out-of-balance living. Neither led to the true goal of release from sufferings and afflictions. The Buddha declared: “To find the Middle Path to harmonious living, each person must search thoughtfully, not wasting any time in wordy arguments. Each person must explore and experiment for himself without any exception.”

(III) Sự đáp ứng của Đạo Phật cho những bất toại trong đời sống hằng ngày—Buddhism’s answers to daily life’s problems: Trải qua gần hai mươi sáu thế kỷ, cả Phật giáo Đại Thừa lẫn Tiểu Thừa đã chứng tỏ có thể thích ứng với những hoàn cảnh thay đổi và với những dân tộc khác nhau. Vì thế mà Phật giáo sẽ tiếp tục là một ảnh hưởng thật sự trong đời sống tâm linh của nhiều dân tộc trên thế giới với niềm tin là những điều Đức Phật khám phá ra có thể giúp đỡ hầu hết mọi người. Với câu hỏi “Tại sao tôi không hạnh phúc?” Đức Phật gợi ý: vì bạn tràn đầy mong muốn, cho đến khi sự mong muốn là sự khao khát thì nó không thể nào được thỏa mãn dù bạn đã được những thứ mà bạn muốn. Như vậy “Làm thế nào để tôi có hạnh phúc?” Bằng cách chấm dứt mong muốn. Giống như ngọn lửa sẽ tự nhiên tắt khi bạn không châm thêm dầu vào, cho nên sự bất hạnh của bạn chấm dứt khi nhiên liệu tham dục thái quá bị lấy đi. Khi bạn chiến thắng được lòng ích kỷ, những thói quen và hy vọng đại dột, hạnh phúc sẽ thực sự hiện ra—During almost twenty-six centuries, both Mahayana and Hinayana Buddhism have proved adaptable to changing conditions and to different peoples in the world with the belief that what the Buddha discovered can help almost everyone. For the question “Why am I unhappy?” the Buddha suggests: because you fill yourself with wanting, until the wanting is a thirst that cannot be satisfied even by the things you want. “How can I be happy?” By ceasing to want. Just as a fire dies down when no fuel is added, so your unhappiness will end when the fuel of excessive is taken away. When you conquer selfish, unwise habits and hopes, your real happiness will emerge.

Chương Bốn

Chapter Four

Du Già Thiền

Yogacara Meditation

(I) *Tổng quan về Du Già Tông—An overview of Yogacara School:* Từ Phạm ngữ chỉ “Trường Phái Du Già.” Tu tập thiền định, một loại Tam ma địa đặc biệt. Bài tập Du Già (Yoga), còn gọi là Duy Thức (Vijnanavada) hay là trường dạy về nhận thức. Du Già (Yoga) Phật giáo do Maitreyanatha, Vô Trước (Asanga) và Thế Thân (Vasubandhu) sáng lập. Theo ý tưởng trung tâm của Yogachara, mọi cái có thể tri giác được đều là tinh thần. Tri giác là quá trình sáng tạo bằng tưởng tượng. Theo Yogachara, A lại da thức, cơ sở của sự tri giác mọi vật và là nơi tàng chứa tất cả những ấn tượng của chúng ta. A Lại da là nhân tố quyết định sự chín muồi của nghiệp. A lại da thức được ví như dòng sông, trong đó nước được ví như những nghiệp. Đã có nước (nghiệp) thì dòng sông dù muốn hay không muốn vẫn phải chảy, như những nghiệp thức được mang từ đời này sang đời khác. Theo Phật giáo xưa thì con đường giải thoát của Yogachara được chia làm bốn giai đoạn (1. Con đường chuẩn bị, nơi Bồ Tát nguyện theo học thuyết với toàn bộ tinh thần—2. Con đường suy tưởng, nơi Bồ Tát đi sâu vào học thuyết đạt được hiểu biết và bước vào giai đoạn thứ nhất trong thập địa—3. Con đường sáng tạo tâm linh, nơi Bồ Tát thiền định và đi sâu vào thập địa—4. Con đường kết thúc, nơi mà tất cả mọi uế trước đều bị xóa trắng nhằm chấm dứt chu kỳ luân hồi)—A Sanskrit term for “Yogic Practice School.” A school of Indian Buddhism whose main early exponents were the brothers Asanga and Vasubandhu, the primary focus of which was psychology and epistemology. The term “Yogic Practics School” may have been an implied rejection of the emphasis on dialectic (tài biện chứng) and debate found in other Indian Buddhist traditions, particularly the Madhyamaka. Meditation practice and analysis of the workings of the mind are central concerns of Yogacara, as reflected in the voluminous literature it produced on these subjects. One of its central doctrines is “cognition-only,” according to which all phenomena are essentially products of mind. Along with Madhyamaka, it became one of the two most important philosophical traditions of Indian Buddhism, and also was highly influential in East Asia. Application of Yoga, also called Vijnanavada, the school that teaches knowing. The school of Mahayana Buddhist Yoga founded by Matreyanatha, Asanga and Vasubandhu. According to the central notion of Yogachara, things exist only as processes of knowing, not as objects outside. Perception is a process of creative imagination (with the help of the storehouse consciousness) that apparently produces outer objects. According to Yogachara, Alaya vijnana is the ground of knowledge and the storehouse of all previous impressions, seeds developed. Alaya vijnana is the determining factor for the process of ripening karma. The Alaya vijnana is often compared to a stream and karma as the water. Once karma already formed as water poured into the stream, the stream continues to flow and flow (no matter what) even after the person’s death, providing continuity from one existence to the next. According to the ancient Buddhism, the path to liberation in the Yogachara is

divided into four stages (1. Preliminary path where the bodhisattva undertakes the teaching of “mind only”; 2. Path of seeing where bodhisattva gains a realistic understanding of the teaching, attains the knowledge of concept, and enters the first of the ten stages; 3. Path of meditation where bodhisattva passes successively through the ten stages and develops insight as well as liberate self from all defilements; 4. Path of fulfillment where all defilements are eliminated to put an end to the cycle of of existence).

(II) Lịch sử thành lập Du Già tông—The history of formation of the Yogacara school:

- 1) Trường phái Duy Thức Du Già là một nhánh quan trọng khác của phái Đại Thừa. Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, còn gọi là Du Già phái, tên gọi chung của Mật giáo. Giáo thuyết Du Già do ngài Pantajali sáng lập vào thế kỷ thứ hai trước Tây Lịch, sau đó được ngài Vô trước thành lập tông phái Du Già vào thế kỷ thứ tư sau Tây Lịch. Ngài Huyền Trang là một đệ tử và một người bênh vực triệt để cho tông phái này (ông đã dịch bộ Du Già Sư Địa Luận của ngài Tối Thắng Tử Bồ Tát). Nhưng theo Giáo sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, Du Già tông được ngài Maitreya hay Maitreyanatha sáng lập vào thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch: The Yogacara school is another important branch of the Mahayana. According to Keith in the Chinese-English Buddhist Terms, tantric or esoteric sect, the principles of Yoga are accredited to Pantajali in second century B.C., later founded as a school in Buddhism by Asanga in the fourth century A.D. Hsuan-Tsang became a disciple and advocate of this school. However, according to Prof. Bapat in the Twenty-Five Hundred Years of Buddhism, the Yogacara school was founded by Maitreya or Maitreyanatha in the third century A.D..
- 2) Một trong hai trường phái chính của Phật giáo Đại Thừa. Phái Du Già gắn liền với tâm thức. Họ không bình vực nhiều cho thuyết không sinh khởi dù rằng họ cũng chủ trương thế giới này là không có thực. Như vậy, cả Trung Quán lẫn Duy Thức tông đều xác nhận tính chất ảo ảnh của thế giới. Cũng như vậy, những người theo phái bất nhị cũng bám chặt vào thuyết ảo ảnh để giữ vững niềm tin và giáo lý của mình. Sankaracarya, một người bình vực nhiệt tình của trường phái bất nhị, đã sử dụng vũ khí là thuyết ảo tưởng này để chống lại những nhà duy thực (realist) đối thủ của ông, đó là những người Naiyayikas và Vaisesikas. Do đó ông được gọi là một Phật tử bí mật. Sankkara trong việc biện hộ cho tính chất không thực của thế giới là điều hợp lý và xác đáng, vì theo Áo Nghĩa Thư (Upanisads) thì trước đây chỉ có người Bà La Môn hay Atman (cái ta) là có thực mà thôi, còn mọi thứ khác đều không thực và không lành mạnh. Sự tuyên bố như vậy cho thấy rõ ràng ngoài người Bà La Môn hay Atman ra không có gì là thực cả. Một câu hỏi được đặt ra, “Đâu là nguồn gốc chủ thuyết ảo ảnh của Sankara?” Rất có thể nguồn gốc này là từ những người Phật giáo Đại Thừa ngay trước ông. Mặt khác, nguồn gốc có thể là từ bộ Sastitantra, bộ luận nổi tiếng về nhị nguyên (Sankhya philosophy). Được biết trong bộ Sastitantra có một câu về vấn đề này là “bản chất sau cùng và thực sự của trí tuệ thanh tịnh hay sức mạnh của nhị nguyên thì không thể nhìn thấy, còn những gì chúng ta nhìn thấy được thì hoàn toàn không thật, giống như một vật thể hư ảo hay ảo ảnh.” Nhân đây cần biết thêm rằng các kinh bộ của Phật giáo trước đây không hề nhắc đến chủ thuyết ảo ảnh: One of the two main schools of Mahayana Buddhism. The Yogacaras were adherents of mentalism. They do not make any undue claims for the non-origination

theory notwithstanding the fact that they too hold the world to be unreal. Thus both the Madhyamika and the Yogacara schools maintain the Maya-like nature of the world. The Advaitins, likewise, adhere to the Maya doctrine in order to sustain their belief in Advaitism. A great champion of the Advaita school, Sankaracarya, took this weapon of the illusion theory and used against this rival realists, the Naiyayikas and the Vaisesikas, and on this account was called a crypto-Buddhist. Sankara's stand in advocating the unreality of the world, however, is logical and independent, for according to the Upanisads there existed previously only the Brahmin or Atman, and things other than that were unreal and diseased. Such a declaration makes it obvious that nothing but the Brahmin or Atman is real. The question arises, what was the source of Sankara's doctrine of Maya? The Mahayana Buddhists who immediately preceded him are the most likely source. On the other hand, it is possible that it was the Sastitantra, the renowned treatise on the Sankhya philosophy. It is said that the Sastitantra contains a statement to the effect that "the ultimate and real nature of the 'gunas' the Sankhyan forces, is invisible; and what is visible to us is fairly false like an illusory object, maya. Incidentally, it may be mentioned that the earlier Buddhists Nikayas make no mention whatever of the Maya doctrine.

- 3) Du già tông là một trường phái tư tưởng khác, có liên quan mật thiết với Trung Quán, đặt đức tin và lòng sùng mộ nơi chư Phật và chư Bồ Tát. Nhưng công trình hệ thống hóa do các nhà Trung Quán thực hiện đã bỏ rơi một vài ý tưởng quen thuộc của Đại Thừa buổi ban sơ, sau này phải chịu nhận một sức đè nặng lớn lao của những sự phát triển song song với Ấn Độ giáo. Ảnh hưởng của triết học Du Già Sankhya thấy rõ trong Duy Thức tông do ngài Vô Trước thành lập vào khoảng năm 400 sau Tây lịch, đặt giải thoát trên sự quán tưởng nội quán được gọi là phép Du Già: Yogacara is another school of thought, closely connected with with the Madhyamikas, placed its trust in faith in the Buddhas and Bodhisattvas, and in devotion to them. The systematization carried out by the Madhyamikas neglected, however, some of the ideas current in the early Mahayana, which later on received greater weight from a parallel developments in Hinduism. The influence of the Samkhya-Yoga philosophy shows itself in the Yogacara school, founded about 400 A.D. by Asanga, which relied for salvation in introspective meditation known as Yoga.

(III)Giáo thuyết và thực hành của Du Già tông—Theory and practice of the Yogacara school:

- 1) Trường phái này có tên là Duy Thức Du Già (Yogacara) vì chú trọng vào việc luyện tập thiền làm phương pháp hữu hiệu nhất để đạt đến chân lý tối cao (bodhi). Phải đi qua 'Thập Địa' của quả vị Bồ Tát mới đạt đến Bồ Đề: The Yogacara was so called because it emphasized the practice of meditation (yoga) as the most effective method for the attainment of the highest truth or bodhi. All the ten stages of spiritual progress (dasa bhumi) of Bodhisattvahood had to be passed through before bodhi could be attained.
- 2) Trường phái này còn có tên là Duy Thức vì chủ trương rằng không có gì ngoài ý thức và ý thức là thực tại cuối cùng. Tóm lại, trường phái này dạy cho người ta chủ nghĩa duy tâm chủ quan, nghĩa là chỉ có ý tưởng là có thật: The school is also known as the Vijñanavada

on account of the fact that it holds nothing but consciousness (vijñaptimātra) to be the ultimate reality. In short, it teaches subjective idealism, or that thought alone is real.

- 3) Tên Du Già (Yogacara) cho thấy rõ khía cạnh thực hành của triết lý này, còn tên Duy Thức (Vijñānavāda) làm nổi bật các đặc điểm lý thuyết kinh Lăng Già (Lankavatara Sutra), một cuốn sách quan trọng của trường phái này, cho rằng chỉ có tâm ý (cittamātra) là có thực, còn những vật thể bên ngoài thì không. Những vật thể này không có thực, chúng như là mộng mơ ảo ảnh. Tâm ý ở đây khác với A Lại Da thức, vốn chỉ là kho chứa đựng ý thức, tạo đối tượng cho sự đối ngẫu chủ thể và đối tượng: The Yogacara brings out the practical side of philosophy, while the Vijñānavāda brings out its speculative features. The Lankavatara Sutra, an important work of this school, maintains that only the mind (cittamātra) is real, while external objects are not. They are unreal like dreams, mirages and 'sky-flowers.' Cittamātra, in this case, is different from alayavijñāna which is the repository of consciousness underlying the subject-object duality.
- 4) Cuốn Duy Thức Học của ngài Thế Thân là cuốn sách cơ bản của hệ tư tưởng này. Sách bác bỏ mọi sự tin tưởng vào thực tại của thế giới khách quan, cho rằng chỉ có tâm (citta) hay thức (vijñāna) mới là thực tại duy nhất, còn trong thức a-lại-da thì có chứa mầm mống các hiện tượng, cả chủ quan và khách quan. Giống như một dòng nước chảy, thức a-lại-da là một dòng ý thức luôn biến động. Khi đã chứng đắc Phật quả thì dòng chảy kia sẽ ngưng lại. Theo Sthiramati, nhà bình giải các tác phẩm của Thế Thân, thì a-lại-da chứa đựng chủng tử của vạn pháp, bao gồm cả các pháp tạo ra bất tịnh. Nói cách khác, vạn pháp hiện hữu trong a-lại-da thức dưới trạng thái tiềm tàng. Các nhà Duy Thức Du Già còn nói rằng người tinh thông tất sẽ hiểu được sự 'không hiện hữu của ngã thể' (pudgala-nairātmya) và sự 'không hiện hữu của vạn vật thế gian' (dharma-nairātmya). Sự không hiện hữu của ngã thể sẽ được thực hiện qua sự xóa bỏ ham muốn (klesavarana), và sự không hiện hữu của vạn vật thế gian sẽ được thực hiện qua sự cắt bỏ bức màn che phủ chân kiến thức (jneyavarana). Cả hai kiểu không thực tại này (Nairātmya) đều rất cần thiết để đi đến giải thoát: Vasubandhu's Vijñaptimātrata-siddhi is the basic work of this system. It repudiates all belief in the reality of the objective world, maintaining that citta or vijñāna is the only reality, while the alayavijñāna contains the seeds of phenomena, both subjective and objective. Like flowing water, alayavijñāna is a constantly changing stream of consciousness. With the realization of Buddhahood, its course stops at once. According to Sthiramati, the commentator on Vasubandhu's works, alaya contains the seeds of all dharmas including those which produce impurities. In other words, all dharmas exist in alayavijñāna in a potential state. The Yogacarins further state that an adept should comprehend the non-existence of self (pudgala-nairātmya), and the non-existence of things of the world (dharma-nairātmya). The former is realized through the removal of passions (klesavarana), and the latter by the removal of the veil that covers the true knowledge (jneyavarana). Both these nairātmyas are necessary for the attainment of emancipation.

(IV) Thiên định Du Già—The Yogacara meditation: "Yoga" là từ Phạn ngữ chỉ bất cứ hình thức kỷ luật thân hay tâm. Một hình thức thiên định được phát triển ở Ấn Độ thời cổ mục đích giải thoát những hạn chế thể chất hay những khổ đau phiền não bằng cách định tâm sao cho nó hòa nhập vào chân lý của vũ trụ. Từ này thông dụng cả trong Ấn giáo, Phật

giáo, và cả những truyền thống tôn giáo khác ở Ấn Độ. Theo Ấn giáo, Du già có nghĩa là kết hợp với thượng đế. Theo các truyền thống khác ở Ấn Độ thì thực tập du già có nghĩa là thực tập phát triển tình trạng thân và tâm theo cách riêng của từng tôn giáo, nhưng trong Phật giáo, từ này chỉ tương đương với thiền định trong giai đoạn đầu tập thở. Đây là lối điều thân và hơi thở sao thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh cảnh, hành, lý, quả và cơ: 1) Tương ứng với cảnh, 2) Tương ứng với hành, 3) Tương ứng với lý, 4) Tương ứng với quả, 5) Tương ứng với cơ—A Sanskrit term that refers to any physical and or mental discipline. A form of meditation developed in ancient India aimed at liberating one from the physical limitations of the body or sufferings and afflictions by achieving concentration of mind and fusing with universal truth. It is common to both Hinduism and Buddhism, as well as other traditions in India. In Hinduism, yoga means to harness and unite oneself with god. In other religious traditions in India, yogic practices involve training in the development of physical and mental states that are valued by their traditions, but in Buddhism, Yoga is only equivalent to the first stage of meditative breathing practicing. This is the combination of physical and breathing exercises. Yoga method requires the mutual response or relation of the following five aspects: 1) The mutual response or relation of state, or environment, referred to mind; 2) The mutual response or relation of action, or mode of practice; 3) The mutual response or relation of right principle; 4) The mutual response or relation of results in enlightenment; 5) The mutual response or relation of motivity, i.e. practical application in saving others.

(V) Sự phát triển của Du Già tông—The development of the Yogacara school: Các luận sư nổi tiếng của trường phái này là Vô Trước là Vô Trước và Thế Thân vào thế kỷ thứ tư, An Huệ và Trần Na vào thế kỷ thứ năm, Pháp Trì và Pháp Xứng vào thế kỷ thứ bảy, Tịch Hộ và Liên Hoa Giới vào thế kỷ thứ tám, vân vân tiếp tục sự nghiệp của người sáng lập bằng những tác phẩm của họ và đã đưa trường phái này đến một trình độ cao. Trường phái này đạt đến đỉnh cao ảnh hưởng trong thời kỳ của Vô Trước và Thế Thân. Tên gọi Du Già Hành Tông là do Vô Trước đặt, còn tên Duy Thức thì được Thế Thân sử dụng—Noted teachers in the school such as Asanga and Vasubandhu in the fourth century, Sthiramti and Dinnaga in the fifth century, Dharmapala and Dharmakirti in the seventh century, Santaraksita and Kamalasila in the eighth century, etc. These famous monks continued the work of the founder by their writings and raised the school to a high level. The school reached its summit of its power and influence in the days of Asanga and Vasubandhu. The appellation Yogacara was given by Asanga, while the term Vijnanavada was used by Vasubandhu.

(VI) Giáo thuyết và thực hành của Du Già tông—Theory and practice of the Yogacara school:

(A) Giáo thuyết của Du Già tông—Theory of the Yogacara school:

- 1) *Phái Duy Thức Du Già thừa nhận ba cấp độ kiến thức—The Yogacara recognizes three degrees of knowledge:*
 - a) Kiến Thức Huyền Ảo: Parikalpita (skt)—Illusory knowledge—Huyền ảo là sự gán ghép sai lầm một ý tưởng không có thực cho một đối tượng do nhân duyên tạo ra. Đối tượng

- này chỉ hiện hữu trong trí tưởng tượng và không tương ứng với thực tại—Illusory knowledge is the false attribution of an imaginary idea to an object produced by its cause and conditions. It exists only in one's imagination and does not correspond to reality.
- b) Kiến Thức Thường Nghiệm: Paratantra (skt)—Empirical knowledge—Thường nghiệm là sự hay biết về một đối tượng do nhân duyên mà có. Đây là kiến thức tương đối và dùng để phục vụ cho các mục đích của cuộc sống—Empirical knowledge is the knowledge of an object produced by its cause and conditions. This is relative knowledge and serves the practical purposes of life.
- c) Kiến Thức Tuyệt Đối: Parinispanna (skt)—Absolute knowledge—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—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.
- 2) *Khái niệm “Tâm Thức” theo Du Già Tông—The concept of “Consciousness” in the Yogacara:*
- a) Chỉ có ý tưởng là có thật—Thought alone is real: Trường phái này còn có tên là Duy Thức vì chủ trương rằng không có gì ngoài ý thức và ý thức là thực tại cuối cùng. Tóm lại, trường phái này dạy cho người ta chủ nghĩa duy tâm chủ quan, nghĩa là chỉ có ý tưởng là có thật: The school is also known as the Vijñānavāda on account of the fact that it holds nothing but consciousness (vijñaptimātra) to be the ultimate reality. In short, it teaches subjective idealism, or that thought alone is real.
- b) Tâm ý theo Du Già khác với A Lại Da thức—Mind in the Yogacara is different from the Alayavijñāna: Tên Du Già (Yogacara) cho thấy rõ khía cạnh thực hành của triết lý này, còn tên Duy Thức (Vijñānavāda) làm nổi bật các đặc điểm lý thuyết kinh Lăng Già (Lankavatara Sutra), một cuốn sách quan trọng của trường phái này, cho rằng chỉ có tâm ý (cittamātra) là có thực, còn những vật thể bên ngoài thì không. Những vật thể này không có thực, chúng như là mộng mơ ảo ảnh. Tâm ý ở đây khác với A Lại Da thức, vốn chỉ là kho chứa đựng ý thức, tạo đối tượng cho sự đối ngẫu chủ thể và đối tượng: The Yogacara brings out the practical side of philosophy, while the Vijñānavāda brings out its speculative features. The Lankavatara Sutra, an important work of this school, maintains that only the mind (cittamātra) is real, while external objects are not. They are unreal like dreams, mirages and ‘sky-flowers.’ Cittamātra, in this case, is different from alayavijñāna which is the repository of consciousness underlying the subject-object duality.
- 3) *Ngã thể không hiện hữu—The non-existence of a self:* Cuốn Duy Thức Học của ngài Thế Thân là cuốn sách cơ bản của hệ tư tưởng này. Sách bác bỏ mọi sự tin tưởng vào thực tại của thế giới khách quan, cho rằng chỉ có tâm (citta) hay thức (vijñāna) mới là thực tại duy nhất, còn trong thức a-lại-da thì có chứa mầm mống các hiện tượng, cả chủ quan và khách quan. Giống như một dòng nước chảy, thức a-lại-da là một dòng ý thức luôn biến động. Khi đã chứng đắc Phật quả thì dòng chảy kia sẽ ngưng lại. Theo Sthiramati, nhà bình giải các tác phẩm của Thế Thân, thì a-lại-da chứa đựng chủng tử của vạn pháp, bao gồm cả các pháp tạo ra bất tịnh. Nói cách khác, vạn pháp hiện hữu trong a-lại-da thức dưới trạng thái tiềm tàng. Các nhà Duy Thức Du Già còn nói rằng người tinh thông tất sẽ hiểu được sự ‘không hiện hữu của ngã thể’ (pudgala-nairatmya) và sự ‘không hiện hữu của vạn vật

thế gian' (dharma-nairatmya). Sự không hiện hữu của ngã thể sẽ được thực hiện qua sự xóa bỏ ham muốn (klesavarana), và sự không hiện hữu của vạn vật thế gian sẽ được thực hiện qua sự cắt bỏ bức màn che phủ chân kiến thức (jneyavarana). Cả hai kiểu không thực tại này (Nairatmya) đều rất cần thiết để đi đến giải thoát: Vasubandhu's Vijnaptimatratata-siddhi is the basic work of this system. It repudiates all belief in the reality of the objective world, maintaining that citta or vijnana is the only reality, while the alayavijnana contains the seeds of phenomena, both subjective and objective. Like flowing water, alayavijnana is a constantly changing stream of consciousness. With the realization of Buddhahood, its course stops at once. According to Sthiramati, the commentator on Vasubandhu's works, alaya contains the seeds of all dharmas including those which produce impurities. In other words, all dharmas exist in alayavijnana in a potential state. The Yogacarins further state that an adept should comprehend the non-existence of self (pudgala-nairatmya), and the non-existence of things of the world (dharma-nairatmya). The former is realized through the removal of passions (klesavarana), and the latter by the removal of the veil that covers the true knowledge (jneyavarana). Both these nairatmyas are necessary for the attainment of emancipation.

(B) Tu Tập theo Du Già tông—Practice of the Yogacara school:

- 1) *Tu Tập Thập Địa—Cultivate "Ten grounds"*: Trường phái này có tên là Duy Thức Du Già (Yogacara) vì chú trọng vào việc luyện tập thiền làm phương pháp hữu hiệu nhất để đạt đến chân lý tối cao (bodhi). Phải đi qua 'Thập Địa' của quả vị Bồ Tát mới đạt đến Bồ Đề: The Yogacara was so called because it emphasized the practice of meditation (yoga) as the most effective method for the attainment of the highest truth or bodhi. All the ten stages of spiritual progress (dasa bhumi) of Bodhisattvahood had to be passed through before bodhi could be attained.
- 2) *Tu Tập Du Già Tam Mật—Cultivate the three esoteric means of Yoga*: Ba phương cách tu trì của phái Du Già. Du Già nghĩa là tương ứng, tam mật là ba nghiệp thân, khẩu, ý. Tay kết ấn, miệng đọc thần chú chân ngôn, ý tưởng niệm bốn tôn Đức Đại Nhật Như Lai—The three esoteric means of Yoga. The older practice of meditation as a means obtaining spiritual or magical power as distorted in Tantrism to exorcism, sorcery, and juggling in general. These are mutual relations of hand, mouth, and mind referring to manifestation, incantation, and mental operation thinking of the original Vairocana Buddha.
- 3) *Tu Tập Luân Xa Du Già—Cultivate the Yoga Chakra*: Vòng tròn—Bánh xe—Trong Phật giáo Chakra biểu trưng cho những điểm gặp gỡ giữa thể xác và tâm thần, đây là những tâm điểm năng lượng tinh tế trong con người. Có cả bảy bẫy chakras—Chakras are points where soul and body connect with and interpenetrate, the centers of subtle or refined energy in the human energy body (although developed by Hinduism, Chakras play an important role in Buddhism, especially in Tantric Buddhism). There are seven chakras:
 - a) Điểm nằm ở dưới cùng giữa cơ quan sinh dục và hậu môn. Người luyện Yoga mà nhập vào được Muladhara-Chakra sẽ thắng được sự gắn bó trần thế và không còn sợ chết: Muladhara-Chakra—It is located at the lowest part between the root of the genitals and the anus. Cultivators who are able to practice and penetrate to the muladhara-chakra conquer the quality of earth and no longer fears bodily death.

- b) Điểm nằm ở gốc của cơ quan sinh dục. Hành giả nào tập trung được vào điểm này sẽ không còn sợ nước, đạt được nhiều khả năng về tâm thần và trực giác, sẽ làm chủ hoàn toàn các giác quan, mọi tham sân si mạn nghi tà kiến đều bị xóa sạch: Svadhishthana-Chakra—It lies in the energy channel at the root of the genitals. Cultivators who are able to concentrate on this no longer fear of water, acquire various psychic powers, intuitive knowledge, complete mastery of his senses. All greed, hatred, ignorance, arrogance, doubt and wrong views are completely eliminated.
- c) Điểm giữa ngang rún (cai quản gan và dạ dày). Hành giả tập trung vào đây sẽ có khả năng khám phá ra những kho báu bị dấu kín. Hành giả tập trung vào điểm này không còn sợ lửa, ngay cả khi ném vào lửa, người ấy vẫn sống mà chẳng sợ: Manipura-Chakra—It lies within the energy channel in the navel region. Cultivators who concentrate on his no longer fear of fire, even if he were thrown into a blazing fire, he would remain alive without fear of death.
- d) Điểm nằm ngay vùng tim trên đường giữa. Hành giả tập trung vào điểm này đến thuần thục sẽ kiểm soát hoàn toàn không khí. Người này có thể bay và nhập vào thân thể một người khác Anahata-Chakra—It lies in the heart region, within the energy channel (middle line in the body). Cultivator who meditates on this center completely master the quality of air (he can fly through the air and enter the bodies of others).
- e) Điểm nằm dưới cổ, trên kênh năng lực (Sushumna), nơi kiểm soát thanh quản. Hành giả tập trung vào đây sẽ không bị hủy diệt dù thế giới có bị tan vỡ. Người ấy sẽ đạt được sự hiểu biết về quá khứ, hiện tại và vị lai: Vishuddha-Chakra—It lies in the sushumna nadi at the lower end of the throat. Cultivator concentrates on this will not perish even with the destruction of the cosmos. He attains complete knowledge of past, present and future.
- f) Điểm nằm giữa hai chân mày. Hành giả tập trung được vào đây sẽ có khả năng trừ được tất cả các hậu quả của hành động trong quá khứ: Ajna-Chakra—It lies in the sushumna nadi between the eyebrows. One who concentrates on this chakra destroys all karma from previous lives.
- g) Điểm nằm ngay trên đỉnh đầu. Đây là nơi trú ngụ của chư Thiên. Hành giả nào tập trung được ở đây sẽ chứng được cực lạc, siêu thức và siêu trí: Sahasrara-chakra—It lies above the crown of the head, above the upper end of the sushumna nadi. This is the abode of god Shiva. One who concentrates on this experiences supreme bliss, superconsciousness and supreme knowledge.
- 4) *Tu Tập Du Già Mật Tông Tối Thượng—Cultivate Anuttara-yoga-tantra*: Theo Mật tông Tây tạng, thì “Du Già Mật Tông Tối Thượng” là loại mật chú thứ tư và là loại cao nhất trong bốn loại mật chú. Những loại mật chú này tập trung vào thiền tập liên hệ tới những năng lực vi tế được gọi là “gió” và “những giọt,” di chuyển qua những kênh vi tế nhất trong thân thể chúng ta. Thực tập của loại mật chú này được chia làm hai giai đoạn: Giai đoạn phát động và Giai đoạn hoàn thành. Trong giai đoạn đầu, hành giả phát sanh ra một hình ảnh sinh động của một vị Phật để từ thức tuệ chứng nghiệm “tánh không,” và giai đoạn thứ nhì hành giả thỉnh vị Phật ấy hòa hợp với mình làm một, sao cho mình thấy rằng mình và vị Phật ấy không thể tách rời được nữa—A Sanskrit term for “Highest yoga tantra.” The fourth and highest of the four classes of Buddhist Tantras, according to Tibetan Tantric Buddhism. These classes of tantra focus on meditational practices

relating to subtle energies called “winds” (prana) and “drops” (bindu), which move through the subtlest “channels” (nadi) in our bodies. The practices of this class of tantra are divided into two main stages: The “generation stage” (upatti-krama) and the “completion stage” (sampanna-krama). In the first stage the meditator generates a vivid image of a buddha from the wisdom consciousness realizing emptiness (sunyata), and in the second stage invites the buddha to merge with him or her, so that the practitioner and buddha are viewed as inseparable.

(VI) Các bộ luận của Du Già Tông—Sastras of the Yogacara Sect:

1. *Du Già Sư Địa Luận*: Yogacaryabhumi-sastra (skt)—Người ta nói Bồ Tát Di Lặc đã đọc cho ngài Vô Trước chép lại trên cõi trời Đâu Suất, ngài Huyền Trang đã dịch sang Hoa Ngữ. Đây là giáo thuyết của trường phái Du Già (giáo thuyết chính của Du Già cho rằng đối tượng khách quan chỉ là hiện tượng giả hiện của thức A Lại Da là tâm thức căn bản của con người. Cần phải xa lìa quan niệm đối lập hữu vô, tồn tại và phi tồn tại, thì mới có thể ngộ nhập được trung đạo)—The work of Asanga, said to have been dictated to him in or from the Tusita heaven by Maitreya, translated by Hsuan-Tsang, is the foundation text of this school.
2. *Du Già Sư Địa Luận Thích*: Bộ sách giải thích và phê bình bộ Du Già Sư Địa Luận, do ngài Tối Thắng Tử Bồ Tát soạn, ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ—A commentary on the Yogacaryabhumi-sastra, composed by Jinaputra, translated into Chinese by Hsuan-Tsang.

Chương Năm *Chapter Five*

Thiền và Đức Phật *Zen and the Buddha*

- (I) *Sáu Năm Khổ Hạnh để tìm ra chân lý của Đức Phật—Six Years of Ascetic Practicing in order to find the Truth of the Buddha:* Sau khi rời bỏ cung vua, Thái tử Sĩ Đạt Đa đi vào rừng khổ hạnh. Có rất nhiều đạo sĩ đang thực hành khổ hạnh tại đó. Thái tử đến xin chỉ giáo một vị trưởng lão: “Làm sao mới được giác ngộ và giải thoát?” Vị trưởng lão đáp: “Chúng tôi siêng năng tu hành khổ hạnh, chỉ mong sau khi chết được lên Thiên giới hưởng lạc, chứ không biết cái gì gọi là giác ngộ hay giải thoát cả.” Vị trưởng lão tiếp theo: “Phương pháp hành xác của chúng tôi là đói thì ăn rễ cỏ, vỏ cây, hoa quả. Có lúc chúng tôi dội nước lạnh lên đầu suốt ngày. Có lúc thì chúng tôi ngủ cạnh lửa nóng cho cơ thể bị nóng đỏ. Có lúc thì chúng tôi treo ngược trên những cành cây. Chúng tôi thực hành khổ hạnh bằng nhiều cách khác nhau và mục đích là để thờ mặt trời, mặt trăng, các vì sao, hay nước chảy và lửa hồng. Sau khi nghe những lời giải thích của vị trưởng lão, vị Thái tử vốn thông minh biết ngay là những người này chẳng biết gì đến vấn đề sanh tử, họ đã không thể tự cứu mình nói chi đến cứu độ những chúng sanh khác. Sau đó Thái Tử Tất Đạt Đa đến gặp ngài A La La, rồi ngài Uất Đầu Lam Phát. Trong thời gian ngắn, Thái Tử đều thông hiểu hết tất cả những điều mà các đạo sư này đã chỉ dạy. Nhưng Ngài vẫn chưa thỏa mãn, và tự nhủ: “Các vị Thầy của Ta mặc dầu là những đạo sư thánh thiện, nhưng những lời chỉ giáo của họ vẫn chưa giúp con người chấm dứt khổ đau. Nên Ta phải tự mình cố gắng tìm ra chân lý.” Thế là Thái tử quyết định rời bỏ khổ hạnh lâm để hướng về vùng tu của các ẩn sĩ. Ngài lên núi Gaya để tự mình khổ tu và tham thiền nhập định. Sự khổ hạnh của Thái tử rất đơn giản, mỗi ngày Ngài chỉ ăn một chút lúa mì và lúa mạch trong khi chuyên tâm tu trì nên cơ thể của Ngài ngày càng yếu dần. Thân thể của ngài mất đi vẻ đẹp trong sáng, bao phủ đầy bụi đất dơ dáy. Nhìn ngài chẳng khác gì một bộ xương đang sống. Nhưng ngài vẫn kiên trì không chịu từ bỏ sự khổ hạnh. Sau sáu năm tu hành khổ hạnh trong rừng, nhưng Ngài vẫn không đạt được tận cùng ý nguyện. Ngài thấy khổ hạnh hành xác là một sự sai lầm trong việc tự hủy hoại thân thể của chính mình. Cuối cùng Thái tử nghĩ rằng việc lớn giác ngộ và giải thoát không thể bằng tu hành khổ hạnh mà được. Để tìm ra chân lý, ngài phải theo con đường trung đạo nằm giữa cuộc sống quá dục lạc và quá khổ hạnh—After Prince Siddhartha left the royal palace, he wandered in the forest of ascetics. There were many practicing ascetics. The Prince consulted one of the elders: “How can I attain true enlightenment and emancipation?” The elder replied: “We practice asceticism diligently, hoping that upon our death we could be reborn in the heavens to enjoy happiness. We don’t know anything about enlightenment and emancipation.” The elder added: “The way we take to the asceticism is that when we are hungry, we eat grassroots, bark, flowers, and fruits. Sometimes we pour cold water on our heads all day long. Sometimes we sleep by a fire, allowing the body to be baked and tanned. Sometimes we hang ourselves upside down on

tree branches. We practice in different ways, the purpose of which is to worship the sun, moon, stars, the running water and the blazing fire.” After listening to the explanations of this elder, the wise Prince knew that they had practically no knowledge of the problems of life and death and they could not even redeem themselves, not to mention saving other sentient beings. The ascetics were merely inflicting sufferings upon themselves. Then Prince Siddhartha came to study with Masters Arada and Udraka. In a short time he mastered everything they had to teach him. But still he was not satisfied. “My teachers are holy people, but what they taught me does not bring an end to all suffering. I must continue to search for the Truth on my own.” So the Prince decided to relinquish this kind of ascetic life, left the forest and headed towards other places where the hermits were. He came to Gaya Hill to practice asceticism and meditation. The life which the Prince led was very simple. He just ate a little wheat and barley everyday while devoting all his energy to his practice. So his body became thinner by the day. His body lost its radiance and became covered with dust and dirt. Eventually he looked like a living skeleton. But he still refused to give up his practices. After six years of ascetic practice, the Prince could not reach his goal. He realized that it was a mistake to punish his body like that. Finally he realized that the major issue of enlightenment and emancipation could never be achieved through ascetic practicing alone. To find the Truth, he must follow a middle path between too much pleasure and too much pain.

(II) Đức Phật và Sự Khai Sanh của Thiên Định—The Buddha and the Birth of Zen: Sau khi Thái tử Tất Đạt Đa dứt bỏ đời sống vương giả, cùng tên hầu cận là Xa Nặc thắng yên cương cùng trốn ra khỏi cung, đi vào rừng sâu, xuất gia tầm đạo. Ban đầu, Thái tử đến với các danh sư tu khổ hạnh như Alara Kalama, Uddaka Ramaputta, những vị này sống một cách kham khổ, nhịn ăn nhịn uống, dãi nắng dầm mưa, hành thân hoại thể. Tuy nhiên ngài thấy cách tu hành như thế không có hiệu quả, Ngài khuyên nên bỏ phương pháp ấy, nhưng họ không nghe. Thái tử bèn gia nhập nhóm năm người tu khổ hạnh và ngài đi tu tập nhiều nơi khác, nhưng đến đâu cũng thấy còn hẹp hòi thấp kém, không thể giải thoát con người hết khổ được. Thái tử tìm chốn tu tập một mình, quên ăn bỏ ngủ, thân hình mỗi ngày thêm một tiêu tụy, kiệt sức, nằm ngã trên cỏ, may được một cô gái chăn cừu đổ sữa cứu khỏi thân chết. Từ đó, Thái tử nhận thấy muốn tìm đạo có kết quả, cần phải bồi dưỡng thân thể cho khỏe mạnh. Sau sáu năm tầm đạo, sau lần Thái tử ngồi nhập định suốt 49 ngày đêm dưới cội Bồ Đề bên bờ sông Ni Liên tại Gaya để chiến đấu trong một trận cuối cùng với bóng tối si mê và dục vọng. Trong đêm thứ 49, lúc đầu hôm Thái tử chứng được túc mệnh minh, thấy rõ được tất cả khoảng đời quá khứ của mình trong tam giới; đến nửa đêm Ngài chứng được Thiên nhãn minh, thấy được tất cả bản thể và nguyên nhân cấu tạo của vũ trụ; lúc gần sáng Ngài chứng được Lưu tận minh, biết rõ nguồn gốc của khổ đau và phương pháp dứt trừ đau khổ để được giải thoát khỏi luân hồi sanh tử. Thái tử Sĩ Đạt Đa đã đạt thành bậc Chánh Đẳng Chánh Giác, hiệu là Thích Ca Mâu Ni Phật—After Prince Siddhartha Gautama decided to leave behind His princely life. After his groom Chandala saddled His white horse, He rode off the royal palace, toward the dense forest and became a wandering monk. First, He studied under the guidance of the leading masters of the day such as Alara Kalama and Uddaka Ramaputta. He learned all they could teach Him; however, He could not find what He was looking

for, He joined a group of five mendicants and along with them, He embarked on a life of austerity and particularly on starvation as the means which seemed most likely to put an end to birth and death. In His desire for quietude He emaciated His body for six years, and carried out a number of strict methods of fasting, very hard for ordinary men to endure. The bulk of His body was greatly reduced by this self-torture. His fat, flesh, and blood had all gone. Only skin and bone remained. One day, worn out He fell to the ground in a dead faint. A shepherdess who happened to pass there gave Him milk to drink. Slowly, He recovered His body strength. His courage was unbroken, but His boundless intellect led Him to the decision that from now on He needed proper food. He would have certainly died had He not realized the futility of self-mortification, and decided to practice moderation instead. Then He went into the Nairanjana river to bathe. The five mendicants left Him, because they thought that He had now turned away from the holy life. He then sat down at the foot of the Bodhi tree at Gaya and vowed that He would not move until He had attained the Supreme Enlightenment. After 49 days, at the beginning of the night, He achieved the “Knowledge of Former Existence,” recollecting the successive series of His former births in the three realms. At midnight, He acquired the “Supreme Heavenly Eye,” perceiving the spirit and the origin of the Creation. Then early next morning, He reached the state of “All Knowledge,” realizing the origin of sufferings and discovering the ways to eliminate them so as to be liberated from birth-death and reincarnation. He became Anuttara Samyak-Sambodhi, His title was Sakyamuni Buddha.

(III) Đức Phật theo quan điểm của Truyền Thống Thiền—The Buddha in the point of view of Zen Tradition: Theo các tông phái Thiền thì Phật tử chấp nhận rằng vị Phật lịch sử ấy không phải là vị thần tối thượng, cũng không phải là đấng cứu thế cứu người bằng cách tự mình gánh lấy tội lỗi của loài người. Người Phật tử chỉ tôn kính Đức Phật như một con người toàn giác toàn hảo đã đạt được sự giải thoát thân tâm qua những nỗ lực của con người và không qua ân điển của bất cứ một đấng siêu nhiên nào. Theo Phật giáo, ai trong chúng ta cũng là một vị Phật, nghĩa là mỗi người chúng ta đều có khả năng làm Phật; tuy nhiên, muốn thành Phật, chúng ta phải đi theo con đường gian truân đến giác ngộ. Trong các kinh điển, chúng ta thấy có nhiều sự xếp loại khác nhau về các giai đoạn Phật quả. Một vị Phật ở giai đoạn cao nhất không những là một người giác ngộ viên mãn mà còn là một người hoàn toàn, một người đã trở thành toàn thể, bản thân tự đầy đủ, nghĩa là một người trong ấy tất cả các khả năng tâm linh và tâm thần đã đến mức hoàn hảo, đến một giai đoạn hài hòa hoàn toàn và tâm thức bao hàm cả vũ trụ vô biên. Một người như thế không thể nào đồng nhất được nữa với những giới hạn của nhân cách và cá tính và sự hiện hữu của người ấy. Không có gì có thể đo lường được, không có lời nào có thể miêu tả được con người ấy—According to the Zen sects, Buddhists accept the historic Sakyamuni Buddha neither as a Supreme Deity nor as a savior who rescues men by taking upon himself the burden of their sins. Rather, it venerates him as a fully awakened, fully perfected human being who attained liberation of body and mind through his own human efforts and not by the grace of any supernatural being. According to Buddhism, we are all Buddhas from the very beginning, that means everyone of us is potentially a Buddha; however, to become a Buddha, one must follow the arduous road to

enlightenment. Various classifications of the stages of Buddhahood are to be found in the sutras. A Buddha in the highest stage is not only fully enlightened but a Perfect One, one who has become whole, complete in himself, that is, one in whom all spiritual and psychic faculties have come to perfection, to maturity, to a stage of perfect harmony, and whose consciousness encompasses the infinity of the universe. Such a one can no longer be identified with the limitations of his individual personality, his individual character and existence; there is nothing by which he could be measured, there are no words to describe him.

(IV)Hành Giả Tu Thiền Nên Luôn Nhớ Hình Ảnh Đức Phật trong Kinh Pháp Cú—Zen Practitioners Should Always Remember the Image of the Buddha in the Dharmapada Sutra:

Chẳng ai hơn nổi người đã thắng phục dục tình. Người đã thắng phục dục tình không còn bị thất bại trở lại, huống Phật trí mênh mông không dấu tích, các người lấy gì mà hồng cám dỗ được (179). Người dứt hết trói buộc, ái dục còn khó cám dỗ được họ, huống Phật trí mênh mông không dấu tích, các người lấy gì mà hồng cám dỗ được ư? (180). Người trí thường ưa tu thiền định, ưa xuất gia và ở chỗ thanh vắng. Người có Chánh niệm và Chánh giác bao giờ cũng được sự ái kính của Thiên nhơn (181).Được sinh làm người là khó, được sống còn là khó, được nghe Chánh pháp là khó, được gặp Phật ra đời là khó (182). Chớ làm các điều ác, gắng làm các việc lành, giữ tâm ý trong sạch. Ấy lời chư Phật dạy (183). Chư Phật thường dạy: “Niết bàn là quả vị tối thượng, nhữn nhục là khổ hạnh tối cao. Xuất gia mà não hại người khác, không gọi là xuất gia Sa-môn.” (184). Chớ nên phỉ báng, đừng làm não hại, giữ giới luật tinh nghiêm, uống ăn có chừng mực, riêng ở chỗ tịch tịnh, siêng tu tập thiền định; ấy lời chư Phật dạy (185). Giả sử mưa xuống bạc vàng cũng chẳng thỏa mãn được lòng tham dục. Người trí đã biết rõ sự dâm dật vui ít khổ nhiều (186). Thế nên, dù sự dục lạc ở cõi trời, người cũng chớ sanh tâm mong cầu. Đệ tử các đấng Giác ngộ, chỉ mong cầu diệt trừ ái dục mà thôi (187). Vì sợ hãi bất an mà đến quy-y thần núi, quy-y rừng cây, quy-y miếu thờ thọ thần (188). Nhưng đó chẳng phải là chỗ nương dựa yên ổn, là chỗ quy-y tối thượng, ai quy-y như thế khổ não vẫn còn nguyên (189). Trái lại, quy-y Phật, Pháp, Tăng, phát trí huệ chơn chánh (190). Hiểu thấu bốn lẽ mầu: biết khổ, biết khổ nhàn, biết khổ diệt và biết tám chi Thánh đạo, diệt trừ hết khổ não (191).Đó là chỗ quy-y an ổn, là chỗ quy-y tối thượng. Ai quy-y được như vậy mới giải thoát khổ đau (192). Rất khó gặp được các bậc Thánh nhàn, vì chẳng thường có. Phàm ở đâu có vị Thánh nhàn ra đời thì gia tộc đó được an lành (193). Hạnh phúc thay đức Phật ra đời! Hạnh phúc thay diễn nói Chánh pháp! Hạnh phúc thay Tăng già hòa hợp! Hạnh phúc thay đồng tiến đồng tu! (194). Kể nào cúng dường những vị đáng cúng dường, hoặc chư Phật hay đệ tử, những vị thoát ly hư vọng, vượt khỏi hối hận lo âu (195). Công đức của người ấy đã cúng dường các bậc tịch tịnh vô úy ấy, không thể kể lường (196)—No one surpasses the one whose conquest is not turned into defeat again. By what track can you lead him? The Awakened, the all perceiving, the trackless? (Dharmapada 179). It is difficult to seduce the one that has eradicated all cravings and desires. By which way can you seduce him? The trackless Buddha of infinite range (Dharmapada 180). Even the gods envy the wise ones who are intent on meditation, who delight in the peace of renunciation (Dharmapada 181). It is difficult to obtain birth as a human being; it is difficult to have a life of mortals; it is difficult to hear the Correct Law;

it is even rare to meet the Buddha (Dharmapada 182). Not to do evil, to do good, to purify one's mind, this is the teaching of the Buddhas (Dharmapada 183). The Buddhas say: "Nirvana is supreme, forbearance is the highest austerity. He is not a recluse who harms another, nor is he an ascetic who oppresses others." (Dharmapada 184). Not to slander, not to harm, but to restrain oneself in accordance with the fundamental moral codes, to be moderate in eating, to dwell in secluded abode, to meditate on higher thoughts, this is the teaching of the Buddhas (Dharmapada 185). Even a shower of gold pieces cannot satisfy lust. A wise man knows that lusts have a short taste, but long suffering (Dharmapada 186). Even in heavenly pleasures the wise man finds no delight. The disciple of the Supremely Enlightened One delights only in the destruction of craving (Dharmapada 187). Men were driven by fear to go to take refuge in the mountains, in the forests, and in sacred trees (Dharmapada 188). But that is not a safe refuge or no such refuge is supreme. A man who has gone to such refuge, is not delivered from all pain and afflictions (Dharmapada 189). On the contrary, he who take refuge in the Buddhas, the Dharma and the Sangha, sees with right knowledge (Dharmapada 190). With clear understanding of the four noble truths: suffering, the cause of suffering, the destruction of suffering, and the eightfold noble path which leads to the cessation of suffering (Dharmapada 191). That is the secure refuge, the supreme refuge. He who has gone to that refuge, is released from all suffering (Dharmapada 192). It is difficult to find a man with great wisdom, such a man is not born everywhere. Where such a wise man is born, that family prospers (Dharmapada 193). Happy is the birth of Buddhas! Happy is the teaching of the True Law! Happy is the harmony in the sangha! Happy is the discipline of the united ones! (Dharmapada 194). Whoever pays homage and offering, whether to the Buddhas or their disciples, those who have overcome illusions and got rid of grief and lamentation (Dharmapada 195). The merit of him who reverences such peaceful and fearless Ones cannot be measured by anyone (Dharmapada 196).

(V) *Bức thông điệp vô giá của Đức Phật liên quan đến sự Tu Tập Thiền Định—Priceless Message from the Buddha which is related to the Cultivation of Meditation:* Thông điệp vô giá của Đức Phật hay Tứ Diệu Đế là một trong những phần quan trọng nhất trong giáo pháp của Đức Phật. Đức Phật đã ban truyền thông điệp này nhằm hướng dẫn nhân loại đau khổ, cởi mở những trói buộc bất toại nguyện để đi đến hạnh phúc, tương đối và tuyệt đối (hạnh phúc tương đối hay hạnh phúc trần thế, hạnh phúc tuyệt đối hay Niết Bàn). Đức Phật nói: "Ta không phải là cái gọi một cách mù mờ 'Thần linh' ta cũng không phải là hiện thân của bất cứ cái gọi thần linh mù mờ nào. Ta chỉ là một con người khám phá ra những gì đã bị che lấp. Ta chỉ là một con người đạt được toàn giác bằng cách hoàn toàn thấu triệt hết thảy những chân lý." Thật vậy, đối với chúng ta, Đức Phật là một con người đáng được kính mộ và tôn sùng, không phải chỉ như một vị thầy mà như một vị Thánh. Ngài là một con người, nhưng là một người siêu phàm, một chúng sanh duy nhất trong vũ trụ đạt đến tuyệt luân tuyệt hảo. Tất cả những gì mà Ngài thành đạt, tất cả những gì mà Ngài thấu triệt đều là thành quả của những cố gắng của chính Ngài, của một con người. Ngài thành tựu sự chứng ngộ tri thức và tâm linh cao siêu nhất, tiến đến tuyệt đỉnh của sự thanh tịnh và trạng thái toàn hảo trong những phẩm hạnh cao cả nhất của con người. Ngài là hiện thân của từ bi và trí tuệ, hai phẩm hạnh cao cả nhất trong

Phật giáo. Đức Phật không bao giờ tự xưng mình là vị cứu thế và không tự hào là mình cứu rỗi những linh hồn theo lối thần linh mặc khải của những tôn giáo khác. Theo Đức Phật, chỉ 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. Thông điệp của Ngài thật đơn giản nhưng vô giá đối với chúng ta: “Bên trong mỗi con người có ngủ ngầm một khả năng vô cùng vô tận mà con người phải nỗ lực tinh tấn trau dồi và phát triển những tiềm năng ấy. Nghĩa là trong mỗi con người đều có Phật tánh, nhưng giác ngộ và giải thoát nằm trọn vẹn trong tâm mức nỗ lực và cố gắng của chính con người.”—Priceless Message from the Buddha or the Four Noble Truths is one of the most important parts in the Buddha’s Teachings. The Buddha gave this message to suffering humanity for their guidance, to help them to be rid of the bondage of “Dukkha” and to attain happiness, both relative and absolute (relative happiness or worldly happiness, absolute happiness or Nirvana). These Truths are not the Buddha’s creation. He only re-discovered their existence. The Buddha said: “I am neither a vaguely so-called God nor an incarnation of any vaguely so-called God. I am only a man who re-discovers what had been covered for so long. I am only a man who attains enlightenment by completely comprehending all Noble Truths.” In fact, the Buddha is a man who deserves our respect and reverence not only as a teacher but also as a Saint. He was a man, but an extraordinary man, a unique being in the universe. All his achievements are attributed to his human effort and his human understanding. He achieved the highest mental and intellectual attainments, reached the supreme purity and was perfect in the best qualities of human nature. He was an embodiment of compassion and wisdom, two noble principles in Buddhism. The Buddha never claimed to be a savior who tried to save ‘souls’ by means of a revelation of other religions. According to the Buddha, only 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. The Buddha’s message is simple but priceless to all of us: “Infinite potentialities are latent in man and that it must be man’s effort and endeavor to develop and unfold these possibilities. That is to say, in each man, there exists the Buddha-nature; however, deliverance and enlightenment lie fully within man’s effort and endeavor.”

Chương Sáu

Chapter Six

Đại Cương về Thiền Định

An Overview of the Meditation

(I) *Tổng quan về thuật ngữ “Zen”—An overview of the word “Zen”*: 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 lắng sâu trong chánh định của Ngài. Như vậy chúng ta không thể nào tách rời Thiền ra khỏi Phật giáo. Theo Thiền sư Thích Thiên Ân trong *Triết Lý Thiền, Thực Hành Thiền* (p.6), một số người nghĩ rằng Thiền tông là một hiện tượng tôn giáo đặc thù của Nhật Bản. Đây là trường hợp của nhiều người Tây phương thoát biết đến Thiền tông qua công trình của Đại sư Nhật D.T. Suzuki. Nhưng dù Thiền có thể là đóa hoa của văn minh Nhật, trường phái Thiền của Phật giáo không giới hạn ở Nhật Bản mà cũng đã từng phát triển ở những nước khác. Thiền tông được truy nguyên từ thời Đức Phật lặng lẽ đưa lên một cánh sen vàng. Lúc ấy hội chúng cảm thấy bối rối, duy chỉ có Ngài Đại Ca Diếp hiểu được và mỉm cười. Câu chuyện này ngầm nói lên rằng yếu chỉ của Chánh Pháp vượt ngoài ngôn ngữ văn tự. Trong nhà Thiền, yếu chỉ này được người thầy truyền cho đệ tử trong giây phút xuất thần, xuyên phá bức tường tri kiến hạn hẹp thông thường của con người. Yếu chỉ mà Ngài Đại Ca Diếp nhận hiểu đã được truyền thừa qua 28 vị tổ Ấn Độ cho đến tổ Bồ Đề Đạt Ma. Tổ Bồ Đề Đạt Ma là một thiền sư Ấn Độ có chí hướng phụng hành theo kinh Lăng Già, một bản kinh của tông Du Già. Ngài du hóa sang Trung Quốc vào năm 470 và bắt đầu truyền dạy Thiền tại đây. Sau đó Thiền tông lan tỏa sang Triều Tiên và Việt Nam. Đến thế kỷ thứ 12 Thiền tông phổ biến mạnh mẽ và rộng rãi ở Nhật Bản. Thiền theo tiếng Nhật là Zen, tiếng Trung Hoa là Ch’an, tiếng Việt là “Thiền”, và tiếng Sanskrit là “Dhyana” có nghĩa là nhất tâm tĩnh lự. Có nhiều dòng Thiền khác nhau tại Trung Hoa, Nhật Bản và Việt Nam, mỗi truyền thống đều có lịch sử và phương thức tu tập của riêng mình, nhưng tất cả đều cho rằng mình thuộc dòng thiền bắt đầu từ Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Thiền sư cho rằng Đức Phật đã truyền lại tinh túy của tâm giác ngộ của Ngài cho đệ tử là Ca Diếp, rồi tới phiên Ca Diếp lại truyền thừa cho người kế thừa. Tiến trình này tiếp tục qua 28 vị tổ Ấn Độ cho đến tổ Bồ Đề Đạt Ma, người đã mang Thiền truyền thừa vào Trung Hoa. Tất cả những vị đạo sư Ấn Độ và Trung Hoa thời

trước đều là những vị Thiền sư. Thiền là một trong những pháp môn mà Đức Phật truyền giảng song song với giới luật, bố thí, nhẫn nhục và trí tuệ. Một số hành giả muốn lập pháp môn Thiền làm cốt lõi cho việc tu tập nên Thiền tông dần dần được thành hình. Nguyên lý căn bản của Thiền tông là tất cả chúng sanh đều có Phật tánh, tức là hạt giống Phật mà mỗi người tự có sẵn. Nguyên lý này được một số Thiền sư trình bày qua câu “Tất cả chúng sanh đều đã là Phật”, nhưng chỉ vì những tâm thái nhiễu loạn và những chướng ngại pháp đang còn che mờ tâm thức mà thôi. Như vậy công việc của thiền giả chỉ là nhận ra tánh Phật và để cho tánh Phật ấy phát hào quang xuyên vượt qua những chướng ngại pháp. Vì tiền đề cơ bản để chứng đạt quả vị Phật, tức là chứng tử Phật đã nằm sẵn trong mỗi người rồi nên Thiền tông nhấn mạnh đến việc thành Phật ngay trong kiếp này. Các vị Thiền sư tuy không phủ nhận giáo lý tái sanh hay giáo lý nghiệp báo, nhưng không giảng giải nhiều về những giáo lý này. Theo Thiền tông, người ta không cần phải xa lánh thế gian này để tìm kiếm Niết Bàn ở một nơi nào khác, vì tất cả chúng sanh đều có sẵn Phật tánh. Hơn nữa, khi người ta chứng ngộ được tánh không thì người ta thấy rằng sinh tử và Niết Bàn không khác nhau. 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—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. Thus, we can not take Zen out of Buddhism. According to Zen Master Thich Thien An in “Zen Philosophy, Zen Practice”, some people believe that Zen Buddhism is a religious phenomenon peculiar to Japan. This is especially the case with many Western world who first learned about Zen through the work of the great Japanese scholar D.T. Suzuki. But while Zen may truly be the flower of Japanese civilization, the Zen school of Buddhism has not been confined to Japan but has flourished in other countries as well. 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.

(II) *Thiền không phải là một triết học lý thuyết không thực tiễn—Zen is not so much an unpractical theoretical philosophy:* 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 vì chung qui thiền quán chỉ là một trong những phương pháp tu tập đã được Đức Thế Tôn trao truyền lại cho chúng ta. Tuy nhiên, Thiền là phương pháp thâm cứu và quán tưởng, phương pháp giữ tâm yên lặng, phương pháp tự tỉnh thức, và thấy rằng chân tánh thật ra không có gì khác hơn là Phật tánh—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 for at last, Zen is one of many methods of cultivation handed down to us from the Lord Buddha. However, Zen is the method of meditation and contemplation, the method of keeping the mind calm and quiet, the method of self-realization, and discovering that the true nature is, in fact, nothing less than the Buddha nature.

(III) Thiền Quán là Sự Phát Triển của Tâm Thức—Meditation is a Mental Development:

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 lặng. 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 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. Và 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. 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—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.

- 1) 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: 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.

- 2) 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: 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.
- 3) 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—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.
- 3) 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—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.
- 4) 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: 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.
- 5) 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. nhưng 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: 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.

- 6) Khoa học và các ngành nghiên cứu được hình thành từ sự suy nghĩ, trong khi **Thiền** là giữ cho bằng được cái tâm trước suy nghĩ. Nghĩa là chúng ta phải luôn giữ cái tâm “không biết”, vì cái tâm “không biết” là tâm cắt đứt mọi suy nghĩ. Khi tất cả suy nghĩ đều bị cắt đứt, tâm chúng ta sẽ trở nên trống rỗng. Đây chính xác là cái tâm trước khi suy nghĩ. Như vậy, hành giả chúng ta phải quay về trước sự suy nghĩ xảy ra, rồi thì chúng ta sẽ đạt được tự tánh. Ví bằng đã có cái tâm suy nghĩ và dục vọng đã khởi lên thì Thiền là làm cho tất cả dục vọng tiêu trừ—Sciences and other academic studies are formed after thinking, while Zen is keeping the mind which is before thinking. It is to say we must always keep the “don’t know” mind, for the “don’t-know” mind is the mind that cuts off all thinking. When all thinking has been cut off, our mind will become empty. This is exactly the mind before thinking. Thus, we, Zen practitioners, must return to before thinking, then we will attain our true self. If we already had a thinking mind and desires have already arisen; then Zen is letting go off all our desires.

Chương Bảy *Chapter Seven*

Thiền và Sự Khai Sanh Đạo Phật *Zen and the Birth of Buddhism*

(I) *Đạo Phật là Đạo của Trí Tuệ Giải Thoát và Thiền Quán trong Phật giáo hướng tới cái trí tuệ giải thoát đó—Buddhism is a Religion of Wisdom of Emancipation, and Meditation in Buddhism is aiming at that wisdom:* Nhiều người tin rằng rằng họ thiền quán để thành Phật. Vâng, họ đúng. 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. Như vậy, 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. 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. 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. 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. 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—Many people believe that they meditate to become a Buddha. Yes, they’re right. 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. Therefore, the final goal of any Buddhist is becoming a Buddha; however, meditation itself will not turn any beings to a Buddha. 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. 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. 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. 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.

(II) Kỳ thật, danh xưng “Phật” đã nói lên hết ý nghĩa của Thiền—As a matter of fact, the title “Buddha” speaks out all the meanings of Zen: Chữ Phật không phải là một danh từ riêng mà là một từ có nghĩa là “Bậc Giác Ngộ”, “Bậc Đại Giác”, hay “Bậc Tỉnh Thức.” Thái tử Sĩ Đạt Tha không phải sanh ra để được gọi là Phật. Ngài không sanh ra tự nhiên giác ngộ, mà phải với nỗ lực tự thân, Ngài mới đạt đến Giác Ngộ. Bất cứ chúng sanh nào thành tâm và cố gắng vượt thoát khỏi mọi vướng mắc đều có thể giác ngộ và thành Phật được. Tất cả Phật tử nên luôn nhớ rằng Đức Phật không phải là một vị thần linh. Cũng như chúng ta, Đức Phật sanh ra là một con người. Sự khác biệt giữa Đức Phật và phàm nhân là Đức Phật đã giác ngộ còn phàm nhân vẫn còn mê mờ. Tuy nhiên, dù giác hay dù mê thì Phật tánh nơi ta và Phật tánh nơi Phật không sai khác. Như vậy, “Phật” là danh hiệu của một bậc đã xé tan bức màn vô minh, tự giải thoát mình khỏi vòng luân hồi sanh tử, và thuyết giảng con đường giải thoát cho chúng sanh. Chữ “Buddha” lấy từ gốc Phạn ngữ “Budh” có nghĩa là giác ngộ, chỉ người nào đạt được Niết Bàn qua thiền tập và tu tập những phẩm chất như trí tuệ, nhẫn nhục, bố thí. Con người ấy sẽ không bao giờ tái sanh trong vòng luân hồi sanh tử nữa, vì sự nối kết ràng buộc phàm phu tái sanh đã bị chặt đứt. Qua tu tập thiền định, chư Phật đã loại trừ tất cả những tham dục và nhiễm ô. Vị Phật của hiện kiếp là Phật Thích Ca Mâu Ni. Ngài sanh ra với tên là Tất Đạt Đa trong dòng tộc Thích Ca. Phật là Đấng Toàn Giác hay một người đã giác ngộ viên mãn về chân tánh của cuộc sinh tồn. Chữ Phật có nghĩa là tự mình giác ngộ, đi giác ngộ cho người, sự giác ngộ này là viên mãn tối thượng. Từ Buddha” được rút ra từ ngữ căn tiếng Phạn “Budh” nghĩa là hiểu rõ, thấy biết hay tỉnh thức. Phật là người đã giác ngộ, không còn bị sanh tử luân hồi và hoàn toàn giải thoát. Trong Kinh Châu Báo, Tiểu Bộ, Tập 6, Đức Phật dạy: “Phật, Thế Tôn thù thắng, nói lên lời tán thán, pháp Thiền định trong sạch, liên tục không gián

đoạn. Không gì sánh bằng được pháp thiên vi diệu ấy. Như vậy nơi chánh pháp là châu báu thù diệu. Mong với sự thật này, được sống chơn hạnh phúc.”—The word Buddha is not a proper name, but a title meaning “Enlightened One” or “Awakened One.” Prince Siddhartha was not born to be called Buddha. He was not born enlightened; however, efforts after efforts, he became enlightened. Any beings who sincerely try can also be freed from all clingings and become enlightened as the Buddha. All Buddhists should be aware that the Buddha was not a god or any kind of supernatural being. Like us, he was born a man. The difference between the Buddha and an ordinary man is simply that the former has awakened to his Buddha nature while the latter is still deluded about it. However, whether we are awakened or deluded, the Buddha nature is equally present in all beings. Therefore, the term “Buddha” is an epithet of those who successfully break the hold of ignorance, liberate themselves from cyclic existence, and teach others the path to liberation. The word “Buddha” derived from the Sanskrit root *budh*, “to awaken,” it refers to someone who attains Nirvana through meditative practice and the cultivation of such qualities as wisdom, patience, and generosity. Such a person will never again be reborn within cyclic existence, as all the cognitive ties that bind ordinary beings to continued rebirth have been severed. Through their meditative practice, buddhas have eliminated all craving, and defilements. The Buddha of the present era is referred to as “Sakyamuni” (Sage of the Sakya). He was born Siddhartha Gautama, a member of the Sakya clan. The Buddha is One awakened or enlightened to the true nature of existence. The word Buddha is the name for one who has been enlightened, who brings enlightenment to others, whose enlightened practice is complete and ultimate. The term Buddha derived from the Sanskrit verb root “*Budh*” meaning to understand, to be aware of, or to awake. It describes a person who has achieved the enlightenment that leads to release from the cycle of birth and death and has thereby attained complete liberation. In the Ratana Sutta, Khuddakapatha, volume 6, the Buddha taught: “What the excellent Awakened One extolled as pure and called the concentration of unmediated knowing. No equal to that concentration can be found. This, too, is an exquisite treasure in the Dhamma. By this truth may there be well-being.”

Chương Tám *Chapter Eight*

Thiền Trong Giáo Lý Đạo Phật *Zen in Buddhist Theories*

(I) *Thiền Quán Trong Phật Giáo—Meditation and Contemplation in Buddhism*: “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. Theo Phật giáo, mỗi chúng sanh đều có Phật tánh, và trở thành Phật chỉ là quay vào chính mình để tìm lại cái Phật tánh này mà thôi. Phật tánh này luôn sẵn có ở trong và luôn chiếu sáng. Giống như mặt trời và mặt trăng, luôn luôn chiếu sáng, nhưng khi bị mây che phủ, chúng ta không thấy được ánh nắng hay ánh trăng. Mục đích của người tu thiền là loại trừ những đám mây, vì khi mây tan thì chúng ta lại thấy nắng thấy trăng. Tương tự, chúng ta luôn có sẵn Phật tánh bên trong, nhưng khi tham dục, chấp trước và phiền não che phủ, Phật tánh không hiển hiện được. Trong Phật giáo, thiền làm công việc của một ngọn đuốc đem lại ánh sáng cho một cái tâm u tối. Giả như chúng ta đang ở trong một căn phòng tối tăm với một ngọn đuốc trong tay. Nếu ngọn đuốc quá mờ, hay nếu ngọn đuốc bị gió lay, hay nếu tay chúng ta không nắm vững ngọn đuốc, chúng ta sẽ không thấy được cái gì rõ ràng cả. Tương tự như vậy, nếu chúng ta không thiền đúng cách, chúng ta sẽ không bao giờ có thể đạt được trí tuệ có thể xuyên thấu được sự tăm tối của vô minh để nhìn thấy bản chất thật sự của

cuộc sống và cuối cùng đi đến chỗ đoạn tận được khổ đau và phiền não. 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—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. 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. 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.

(II) Ý nghĩa thật của một Cành Hoa được Đức Phật đưa lên trong chúng hội—The real meaning of Flower which the Buddha held up in the assembly: Đức Phật đản sanh vào khoảng cuối thế kỷ thứ VI trước Tây lịch. Dù sống trong cung vàng điện ngọc với đủ đầy vật chất xa hoa, Đức Phật vẫn luôn suy tư sâu xa tại sao chúng sanh phải chịu khổ đau phiền não trên cõi trần thế này. Cái gì gây nên sự khổ đau phiền não này? Một ngày nọ, lúc thiếu thời của Đức Phật, khi đang ngồi dưới một tàng cây, Ngài bỗng thấy một con rắn xuất hiện và đớp lấy một con lươn. Trong khi cả hai con rắn và lươn đang quần thảo, thì một con diều hâu sà xuống chộp lấy con rắn với con lươn còn trong miệng. Sự cố này là một thời điểm chuyển biến quan trọng cho vị hoàng tử trẻ về việc thoát ly cuộc sống thế tục. Ngài thấy rằng sinh vật trên cõi đời này chẳng qua chỉ là những miếng mồi cho nhau. Một con bắt, còn con kia trốn chạy và hề còn thế giới này là cuộc chiến cứ mãi dằng co không ngừng nghỉ. Tiến trình săn đuổi và tự sinh tồn không ngừng này là căn bản của bất hạnh. Nó là nguồn gốc của mọi khổ đau. Chính vì thế mà Thái tử quyết tâm tìm phương chấm dứt sự khổ đau này. Ngài đã xuất gia năm 29 tuổi và sáu năm sau, Ngài đã thành đạo. Theo Đức Phật, luật “Nhơn Quả Nghiệp Báo” chi phối chúng sanh mọi loài. Nghiệp có nghĩa đơn giản là hành động. Nếu một người phạm phải hành động xấu thì không có cách chi người đó tránh khỏi được hậu quả xấu. Phật chỉ là bậc đạo sư, chỉ dạy chúng sanh cái gì nên làm và cái gì nên tránh, chứ Ngài không thể nào làm hay tránh dùm chúng sanh được. Trong Kinh Pháp Cú, Đức Phật đã chỉ dạy rõ ràng: “Bạn phải là người tự cứu lấy mình. Không ai có thể làm gì để cứu bạn ngoại trừ chỉ đường dẫn lối, ngay cả Phật”. Thiển trong đạo Phật có lẽ bắt nguồn từ câu chuyện của một nhóm đệ tử đến nghe lời Phật dạy. Thay vì nói về giác ngộ và giải thoát, Đức Phật chỉ đưa lên một cành hoa trong tay. Trong hết thảy chúng hội chỉ có một người hiểu được ý nghĩa của việc đưa cành hoa lên này, bèn mỉm cười, đó là Đại Đức Đại Ca Diếp. Kể từ đó, coi như chân pháp của Đức Phật hay Niết Bàn tối thượng đã được Ngài truyền lại cho Đại Ca Diếp—The Buddha was born near the end of the sixth century before the Common Era. As a prince living in the lap of luxury, the Buddha started to ponder very deeply on why living beings suffer in this world. He asked himself: “What is the cause of this suffering?” One day while sitting under a tree as a young boy, he saw a snake suddenly appear and catch an eel. As the snake and the eel were struggling, an eagle swooped down from the sky and took away the snake with the eel still in its mouth. That incident was the turning point for the young prince to start thinking about renouncing the worldly life. He realized that living beings on the earth survive by preying on each other. While one being tries to grab and the other tries to escape and this eternal battle will continue forever. This never-ending process of hunting, and self-preservation is the basis of our unhappiness. It is the source of all suffering. The Prince decided that he would discover the means to end this suffering. He left His father’s palace at the age of 29 and six years later he gained enlightenment. According to the Buddha, the Law of Cause and Effect controls all beings. Karma simply means action. If a person commits a bad action (karma) it will be impossible for that person to escape from its bad effect. The Buddha is only a Master, who can tell beings what to do and what to avoid but he cannot do the work for anyone. In the Dhammapada Sutra, the Buddha clearly stated: “You have to do the work of salvation yourself. No one can do anything for another for salvation except to

show the way.” In one occasion when a large gathering that came to hear a talk by the Buddha. Instead of speaking about enlightenment, He simply held up a flower, twirling it slowly in his fingers. Of the whole assembly only one person understood, the Venerable Mahakashyapa. He smiled. From that time on, the Buddha’s True Dharma or the Supreme Nirvana was handed down to Mahakashyapa.

(III) Hành giả tu thiền trong đạo Phật là ai?—What is a Zen practitioner in Buddhism?: Đó 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—He 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.

(IV) Những lời Phật dạy về “Thiền” trong Kinh Pháp Cú—The Buddha’s teachings on “Meditation” in the Dharmapada Sutra:

- 1) 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: 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).
- 2) Giữ giữ tay chân và ngôn ngữ, giữ 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: 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 Bhikhshu (Dharmapada 362).
- 3) Này các Tỳ Kheo, hãy mau tu thiền định! Chớ buông lung, chớ mê hoặc theo dục ái. Đừng đợi đến khi nuốt hườn sắt nóng, mới ăn năn than thở: 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).
- 4) 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: 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).

Chương Chín *Chapter Nine*

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni Và Thiền Tứ Niệm Xứ *Sakyamuni Buddha and the Fourfold mindfulness*

(I) ***Đức Phật Thích Ca Mâu Ni và bộ tộc Thích Ca—Sakyamuni Buddha and the Sakya tribe:*** Phật Thích Ca Mâu Ni, người khai sáng Đạo Phật. Ngài Họ Kiều Đáp Ma và tên là Tất Đạt Đa. Ngài sinh năm vào khoảng năm 624 trước Tây lịch, là con trưởng của Vua Tịnh Phạn của xứ Ca Tỳ La Vệ mà bây giờ là Népal, và mẹ là Hoàng Hậu Ma Gia. Vào năm 29 tuổi, Ngài xuất gia, lìa bỏ vua cha và vợ con những mong tìm ra chân lý của sự hiện hữu. Vào một buổi sáng năm Ngài được 35 tuổi, Ngài đạt đến trạng thái Đại Ngộ trong khi đang tọa thiền dưới cội cây Bồ Đề. Trong suốt 49 năm sau đó, Ngài đã vân du đây đó giảng thuyết những mong giúp đỡ người khác cũng đạt được giác ngộ như Ngài. Theo Eitel trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, Thích Ca Mâu Ni là vị Thánh của dòng họ Thích Ca. Chữ Thích Ca có nghĩa là nhân từ hay tịnh mặc, là một vị sống độc cư, hay bậc tịch tĩnh trong dòng họ Thích Ca. Sau 500 hay 550 kiếp, cuối cùng Đức Thích Ca Mâu Ni đạt được quả vị Bồ tát, sanh vào cung trời Đâu Suất, và vào ngày 8 tháng tư giáng trần bằng bạch tượng, vào hông phải của Hoàng Hậu Ma Da vợ vua Tịnh Phạn. Năm sau vào ngày 8 tháng hai Hoàng Hậu hạ sanh ngài trong vườn Lâm Tỳ Ni, ở phía đông thành Ca Tỳ La Vệ, nay thuộc Népal. Ngài là con vua Tịnh Phạn, dòng dõi Sát Đế Lợi, cai trị thành Ca Tỳ La Vệ. Hạ sanh ngài được bảy ngày thì Hoàng Hậu Ma Da qua đời, ngài được bà di tên Ba Xà Ba Đề nuôi nấng dạy dỗ. Ngài vâng lệnh vua cha kết hôn cùng công chúa Da Du Đà La, được một con trai tên La Hầu La. Sau đó Ngài lìa bỏ gia đình ra đi tìm chân lý, trở thành một nhà tu khổ hạnh, cuối cùng vào năm 35 tuổi Ngài chứng ngộ và nhận thức rằng giải thoát khỏi vòng sanh tử không phải do khổ hạnh, mà do nơi giới đức thanh tịnh; những điều này ngài giải thích trong Tứ Diệu Đế và Bát Chánh Đạo. Cộng đồng Tăng Sĩ của ngài dựa trên đức hạnh và trí tuệ, được biết đến như là Đạo Phật, và Ngài cũng được biết đến như là vị Phật. Ngài nhập diệt khoảng năm 487 trước Tây Lịch, khoảng 8 năm trước Khổng Tử. Tên tộc (gia đình) của ngài là Cồ Đàm, người ta nói Cồ Đàm là tên của toàn bộ tộc. Cũng theo Eitel trong Trung Anh Phật Học Từ Điển, bộ tộc hay gia đình Thích Ca, người ta nói từ Thích Ca lấy từ danh từ “Saka” có nghĩa là thực vật, nhưng theo Hoa ngữ có nghĩa là mạnh, có sức lực, và được giải thích bằng chữ “Năng.” Dòng họ Thích Ca đã rày đây mai đó (dân du mục) dọc theo thung lũng đồng bằng Ấn Hà, sau đó chiếm cứ một khu vực vài ngàn dặm vuông nằm theo triền đồi xứ Népal và những vùng thảo nguyên về phía nam. Kinh đô là thành Ca Tỳ La Vệ. Vào thời Đức Phật còn tại thế, bộ tộc được đặt dưới sự quyền cai trị của Kosala, một vương quốc lân cận. Về sau này, muốn cho vượt trội hơn Bà La Môn, những Phật tử đã dựng nên một dòng họ huyền thoại Vivartakalpa khởi đầu bởi Thiên Tam Muội Đa. Theo sau đó là năm vị Luân Vương, và vị vua đầu tiên là Đảnh Sanh Vương. Theo sau đó là mười chín (19) vua khác, bắt đầu với vua Xả Đế và cuối cùng là vua Đại Thiên. Sau đó được kế vị bởi các triều đại của 5.000 vị vua, 7.000 vị vua, 8.000 vị vua, 9.000 vị vua, 10.000 vị vua, và

15.000 vị vua. Sau đó vua Cồ Đàm mở đầu 1.100 vị vua, cuối cùng bởi vua Ikshvaku, ngự trị vùng Potala. Với dòng vua cuối cùng Ikshvaku, người ta nói dòng Thích Ca khởi đầu. Bốn người con của Ikshvaku ngự trị vùng Ca Tỳ La Vệ. Thích Ca Mâu Ni là dòng dõi bảy đời của Ikshvaku. Về sau thành Ca Tỳ La Vệ bị Trì Quốc tiêu diệt, bốn người sống sót của dòng họ lập nên những vương quốc Udyana, Bamyam, Himatala, và Sambi—The Buddha Sakyamuni, historical founder of Buddhism. His lay family name was Gautama and his name was Siddhartha. He was born in about (624-581BC) to King Suddhodana and Queen Maya in Lumbini Park. He was the first son of King Suddhodana, whose capital city of Kapilavastu was located in what is now Nepal. At the age of twenty nine, he left his father's palace and his wife and child in search of the meaning of existence. One morning at the age of thirty five, he reached (realized) enlightenment while practicing meditation seated beneath the Bodhi tree. Thereafter, he spent the remaining 49 years, until his death at the age of eighty, expounding his teachings to help others realize the same enlightenment. According to Eitel in The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms composed by Professor Soothill, Sakyamuni, the saint of the sakra tribe. Muni is saint, holy man, sage, ascetic, monk; it is interpreted as benevolent, charitable, kind, also as one who dwells in seclusion. After 500 or 550 previous incarnations, Sakyamuni finally attained to the state of Bodhisattva, was born in the Tusita heaven, and descended as a white elephant, through her right side, into the womb of the immaculate Maya, the purest woman on earth; this was on the 8th day of the 4th month; the following year on the 8th day of the 2nd month he was born from her right side painlessly as she stood under a tree in the Lumbini garden. He was born the son of King Suddhodana, of the Ksatriya caste, ruler of Kapilavastu, and Maya his wife; that Maya died seven days later, leaving him to be brought up by her sister Prajapati; that in due course he was married to Yasodhara who bore him a son, Rahula; that in search of truth he left home, became an ascetic, severely disciplined himself, and finally at 35 years of age, under a tree, realized that the way of release from the chain of rebirth and death lay not in asceticism but in moral purity; this he explained first in his four dogmas, and eightfold noble way. He founded his community on the basis of poverty, chastity, and insight or meditation, and it became known as Buddhism, as he became known as Buddha, The Enlightened. His death was probably in or near 487 B.C., a few years before that of Confucius in 479. The sacerdotal name of his family is Gautama, said to be the original name of the whole clan, Sakya being that of his branch; his personal name was Siddhartha, or Sarvarthasiddha. Also according to Eitel in The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms, the clan or family of the Buddha, said to be derived from Saka, vegetables, but interpreted in Chinese as powerful, strong, and explained by “Neng.” The clan, which is said to have wandered hither from the delta of the Indus, occupied a district of a few thousand square miles lying on the slopes of the Nepalese hills and on the plains to the south. Its capital was Kapilavastu. At the time of the Buddha, the clan was under the sovereign of Kosala, an adjoining kingdom. Later Buddhists, in order to surpass Brahmans, invented a fabulous line of five kings: A fabulous line of five kings of the Vivartaklapa headed by Mahasammata. Followed by five Cakravarti, the first being Murdhaja. Then came nineteen kings, the first being Catiya, the last Mahadeva. These were succeeded by dynasties of 5,000 kings, 7,000 kings, 8,000 kings, 9,000 kings, 10,000 kings, and 15,000

kings. After which king Gautama opens a line of 1,100 kings, the last, Ikshvaku, reigning at Potala. With Ikshvaku, the sakyas are said to have begun. His four sons reigned at Kapilavastu. Sakyamuni was one of his descendants in the seven generations. Later, after the destruction of Kapilavastu by Virudhaka, four survivors of the family founded the kingdoms of Udyana, Bamyam, Himatala, and Sambi.

(II) *Đức Phật Thích Ca Mâu Ni và Thiền Tứ Niệm Xứ—Sakyamuni Buddha and the four foundations of Mindfulness:* Pháp hành thiền là trung tâm điểm và nòng cốt của giáo pháp mà đức Phật truyền dạy. Đề tài mà ngài đã chỉ dạy thì mênh mông, nhưng một trong những chủ đề quan trọng nhất là tứ niệm xứ. Đây 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” (kammathana), là một trong những phương pháp tư duy phân biệt. Kinh Tứ Niệm Xứ theo Kinh Trung A Hàm hay Kinh Trung Bộ: “Tôi nghe như vậy. Một thuở nọ Thế Tôn ở xứ Câu Lưu, Kiềm Ma Sát Đàm là đô thị của xứ Câu Lưu. Rồi Thế Tôn gọi các Tỳ Kheo: “Này các Tỳ Kheo.” Các Tỳ Kheo vâng đáp Thế Tôn: “Bạch Thế Tôn!” Thế Tôn thuyết như sau. Này các Tỳ Kheo, đây là con đường độc nhất đưa đến thanh tịnh cho chúng sanh, vượt khỏi sầu não, diệt trừ khổ ưu, thành tựu chánh trí, chứng ngộ Niết Bàn. Đó là Tứ Niệm Xứ. Thế nào là bốn? Này các Tỳ Kheo, ở đây Tỳ kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời; sống quán niệm cảm thọ trên các cảm thọ, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời; sống quán niệm tâm thức trên tâm thức, nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời; sống quán pháp trên các pháp (hay đối tượng của tâm thức nơi các đối tượng tâm thức), nhiệt tâm, tỉnh giác, chánh niệm để chế ngự tham ưu ở đời—Meditation method is the very heart and core of the Buddha's teaching. The subject He taught was vast, but one of the most important subjects is the "Satipatthana" or the setting up or application 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. Satipatthana Sutta according to the Majjhima Nikaya: "Thus, I have heard. On one occasion, the Blessed One was living in the Kuru country at a town of the Kurus named Kammasadhamma. There He addressed the Bhikkhus thus: "Bhikkhus." "Venerable sir," they replied. The Blessed One said: '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 of the true Way, for the realization of Nibbana, namely, the four foundations of mindfulness. What are the four? Here, Bhikkhus, a Bhikkhu abides contemplating the body as a body, ardent, fully aware, and mindful, having put away covetousness (envy) and grief for the world. He abides contemplating feelings as feelings, ardent, fully aware, and mindful, having put away covetousness and grief for the world. He abides contemplating mind as mind, ardent, fully aware, and mindful, having put away covetousness (envy) and grief for the world. He abides contemplating mind-objects as mind-objects, ardent, fully aware, and mindful, having put away covetousness (envy) and grief for the world.

- 1) Quán Thân—Contemplation of the body: 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 bi 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, tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để nhiếp phục tham sân trên đời. 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 luyến chấp vào thân này—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. 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.
- a) Tỉnh Thức Về Hơi Thở—Mindfulness of Breathing:
- i) Và 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, 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.”—And 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.”

- ii) 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—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.
- b) Tứ Oai Nghi—The Four Postures:
- i) 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—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.
- ii) 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—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.
- c) Hoàn Toàn Tỉnh Thức—Full Awareness:

- i) 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—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.
- ii) 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—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.
- d) Thân Ưế Trược—Foulness of the Body Parts:
- i) 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, 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.” Này 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, 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, 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.”—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.”

- ii) 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 hướng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể—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.
- c) Thân Tứ Đại—Elements of the Body:
- i) Lại nữa, này 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.” Này 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, này các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo quán sát thấy thân này về vị trí các giới: “Trong thân này có địa đại, thủy đại và phong đại.”—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.”
 - ii) 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. Như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể—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
- f) Cửu Quán Về Nghĩa Địa—The Nine Charnel Ground Contemplations:
- i) Lại nữa, này 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.’—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.”

- ii) 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—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.
- iii) 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 diều 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.”—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.”
- iv) 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—That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body.
- v) 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.”—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.”

- vi) 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—That too is how a Bhikkhu abides contemplating the body as a body.
- vii) 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.”—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.”
- viii) 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—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.
- 2) Quán Thọ—Contemplation of feeling: 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—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.

- a) 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 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.”—And 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.”
- b) 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—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.

- 3) Quán Tâm—Contemplation of mind: Quán và toàn chứng được tâm là vô thường. 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, tỉnh cần, tỉnh giác, chánh niệm để nhiếp phục tham sân trên đời—Meditation and full realization on the evanescence or impermanence of mind and thoughts (contemplating the impermanence of the thought). 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 or 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.
- a) Này các Tỳ Kheo, như thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm tâm thức nơi tâm thức? Này 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—
- And how, 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.

- b) 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. Như các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm tâm thức trên các tâm thức—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.
- 4) Quán Pháp—Contemplation of mind-object: Quán và toàn chứng vạn pháp vô ngã. 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, tỉnh cần, tỉnh giác, chánh niệm để nhiếp phục tham sân trên đời—Meditation and full realization on the transiency selflessness of all elements (contemplating that all the dharmas are without their own nature). 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. Things in general as being dependent and without a nature of their own (things are composed and egoless or 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 mind-objects as mind-objects, ardent, clearly aware and mindful, having put aside hankering and fretting for the world.
- a) Năm Triền Cái—The Five Hindrance: Như các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp? Như các Tỳ Kheo, ở đây Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với năm triền cái (năm món ngăn che). Và như các Tỳ Kheo, thế nào là các Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với năm triền cái?—An 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?
- i) Như 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—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.

- ii) 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—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.
- iii) 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—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.
- iv) 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—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.
- v) 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—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.

- vi) 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 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— 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 five hindrances.
- b) 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 uẩn? Nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo quán chiếu như sau: 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:
- i) Đây là sắc (hình thể), đây là sắc tập (sự phát sinh ra hình thể), đây là sắc diệt—Such is material form, such its origin, such its disappearance.
- ii) Đây là thọ, đây là thọ tập, đây là thọ diệt—
Such is feeling, such its origin, such its disappearance.
- iii) Đây là tưởng, đây là tưởng tập, đây là tưởng diệt—Such is perception, such its origin, such its disappearance.
- iv) Đây là hành, đây là hành tập, đây là hành diệt—Such are the formations, such their origin, such their disappearance.
- v) Đây là thức, đây là thức tập, đây là thức diệt—Such is consciousness, such its origin, such its disappearance.
- vi) 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 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 đối với ngũ uẩn—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 five aggregates.

- c) 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?—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?
- i) 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—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.
- ii) 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—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.
- iii) 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—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.
- iv) 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— 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.
- v) 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—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.
- vi) 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—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.
- vii) 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 hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Như các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với sáu nội ngoại xứ—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 six internal and external bases.
- d) Lại nữa, như các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên pháp đối với thất giác chi. Như các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán pháp trên pháp đối với thất giác chi?—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?
- i) 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—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 fulfillment by development.”
- ii) 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—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 fulfillment by development.”
- iii) 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—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 fulfillment by development.
- iv) 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—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 fulfillment by development.
- v) 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—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 fulfillment by development.

- vi) 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—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 fulfillment by development.
- vii) 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—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 fulfillment by development.
- viii) 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 thất giác chi—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 seven enlightenment factors.
- e) 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 hưởng đến chánh trí, chánh niệm. Và vị ấy sống không nương tựa, không chấp trước một vật gì trên đời. Như các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với Tứ Diệu Đế—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.

- f) Như 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). Như 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. Như 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. Như 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. Như 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—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.

- g) Đây 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—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.

Chương Mười *Chapter Ten*

Thiền Trong Thời Sơ Kỳ Phật Giáo *Zen in Early Buddhism*

(I) *Thiền Trong Thời Sơ Kỳ Phật Giáo—Zen in Early Buddhism:* 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. Vào ngày trăng tròn tháng Năm năm 578 trước Tây lịch, Thái tử Tất Đạt Đa thành đạt Giác Ngộ Tối Thượng (Chánh Đẳng Chánh Giác) bằng cách hoàn toàn thấu triệt Bốn Chân Lý Cao Thượng (Tứ Diệu Đế) và trở thành Phật. Đây là chiến thắng vĩ đại không lay chuyển, chiến thắng cuối cùng. 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. Như vậy, thiền không phải là một pháp môn mới có hôm nay hoặc hôm qua. Từ thời xa xưa, đã có nhiều người hành thiền bằng nhiều phương cách khác nhau. Chưa bao giờ, và sẽ không bao có sự phát triển tâm trí hay gọi rửa những bợn nhơ tinh thần nào mà không nhờ đến thiền quán. Thiền quán chính là phương cách mà Thái tử Tất Đạt Đa, đức Phật, đã đạt được đạo quả vô thượng chánh đẳng chánh giác. Thiền không dành riêng cho người Ấn Độ, cho xứ Ấn Độ hay chỉ cho thời đức Phật còn tại thế, mà là cho cả nhân loại, trong tất cả mọi thời đại, và mọi nơi trên thế giới. Thiền tập không thể có giới hạn về chủng tộc, tôn giáo, không gian hay thời gian—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. On a full moon day of May in 578 B.C., Prince Siddhartha attained Supreme Enlightenment by completely comprehending the Four Noble Truths and became the Buddha. This is the greatest unshakable victory, the final victory. 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. Therefore, meditation is not a practice of today or yesterday. From time immemorial people have been practicing meditation in diverse ways. There never was, and never will be, any mental development or mental purity without meditation. Meditation was the means by which Siddhartha Gotama, the Buddha, gained supreme enlightenment. Meditation is not only for Indian, not for the country of India, or not only for the Buddha's time, but for all mankind, for all times and all places in the world. The boundaries of race and religion, the frontiers of time and space, are irrelevant to the practice of meditation.

(II) *Tứ Niệm Xứ, Con Đường Độc Đạo Đi Đến Niết Bàn—The four foundations of Mindfulness, the Only Path To Nirvana:* See Chapter Nine: Đức Phật Thích Ca Mâu Ni Và Thiền Tứ Niệm Xứ—Sakyamuni Buddha and the Fourfold mindfulness (II).

Chương Mười Một *Chapter Eleven*

Từ Thiền Chỉ Đến Thiền Quán *From Samatha To Vipassana*

(I) ***Tổng Quan Về Thiền Chỉ và Thiền Quán—An Overview of Calm meditation and contemplative meditation:*** 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 chướng 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—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.

(II) ***Mối Quan Hệ Giữa Thiền Chỉ Và Thiền Quán—Relationships Between Samatha and Vipassana:*** 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—Samatha is the basis for all meditation. All meditative states, including Vipasyana, come from and depend on the development of samatha. 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.

Chương Mười Hai
Chapter Twelve

Các Đối Tượng Thiền Quán Theo Kinh Trung Bộ
Objects Of Meditation in the Majjhima Nikaya

- (I) **Mười Biến Xứ—Dasa-kasinayata-nani (p):** Dasa-krtsnayatanani (skt)—Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có mười Biến Xứ: Địa Biến Xứ, Thủy Biến Xứ, Hỏa Biến Xứ, Phong Biến Xứ, Thanh Sắc Biến Xứ, Hoàng sắc Biến Xứ, Xích Sắc Biến Xứ, Bạch Sắc Biến Xứ, Hư Không Biến Xứ, Thức Biến Xứ (trên, dưới, ngang, bất nhị, vô lượng)—According to the Sangiti-Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are ten objects for the attainment of absorption: Earth-Kasina, Water-Kasina, Fire-Kasina, Wind-Kasina, Blue Kasina, Yellow Kasina, Red Kasina, White Kasina, Space Kasina, and Consciousness Kasina (above, below, on all sides, individed, unbounded).
- (II) **Tứ Niệm Xứ—The four foundations of Mindfulness:** See Chapter Nine: Đức Phật Thích Ca Mâu Ni Và Thiền Tứ Niệm Xứ—Sakyamuni Buddha and the Fourfold mindfulness (II).
- (III) **Tứ Chánh Cần—Four right endeavours:** Catvari-Samyakprahanani (skt)—Sammappadhana (p)—Shi-Sho-Gon (jap)—Tứ Chánh Đoạn—Four right (great) efforts (exertions)—Bốn phép siêng năng diệt trừ tội ác và phát triển điều thiện: Thứ nhất là tinh tấn phát triển những điều thiện lành chưa phát sanh. Điều thiện chưa sanh, phải tinh cần làm cho sanh. Ở đây vị Tỳ Kheo khởi lên ý muốn, cố gắng, tinh tấn, sách tâm, trì tâm với mục đích khiến cho các thiện pháp từ trước chưa sanh nay cho sanh khởi. Thứ nhì là tinh tấn tiếp tục phát triển những điều thiện lành đã phát sanh. Điều thiện đã sanh, phải tinh cần khiến cho ngày càng phát triển. Ở đây vị Tỳ Kheo khởi lên ý muốn, cố gắng, tinh tấn, sách tâm, trì tâm với mục đích khiến cho các thiện pháp đã sanh có thể được tăng trưởng, được quảng đại viên mãn. Thứ ba là tinh tấn ngăn ngừa những điều ác chưa phát sanh. Điều dữ chưa sanh, phải tinh cần làm cho đừng sanh. Ở đây vị Tỳ Kheo khởi lên ý muốn, cố gắng, tinh tấn, sách tâm, trì tâm với mục đích khiến cho các ác pháp từ trước chưa sanh không cho sanh. Thứ tư là tinh tấn dứt trừ những điều ác đã phát sanh. Điều dữ đã sanh, phải tinh cần dứt trừ đi. Ở đây vị Tỳ Kheo khởi lên ý muốn, cố gắng, tinh tấn, sách tâm, trì tâm với mục đích khiến cho các ác pháp đã sanh được diệt trừ—Right effort of four kinds of restrain, or four essentials to be practiced vigilantly: First, endeavor to start performing good deeds. Effort to initiate virtues not yet arisen. Bringing forth goodness not yet brought forth (bring good into existence). To produce merit or to induce the doing of good deeds. Here a monk rouses his will, makes an effort, stirs up energy, exerts his mind and strives to produce unarisen wholesome mental states. Second, endeavor to perform more good deeds Effort to consolidate, increase, and not deteriorate virtues already arisen. Developing goodness that has already arisen (develop existing good). To increase merit when it was already produced. To encourage the growth and continuance

of good deeds that have already started. Here a monk rouses his will, makes an effort, stirs up energy, exerts his mind and strives to maintain wholesome mental states that have arisen, not to let them fade away, to bring them to greater growth, to the full perfection of development. Third, endeavor to prevent evil from forming. Effort not to initiate sins not yet arisen. Preventing evil that hasn't arisen from arising (to prevent any evil from starting or arising). To prevent demerit from arising. Here a monk rouses his will, makes an effort, stirs up energy, exerts his mind and strives to prevent the arising of unarisen evil unwholesome mental states. Fourth, endeavor to eliminate already-formed evil. Effort to eliminate sins already arisen or putting an end to existing evil. To abandon demerit when it arises. To remove any evil as soon as it starts. Here a monk rouses his will, makes an effort, stirs up energy, exerts his mind and strives to overcome evil unwholesome mental states that have arisen.

(IV) *Tứ Như Ý Túc—Four steps to rddhipada or supernatural powers or four sufficiencies:*

Catvari-riddhipadah (skt)—Rddhipada (skt)—Iddhipada (p)—Tứ Thần Túc (bốn điều nên biết đủ): Thứ nhất là Dục Như Ý Thần Túc (Dục Thần Túc) hay mong muốn phát triển thần thông như ý. Vị Tỳ Kheo tu tập dục thần túc, câu hữu với tinh tấn thực hiện Dục Thiền Định. Thứ nhì là Niệm Như Ý Thần Túc (Tâm Thần Túc) hay mong muốn ghi nhớ phải thực hành chánh pháp. Ở đây vị Tỳ Kheo tu tập tâm thần túc câu hữu với tinh tấn thực hiện Tâm Thiền Định. Thứ ba là Tinh Tấn Như Ý Thần Túc (Cần Thần Túc) hay tinh tấn thực chứng thần thông. Ở đây vị Tỳ Kheo tu tập cần thần túc câu hữu với tinh tấn thực hiện Tinh Tấn Thiền Định. Thứ tư là Tư Duy Như Ý Thần Túc (Quán Thần Túc) hay mong muốn nhiếp tâm vào một đề mục. Ở đây vị Tỳ Kheo tu tập quán thần túc câu hữu với tinh tấn thực hiện Tư Duy Thiền Định—Four steps to rddhipada or supernatural powers or four sufficiencies: First, strong aspiration or will, or sufficiency of desire or strong aspiration (chanda-rddhi-pada) or desire to develop magic or intensive longing. Here a monk develops CONCENTRATION OF INTENTION accompanied by effort of the will power. Second, intense concentration (citta-rddhi-pada) or thoughts or sufficiency of concentration or intense concentration. In Buddhism, it means endeavor to remember to practice correct dharms. Memory or intense holding on to the position reached. Here a monk develops concentration of consciousness accompanied by effort of the thought power. Third, effort to realize magic (virya-rddhi-pada) or vigor or exertion or sufficiency of energy or intensified effort. Here a monk develops concentration of energy accompanied by strenuous efforts. Fourth, meditation on one subject (mimamsa-rddhi-pada) or intense contemplation or meditation (investigation) or sufficiency of contemplation (the state of dhyana or intense contemplation). Here a monk develops concentration of investigation accompanied by effort of deep thinking.

(V) *Ngũ Căn—Five faculties:* Panca-indriyani (skt)—Pancendriyani (skt)—Gokon (jap)—Five roots—Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có năm căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, và thân. Ngũ 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—According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are five roots or faculties (indriyani)—The five

organs of the senses—Five spiritual faculties: eyes, ears, nose, tongue, and body. The five 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.

(VI) Ngũ Lực—The five powers or faculties for any cultivator: Panca-balani (skt)—The five powers or faculties for any cultivator.

- (A) Năm sức mạnh hay khả năng tâm linh được phát triển bằng cách củng cố ngũ căn: tín, tấn, niệm, định, và huệ. Lại có năm thứ lực khác: định lực, thông lực, tá thức lực, đại nguyện lực, và pháp uy đức lực—The powers of five spiritual faculties which are developed through strengthening the five roots. These powers are: faith, effort, mindfulness, concentration, and wisdom. There are five other powers: power of meditation, resulting supernatural powers, adaptability, power of accomplishing a vow, and august power of dharma.
- (B) Năm sức mạnh hay khả năng tâm linh được phát triển bằng cách củng cố ngũ căn: tín, tấn, niệm, định và huệ—The powers of five spiritual faculties which are developed through strengthening the five roots. These powers are: powers of faith, zeal, memory, concentration and wisdom.

(VII) Thất Giác Chi—Seven factors of enlightenment: Sapta-bodhyangani (skt)—Sambojjhanga (p)—Satta-sambojjhanga (p)—Seven elements of bodhi—Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có bảy giác chi hay thất bồ đề phần. Phật tử tu hành thất giác chi đạt được những kết quả sau đây: Tất cả ác pháp đều được tiêu trừ; tất cả pháp lành càng ngày càng tăng trưởng; vì tu thiện bỏ ác nên luôn luôn được an lạc, không bị đau khổ; sẽ chứng quả thành Phật: trạch pháp, tinh tấn, hỷ, khinh an, niệm, định, và xả giác chi—According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are seven Limbs (factors) of Enlightenment, or the seven Bodhi shares. Practicing the seven awakening states will result in the following achievements: Elimination of evil; development of virtue; feeling of cheerfulness versus suffering; final enlightenment: selection of the proper dharma (distinguishing the true teaching from the false), constant effort (making efforts to practice the true teaching), cheerfulness or high spirits (rejoicing in the true teaching), peaceful mind (eliminating indolence and attaining comfort and relaxation), remembrance of the dharma (being mindful so as to keep the balance between concentration and insight), concentration ability, and non-attachment ability (detaching one's thoughts from external objects, thereby securing serenity of mind).

(VIII) Bát Chánh Đạo—The noble Eightfold Path: Astangika-marga (skt)—Ashtangika-Magga (p)—Eight sagely way shares—Bát Đạo Phần Thánh Thiệ—Bát Thánh Đạo—Bát Thánh Đạo Phần—Tám con đường đúng.

- (A) Bát Chánh Đạo, con đường dẫn 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. Thứ nhất là Chánh Kiến hay hiểu đúng (Samyag-drsti (skt)—Samma-ditthi (p). 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. Thứ nhì là Chánh Tư Duy hay nghĩ đúng (Samyag-samkalpa (skt)—Samm-sakappa (p). 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. Thứ ba là Chánh Ngữ hay nói đúng (Samyag-vac (skt)—Samma-vaca (p). 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. Thứ tư là Chánh Nghiệp hay làm đúng (Samyag-karmanta (skt)—Samm-kammanta (p). 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 nhỏ dứt mười nghiệp dữ. Thứ năm là Chánh Mạng hay mưu sinh đúng (Samyag-ajiva (skt)—Samma-ajiva (p). Chánh mạng có nghĩa là sinh sống chân chính và lương thiện; không làm giàu trên mồ hôi nước mắt của người khác; không đối xử tệ bạc với người khác; không sống bám vào người khác; không mê tín dị đoan; không sống bằng miệng lưỡi mồi lái để kiếm lợi. Thứ sáu là Chánh Tinh Tấn hay nỗ lực đúng (Samyag-vyayama (skt)—Samma-vayama (p). 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. Thứ bảy là Chánh Niệm hay chú tâm đúng (Samyag-smṛti (skt)—Samma-sati (p). Chánh niệm là nhớ đến những điều hay lẽ phải, những điều lợi lạc cho mình và cho người. Thứ tám là Chánh Định hay tập trung tư tưởng đúng (Samyag-samadhi (skt)—Samma-samadhi (p). 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. 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; tu bát chánh đạo còn là 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—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: First, 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. Second, 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. Third, correct or right speech or perfect speech. Right speech implies sincere, sound, impartial, direct, not distorting, cautious, affable, harmless, useful words and discourses. Fourth, 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. Fifth, right livelihood means to lead a decent and honest life. We must keep from exploiting or mistreating others or sponging on them. Do not be superstitious; do not act as a go-between to take profit. Sixth, 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. Seventh, right mindfulness means to give heed to good deed for our own benefit and that of others. Eighth, correct (right or perfect) meditation or correct concentration. Detached from sensual objects, detached from unwholesome things, and enters into the first, second, third and fourth absorption. 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; attainment 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

- (B) Bát Chánh Đạo và hành giả tu thiền—The noble Eightfold Path and Zen practitioners: Hành giả tu thiền nên luôn nhớ một cách đơn giản rằng Bát Thánh Đạo chính là thấy đúng, suy nghĩ đúng, nói năng đúng, hành động đúng, sống đúng, nỗ lực đúng, ghi nhớ đúng, và thiền định đúng. Chánh kiến là từ bỏ cách nhìn hưởng về cái ngã của các sự vật và có cái thấy như thật của Đức Phật, nghĩa là vạn sự vạn vật không có tự tánh, không độc lập, mà hiện hữu do sự tổng hợp của nhau, cái này có thì cái kia có, cái này không thì cái kia không. Chánh tư duy là không thiên về thái độ quy ngã đối với sự vật, mà suy nghĩ về sự vật một cách đúng đắn. Chánh tư duy dạy chúng ta từ bỏ ba cái xấu để có được cái tâm độ lượng như tâm Phật: không tham muốn hay chỉ nghĩ đến sự thủ đắc cho riêng mình; không giận ghét hay không ưa thích khi sự việc xảy ra không như ý mình muốn; và không ác độc hay muốn được theo ý mình trong mọi sự. Chánh ngữ dạy chúng ta sử dụng ngôn từ đúng đắn trong đời sống hằng ngày và tránh bốn thứ xấu ác về miệng như nói dối, nói lưỡi hai chiều, nói lời vu khống và nói lời không cần thận. Chánh nghiệp là sự ứng xử hằng ngày phù hợp với giới luật của Đức Phật, nghĩa là phải kềm chế ba điều xấu nơi thân, làm trở ngại cho những hành động đúng như sát hại không cần thiết, trộm cắp, và tà dâm. Chánh mạng là thu hoạch thức ăn, quần áo, nhà cửa và các nhu cầu khác trong cuộc sống một cách đúng đắn. Chánh mạng dạy chúng ta kiếm sống bằng công việc không phiền khổ cho người khác hay những nghề vô ích cho xã hội, mà phải sống bằng sự thu

nhập chính đáng bằng nghề nghiệp chính đáng và có ích cho người khác. Chánh tinh tấn là luôn hành sử đúng đắn, không lười biếng hay đi lệch khỏi con đường chân chánh, tránh những sai lầm như ba điều xấu về ý, bốn điều xấu về miệng và ba điều xấu về thân. Chánh niệm là tu tập bằng cái tâm đúng đắn như Đức Phật đã tu tập, nghĩa là chúng ta phải chú tâm vào vạn sự vạn vật trong vũ trụ bằng cái tâm thanh tịnh và chính đáng. Cuối cùng là chánh định, nghĩa là luôn luôn không bị dao động vì những thay đổi của hoàn cảnh bên ngoài—Zen practitioners should always remember that the eightfold noble path consists in right view, right thinking, right speech, right action, right living, right endeavor, right memory, and right meditation. Right view means to abandon a self-centered way of looking at things and to have a right view of the Buddha, that is “Nothing has its own self; everything exists due to temporary combination. If this exists, the other exists; if this ceases to exist, the other is in no way to be able to exist.” Right thinking means not to include toward a self-centered attitude toward things but to think of things rightly. Right view teaches us to abandon the three evils of the mind such as covetousness, resentment, and evil-mindedness; and to think of things rightly, with as generous a mind as the Buddha: not to have greedy mind (covetousness) or not to think only of one’s own gain; not to have the angry mind (resentment) or not to get angry when things do not turn out as one wishes; not to have the evil mind (evil-mindedness). Right speech teaches us to use right words in our daily lives and to avoid the four evils of the mouth such as not to lie (to use false language), not to speak with a double tongue, not to commit ill-speaking, and not to use improper language (careless language). Right action means daily conduct in accordance with the precepts of the Buddha. It is to say one must refrain from the three evils of the body that hinder right action such as needless killing, stealing, and committing adultery or other sexual misconduct. Right living means to gain food, clothing, shelter, and other necessities of life in a right way. Right living teaches us not to earn our livelihood through work that makes trouble for others or through a career useless to society, but to live on a justifiable income that we can obtain through right work and a vocation useful to others. Right endeavor means to engage constantly in right conduct without being idle or deviating from the right way, avoid such wrongs as the three evils of the mind, the evils of the mouth, and the three evils of the body. Right memory means to practice with a right mind as the Buddha did, that is, we must address ourselves to all things in the universe with a fair and right mind. And finally, right meditation means not to be agitated by any change of external circumstances.

(IX) Bát Giải Thoát Tam Muội—Eight liberations: Attha-vimokkha (p)—Asta-vimoksa (skt)—Eightfold liberation—Tám giải thoát, hay tám phép thiền định giải thoát khỏi sắc dục. Thứ nhất là nội hữu sắc tưởng, 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 tưởng, 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 hay 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 tưởng hữu đối, không suy tư đến những tưởng 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—Liberation, deliverance, freedom, emancipation, escape, release in eight forms. The eight types of meditation for removing various attachments to forms and desires. First, 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. Second, 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. Third, 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. Fourth, 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. Fifth, 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. Sixth, 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. Seventh, 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). Eighth, 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.

(X) ***Bát Thắng Xứ—The eight victorious stages:*** Tám giai đoạn chiến thắng trong thiền định nhằm giúp hành giả vượt thắng dục vọng và luyến chấp của thế giới giác quan. Theo

Kinh Phúng Tụng và Kinh Đại Bát Niết Bàn trong Trường Bộ Kinh, có tám thắng xứ: Thắng Xứ Thứ Nhất, một vị quán tưởng nội sắc, thấy các loại ngoại sắc có hạn lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.” Thắng Xứ Thứ Nhì, một vị quán tưởng nội sắc, thấy các loại ngoại sắc vô lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.” Thắng Xứ Thứ Ba, một vị quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc có hạn lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.” Thắng Xứ Thứ Tư, một vị quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc vô hạn lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.” Thắng Xứ Thứ Năm, một vị quán tưởng vô sắc ở nội tâm thấy các loại ngoại sắc màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh, hình sắc xanh, ánh sáng xanh; như bông gai màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh, hình sắc xanh, ánh sáng xanh; như lụa Ba La Nại, cả hai mặt láng trơn, màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh. Như vậy vị này quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh, hình sắc xanh, ánh sáng xanh. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.” Thắng Xứ Thứ Sáu, giống như Thắng Xứ thứ 5. Thắng Xứ Thứ Bảy, giống như Thắng Xứ thứ 5. Thắng Xứ Thứ Tám, giống như Thắng Xứ thứ 5—The eight victorious stages or degrees in meditation for overcoming desire, or attachment to the world of sense. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, and the Mahaparinibbana Sutta, there are eight stages of mastery: The first stage of mastery, perceiving forms internally, one sees external forms, limited and beautiful or ugly, and in mastering these, one is aware that one knows and sees them. The second stage of mastery, perceiving forms internally, one sees external forms, unlimited and beautiful or ugly, and in mastering these, one is aware that one knows and sees them. The third stage of mastery, not perceiving forms internally, one sees external forms, limited and beautiful or ugly, and in mastering these, one is aware that one knows and sees them. The fourth stage of mastery, not perceiving forms internally, one sees external forms, unlimited and beautiful or ugly, and in mastering them, one is aware that one knows and sees them. The fifth stage of mastery, not perceiving forms internally, one sees external forms that are blue colour, of blue lustre. Just as a flax flower which is blue, of blue colour, of blue lustre, or a Benares cloth smoothed on both sides that is blue colour, of blue lustre, so one perceives external forms that are blue colour, of blue lustre; and in mastering these, one is aware that one knows and sees them. The sixth stage of mastery, same as in the fifth stage of mastery, replace “blue” with “yellow,” and “Flax flower” with “Kannikara Flower.” The seventh stage of mastery, same as in the fifth stage of mastery, replace “blue” with “red,” and “Flax flower” with “Hibiscus flower.” The eighth stage of mastery, same as in the fifth stage of mastery, replace “blue” with “white,” and “Flax flower” with “Flax flower” with “morning-star Osadhi.”

(XI) Tứ Thiên—Four jhanas: Caturtha-dhyana (skt)—Catuttha-jhana (skt)—Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, trong chuỗi Tứ Pháp có Tứ Thiên: Thứ nhất là cõi Sơ Thiên. Ở đây vị Tỳ Kheo ly dục, ly ác pháp hay bất thiện pháp để chứng và trú vào sơ thiên (trong đó những ham muốn say mê, và một số tư tưởng bất thiện như dâm dục, ác ý, bực nhược, lo lắng, bồn chồn, và nghi ngờ đều bị loại bỏ), ngồi kiết già tu tập nhất tâm, từ

từ tâm của vị ấy đạt đến một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, với tâm, với tứ. Thứ nhì là cõi Nhị Thiên. Ở đây vị Tỳ Kheo, diệt tâm và tứ, chứng và trú vào nhị thiên (tất cả những hoạt động tinh thần bị loại bỏ, tĩnh lặng và nhất điểm tâm phát triển), một trạng thái hỷ lạc do định sanh, không tâm không tứ, nội tâm nhất tĩnh. Thứ ba là cõi Tam Thiên. Ở đây vị Tỳ Kheo ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm sự lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là xả niệm lạc trú, chứng và an trú trong Tam Thiên. Trong giai đoạn này cảm nghĩ hỷ lạc là một cảm giác tích cực, cũng biến đi, trong khi khuynh hướng hỷ lạc vẫn còn thêm vào sự thanh thản trong tâm. Thứ tư là cõi Tứ Thiên. Ở đây vị Tỳ Kheo xả lạc, xả khổ, diệt tất cả những hỷ ưu đã cảm thọ từ trước, chứng và trú vào Tứ Thiên, không khổ, không lạc, xả niệm thanh tịnh. Tất cả những cảm giác, cả đến hạnh phúc hay không hạnh phúc, vui và phiền não, cũng biến đi, chỉ còn lại sự tĩnh lặng thanh tịnh và tỉnh thức—According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, in the sets of four things, there are Four Jhanas or four stages of of mystic meditation, whereby the believer's mind is purged from all earthly emotions, and detached as it were from his body, which remains plunged in a profound trance. The first stage is the first jhana. Here a monk, detached from all sense-desires, detached from unwholesome mental states (passionate desires and certain unwholesome thoughts like sensous lust, ill-will, languor, worry, restlessness, and doubt are discarded), enters and remains in the first jhana, which is with thinking and pondering, born of detachment, filled with delight and joy (seated cross-legged, the practiser concentrates his mind upon a single thought. Gradually his soul becomes filled with a supernatural ecstasy and serenity; however, his mind is still reasoning in this stage). The second stage is the second jhana. Here a monk, who is subsiding of thinking and pondering, by gaining inner tranquility and oneness of mind, he enters and remains in the second jhana (all intellectual activities are suppressed, tranquility and one-pointedness of mind developed), which is without thinking and pondering, born of concentration, filled with delight and joy (concentrating his mind on the same subject, he frees it from reasoning, the ecstasy and serenity remaining). The third stage is the third jhana. Here a monk, with the fading away of delight, remaining imperturbable, mindful and clearly aware, he experiences in himself that joy of which the Noble Ones say: "Happy is he who dwells with equanimity and mindfulness." He enters and remains in the third jhana (in this stage he divests himself of ecstasy). The feeling of joy, which is an active sensation, also disappears, while the disposition of happiness still remains in addition to mindful equanimity. The fourth stage is the fourth jhana. Here a monk, having given up pleasure and pain, and with the disappearance of former gladness and sadness, he enters and remains in the fourth jhana which is beyond pleasure and pain, and purified by equanimity and mindfulness (in the fourth stage the mind becomes indifferent to all emotions, being exalted above them and purified). All sensations, even of happiness and unhappiness, of joy and sorrow, disappear, only pure equanimity and awareness remaining.

Chương Mười Ba
Chapter Thirteen

Bốn Mươi Đối Tượng Thiền Quán Theo Vi Diệu Pháp
Forty Objects Of Meditation in the Abhidharma

(I) **Thập Đại—Ten Elements:** Kasina (p)—Ten kasinas—Thập đại chỉ “lãnh vực toàn diện,” phạm trù của những đề mục dùng trong thiền Nguyên Thủy như những căn bản đi vào “định.” Lãnh vực được dùng làm đối tượng hay thoai đầu trong nhà thiền nhằm giúp cho sự tập trung tinh thần. Tinh thần lúc nào cũng chỉ bị một đối tượng xâm chiếm cho tới đại định. Hành giả nhất tâm tập trung vào một ngoại vật đặc biệt nào đó như là một hình ảnh chuẩn bị cho tới khi nào hành giả nhắm mắt mà đề mục vẫn hiện lên, chừng đó hành giả đã đạt được giai đoạn đầu của thiền định. Có mười lãnh vực trong thiền định: đất, nước, lửa, gió, màu xanh lam, màu vàng, màu đỏ, màu trắng, không gian, và ý thức (trong Vi Diệu Pháp là “ánh sáng”)—Ten elements or a complete field of objects for meditation, a category of meditative objects used in Theravada meditative tradition as bases for developing the ability to enter into meditative absorptions (jhana or dhyana). Total field served as objects of meditation as supports for concentration of the mind. The mind is exclusively and with complete clarity filled with this object until reaching samadhi. The meditator concentrates one-pointedly on a particular external objects as the preparatory image (parikamma-nimitta) until it appears even when the eyes are closed, at which point it is called an “acquired image” (uggaha-nimitta). When one is able to concentrate single-mindedly on the meditative object, one enters into the first jhana. There are ten kasinas: earth, water, fire, wind, blue color, yellow color, red color, white color, space, and consciousness (in the Abhidharma, the light kasina).

(II) **Mười Đề Mục Suy Niệm—The Ten Recollections:** Anussati (p)—Có mười đề mục suy niệm. Thứ nhất là Niệm Phật (Buddhanussati (p) hay suy niệm về Đức Phật. Thứ nhì là Niệm Pháp (Dhammanussati (p) hay suy niệm về giáo pháp. Thứ ba là Niệm Tăng (Sanghanussati (p) hay suy niệm về Tăng. Thứ tư là Niệm Giới (Silanussati (p) hay suy niệm về Giới Luật. Tỉnh thức về việc tu hành trì giữ giới luật. Thứ năm là Niệm Thí (Caganussati (p) hay suy niệm về Tâm Bố Thí. Tỉnh thức về việc tu hành hạnh bố thí. Thứ sáu là Niệm Thiên (Devatanussati (p) hay 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 (Upasamanussati (p) hay suy niệm về trạng thái thanh bình an lạc. Quán chiếu về sự an lạc của Niết Bàn. Thứ tám là Niệm Tử (Marananussati (p) hay 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 (Kayagatasati (p) hay 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 Tứ

(Anapanasati (p) 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—The ten recollections. First, the recollection of the Buddha. Second, the recollection of the Dharma. Third, the recollection of the Sangha. Fourth, the recollection of Morality. The practice of mindfully recollecting the special qualities of virtuous conduct. Fifth, the recollection of generosity which involves mindful reflection on the special qualities of generosity. Sixth, 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. The contemplation on the peaceful attributes of Nibbana. Eighth, 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, mindfulness occupied with 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, 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.

(III) Mười Đê Mục Thiên Định—Ten kasinas: Mười đê mục trong thiên định theo Phật Giáo Nguyên Thủy: đất, nước, lửa, gió, màu xanh lam, màu vàng, màu đỏ, màu trắng, không gian, và ý thức (trong Vi Diệu Pháp là “Ánh Sáng”)—There are ten kasinas in Theravada Buddhism: the Earth Kasina, the Water Kasina, the Fire Kasina, the Wind (air) Kasina, the Blue Kasina, the Yellow Kasina, the Red Kasina, the White Kasina, the Space Kasina (akasha), and the Consciousness Kasina (in the Abhidharma, the Light Kasina).

(IV) Tứ Vô Lượng Tâm—Four immeasurables: Catvari-apramanani (skt)—Appamanna or Brahmavihara (p)—Tse me shi (tib)—Four sublime states—Tứ Đẳng—Tứ Phạm Hạnh—Bốn Tâm Vô Lượng—Tâm vô lượng là tâm rộng lớn không thể tính lường được. Tâm vô lượng không những làm lợi ích cho vô lượng chúng sanh, dẫn sinh vô lượng phúc đức và tạo thành vô lượng quả vị tốt đẹp trong thế giới đời sống trong một đời, mà còn lan rộng đến vô lượng thế giới trong vô lượng kiếp sau này, và tạo thành vô lượng chư Phật. Bốn tâm vô lượng, còn gọi là Tứ Đẳng hay Tứ Phạm Hạnh, hay bốn trạng thái tâm cao thượng. Được gọi là vô lượng vì chúng chiếu khắp pháp giới chúng sanh không giới hạn không ngăn ngại. Cũng còn được gọi là “Phạm Trú” vì đây là nơi trú ngụ của Phạm Chúng Thiên trên cõi Trời Phạm Thiên. **Thứ nhất** là Từ Vô Lượng Tâm. Từ vô lượng tâm là lòng thương yêu vô cùng rộng lớn đối với toàn thể chúng sanh mọi loài, và gây tạo cho chúng sanh cái vui chân thật. Cái vui của thế gian chỉ là cái vui giả tạm, vui không lâu bền, cái vui ấy bị phiền não chi phối; khi tham sân si được thỏa mãn thì vui; khi chúng không được thỏa mãn thì buồn. Muốn có cái vui chân thật, cái vui vĩnh viễn thì trước tiên chúng ta phải nhổ hết khổ đau do phiền não gây ra. “Từ” phải có lòng bi đi kèm. Bi để chỉ nguyên nhân của đau khổ và khuyên bảo chúng sanh đừng gây nhân khổ, từ để chỉ phương pháp cứu khổ ban vui. Từ vô lượng tâm là tâm đem lại niềm vui sướng cho chúng sanh. Ở đây

vị Tỳ Kheo với tâm đầy lòng từ trải rộng khắp nơi, trên, dưới, ngang, hết thủy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy luôn an trú biến mãn với tâm từ, quảng đại, vô biên, không hận, không sân. Từ vô lượng tâm còn có nghĩa là tâm ao ước mong muốn phúc lợi và hạnh phúc của chúng sanh. Tâm này giúp đoạn trừ sân hận. Nỗi khổ của chúng sanh vô lượng thì lòng từ cũng phải là vô lượng. Muốn thành tựu tâm từ này, Bồ Tát phải dùng đủ phương tiện để làm lợi lạc cho chúng sanh, trong khi hóa độ phải tùy cơ và tùy thời. Tùy cơ là quan sát trình độ căn bản của chúng sanh như thế nào rồi tùy theo đó mà chỉ dạy. Cũng giống như thầy thuốc phải theo bệnh mà cho thuốc. Tùy thời là phải thích ứng với thời đại, với giai đoạn mà hóa độ. Nếu không thích nghi với hoàn cảnh và không cập nhật đúng với yêu cầu của chúng sanh, thì dù cho phương pháp hay nhất cũng không mang lại kết quả tốt. Trong Kinh Tâm Địa Quán, Đức Phật đã dạy về bốn thứ không tùy cơ là nói không phải chỗ, nói không phải thời, nói không phải căn cơ, và nói không phải pháp. **Thứ nhì** là Bi Vô Lượng Tâm hay tâm cứu khổ cho chúng sanh. Ở đây vị Tỳ Kheo với tâm đầy lòng bi mẫn trải rộng khắp nơi, trên, dưới, ngang, hết thủy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy luôn an trú biến mãn với tâm bi, quảng đại, vô biên, không hận, không sân. Bi vô lượng tâm còn làm tâm ta rung động khi thấy ai đau khổ. Tâm ao ước mong muốn loại trừ đau khổ của người khác, đối lại với sự tàn ác. **Thứ ba** là Hỷ Vô Lượng Tâm. Tâm vui mừng khi thấy người khác thoát khổ được vui. Ở đây vị Tỳ Kheo với đầy tâm hỷ trải rộng khắp nơi, trên, dưới, ngang, hết thủy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy luôn an trú biến mãn với tâm hỷ, quảng đại, vô biên, không hận, không sân. Hỷ tâm còn là tâm vui khi thấy người thành công thịnh vượng. Thái độ khen ngợi hay chúc mừng này giúp loại bỏ tánh ganh tỵ bất mãn với sự thành công của người. **Thứ tư** là Xả Vô Lượng Tâm. 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 đắc 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 dại 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 mẫn 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. Tâm xả bỏ mọi thứ vật chất cũng như vượt lên mọi cảm xúc. Ở đây vị Tỳ Kheo với đầy tâm xả trải rộng khắp nơi, trên, dưới, ngang, hết thủy phương xứ, cùng khắp vô biên giới, vị ấy luôn an trú biến mãn với tâm xả, quảng đại, vô biên, không hận, không sân. Xả vô lượng tâm còn được coi như là nơi mà chư Thiên trú ngụ. Đây là trạng thái tâm nhìn người không thiên vị, không luyến ái, không thù địch, đối lại với thiên vị và thù hận. Từ quan điểm của người bình thường, loại thiền này phổ cập hơn bất cứ loại thiền nào trong Phật giáo, vì giáo pháp "Tứ Vô Lượng Tâm" luôn được nhiều Phật tử thuần thành khắp nơi tu tập từ thời khởi thủy của Phật giáo đến nay. Tứ Vô Lượng Tâm được dùng để tu tập thiện tướng và thiện ý đối với tất cả chúng sanh mọi loài. Vô lượng thiền của Đại Thừa hoàn toàn giống như thiền của hệ thống Du Già. Vấn đề bên nào vay mượn bên nào, chúng ta

không thể nói được. Cả hai đều mang chất Phật giáo. Tứ Vô Lượng Tâm bao gồm từ, bi, hỷ, xả. Mục tiêu thiền định trên bốn đức hạnh này có hai phần: thứ nhất là tu tập bi tâm đối với tất cả chúng sinh, và thứ nhì là giảm bớt giữa mình và người khác, những thứ đã gây ra quá nhiều nỗi bất hạnh cho thế gian này. Loại thiền định này được các Phật tử, đặc biệt là những người tại gia, xem là nền tảng và sự chuẩn bị cho tất cả các lối thiền định khác. Ở Tây Tạng, những bài kệ về "Tứ Vô Lượng Tâm" này được tụng niệm và quán chiếu trước khi thiền tập bắt đầu. Không có sự chuẩn bị tâm linh mang đến nhờ sự tu tập thiện ý và sùng mộ, thì bất cứ loại thiền định nào cũng khó mà mang lại kết quả thiện lành, đã vậy thường thì nó còn có thể đưa hành giả đi lạc đường. Những hành giả không thể đạt được giác ngộ sau một thời kỳ tu thiền lâu dài thường thấy khiếm khuyết trong sự chuẩn bị và lòng sùng mộ của họ. Khi ấy họ nên quay trở về tu tập lại những pháp căn bản như "Tứ Vô Lượng Tâm", "Bồ Tát Nguyện", cầu nguyện, lễ bái, vân vân, để trừ bỏ khiếm khuyết của mình trong phạm vi này. Do đó, thiền định sùng mộ và thiện ý là nền tảng của các loại thiền khác; và những ai nghiêm nghị nỗ lực giác ngộ không bao giờ được quên chuyện này—The mind is immeasurable. It not only benefit immeasurable living beings, bringing immeasurable blessings to them, and producing immeasurable highly spiritual attainments in a world, in one life, but also spreads all over immeasurable worlds, in immeasurable future lives, shaping up immeasurable Buddha. The four immeasurables or infinite Buddha-states of mind. Four Immeasurable Minds. The four virtues of infinite greatness. The four kinds of boundless mind, or four divine abodes. These states are called illimitables because they are to be radiated towards all living beings without limit or obstruction. They are also called brahmaviharas or divine abodes, or sublime states, because they are the mental dwellings of the brahma divinities in the Brahma-world. **The first immeasurable mind** is immeasurable loving kindness (Maitri). Immeasurable loving kindness is the greatest love dedicated to all sentient beings, together with the desire to bring them joy and happiness. Human joy is totally impermanent; it is governed by misery, that is, when our passions such as greed, anger, and ignorance are satisfied, we feel pleased; but when they are not satisfied, we feel sad. To have a permanent joy, we must first sever all sufferings. Loving kindness generally goes together with pity whose role is to help the subjects sever his sufferings, while the role of loving kindness is to save sentient beings from sufferings and to bring them joy. Immeasurable Love, a mind of great kindness, or infinite loving-kindness. Boundless kindness (tenderness), or bestowing of joy or happiness. Here, a monk, with a heart filled with loving-kindness. Thus he stays, spreading the thought of loving-kindness above, below, and across, everywhere, always with a heart filled with loving-kindness, abundant, magnified, unbounded, without hatred or ill-will. The loving-kindness is also the wish for the welfare and happiness of all living beings. It helps to eliminate ill-will. To respond to immeasurable human sufferings, we should have immeasurable loving kindness. To accomplish the heart of immeasurable loving kindness, the Bodhisattvas have developed their immeasurable loving kindness by using all means to save mankind. They act so according to two factors, specific case and specific time. Specific case, like the physician who gives a prescription according to the specific disease, the Bodhisattva shows us how to put an end to our sufferings. Specific time means the teachings must always be relevant to the era, period and situation of the sufferers and their needs. The

Contemplation of the Mind Sutra teaches that we must avoid four opportune cases: What we say is not at the right place, what we say is not in the right time, what we say is not relevant to the spiritual level of the subject, and what we say is not the right Buddhist Dharma. **The second immeasurable mind** is immeasurable compassion (Karuna). Immeasurable Compassion, a mind of great pity, or infinite compassion. Boundless pity, to save from suffering. Here a monk, with a heart filled with compassion. Thus he stays, spreading the thought of compassion, above, below, across, everywhere, always with a heart filled with compassion, abundant, magnified, unbounded, without hatred or ill-will. Compassion also makes the heart quiver when other are subject to suffering. It is the wish to remove the suffering of others, and it is opposed to cruelty. **The third immeasurable mind** is immeasurable inner joy (Mudita). Immeasurable Joy, a mind of great joy, or infinite joy. Boundless joy (gladness), on seeing others rescued from suffering. Here a monk, with a heart filled with sympathetic joy. Thus he stays, spreading the thought of sympathetic joy above, below, across, everywhere, always with a heart filled with sympathetic joy, abundant, magnified, unbounded, without hatred or ill-will. Appreciative joy is the quality of rejoicing at the success and prosperity of others. It is the congratulatory attitude, and helps to eliminate envy and discontent over the success of others. **The fourth immeasurable mind** is perfect equanimity or immeasurable detachment (Upeksha or Upekkha). 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. Immeasurable Equanimity, a mind of great detachment, or infinite equanimity. Limitless indifference, such as rising above all emotions, or giving up all things. Here a monk, with a heart filled with equanimity. Thus he stays, spreading the thought of equanimity above, below, across, everywhere, always with a heart filled with equanimity, abundant, magnified, unbounded, without hatred or ill-will. Equanimity is also considered as a divine abode. It is the state of mind that regards others with impartiality, free from attachment and aversion. An impartial attitude is its chief characteristic, and it is opposed to favouritism and resentment. From ordinary people's point of view, this type of meditation is more popular than any other types of meditation in Buddhism, for the teaching of "Four Immeasurable Minds" has always been practiced by a lot of devoted Buddhists from the beginning of Buddhism till this day. The "Four Immeasurable Minds" are used to cultivate devotional thinking and good will

towards all beings. The measureless-meditations of Mahayana are exactly identical with those of the Yoga system. Which one is indebted to the other we cannot say. Both look quite Buddhistic. These Four Unlimited Thoughts include friendliness, compassion, sympathetic joy, and even-mindedness. The aim of meditating upon these virtues is twofold: first, to cultivate compassion towards all beings, and second, to reduce those barriers between oneself and others that have contributed so much to the misfortunes of this world. This meditation is regarded by Buddhists, especially laypeople, as the foundation of and preparation for all other meditations. In Tibet the stanzas of these "Four Unlimited Thoughts" are recited and contemplated upon before any meditation practice takes place. Without the spiritual preparedness that is brought about by the cultivation of good will and devotion, any type of meditation can hardly bear wholesome fruit, and instead may often lead one astray. Practitioners who were unable to gain enlightenment after a prolonged period of meditation often found that their preparatory work in the devotional and spiritual field was insufficient. Then they would turn back to practice the groundwork such as the "Four Unlimited Thoughts" the "Bodhisattva's Vows," prayers, prostrations, etc., to remove their deficiency in this field. The devotional and good-will type of meditation is, therefore, the foundation of all others; and it should never be neglected by those who are serious in striving for Enlightenment.

(V) *Một Đề Mục Quán Tưởng—One perception:* Sanna (p)—Một đề mục về tri giác—Một đề mục quán tưởng: One contemplation—Theo Vi Diệu Pháp, đây là quán tưởng về tánh cách không trong sạch của thức ăn, hay sự ghê tởm của vật thực—According to The Abhidharma, this is the one perception of loadsomeness of material food (ahare patikkulasanna).

(VI) *Một Đề Mục Phân Tách—One analysis:* Phân tách về tứ đại: đất, nước, lửa, và gió—One analysis of the four elements: earth, water, fire, and wind—See Tứ Đại.

(VII) *Bốn Đề Mục về Thiên Vô Sắc—Four subjects on the immaterial states:* Catur-arupya (skt)—Brahma-lokas (skt)—Four formless jhanas—Four states of formlessness—Tứ Vô Sắc Thiên: không vô biên xứ, thức vô biên xứ, vô sở hữu xứ, phi tưởng phi phi tưởng xứ—The four Immaterial or Formless Heavens: heaven of infinite space, infinite consciousness, nothingness, and the heaven of neither-perception-nor-non-perception.

Chương Mười Bốn
Chapter Fourteen

Những Diễn Tiến Và Thay Đổi Của Thiền Tông
The Progresses and Changes of the Zen School

(I) **Thiền Sơ Kỳ Trong Phật Giáo—Early Zen In Buddhism:** 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. Suốt thời gian này Thiền vẫn giữ phong thái Ấn Độ yên nguyên và giản dị, không có các yếu tố triết để và kỳ quặc như chúng ta thấy trong các thời gian sau này của lịch sử Thiền. Trong thời kỳ sơ khởi này Thiền có tính chất giản dị, có thể hiểu được, bộc trực và thực tiễn. Bởi vì thiếu một sự khảo chứng đáng tin cậy về việc tu tập Thiền trong thời kỳ sơ khởi này, chúng ta không hiểu rõ lắm cách thức đích xác mà Thiền đã được thực sự tu tập—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. During this time Zen kept its plain and original Indian style without the introduction of any radical or bizarre elements such as are found later in its history. In this early period, Zen was unembellished, understandable, outspoken, and practical. But because of a lack of reliable documentation, we do not know very clearly the exact manner in which Zen was practiced.

(II) **Những Thay Đổi Của Thiền Tông Khi Được Truyền Từ Ấn Độ Sang Trung Hoa—Changes in Zen Sects When Transmitted From India To China:** Hai trăm năm đầu của Thiền sản sanh kế tiếp sáu vị Tổ ở Trung Hoa. Thoạt tiên Thiền được truyền đến Trung Hoa bởi vị Tăng Ấn Độ tên Bồ Đề Đạt Ma (470-543), vào khoảng đầu thế kỷ thứ VI, và được truyền cho Huệ Khả, Tăng Xán, Đạo Tín, Hoằng Nhẫn, và Huệ Năng. Chúng ta có thể nói một cách quả quyết rằng trong thời kỳ này không có tu tập công án, không có các việc hét, đá, khóc, hoặc đánh như chúng ta thấy vào thời kỳ sau này. Theo Giáo sư Chang Chen-Chi trong tác phẩm "Thiền Đạo Tu Tập", có một vài việc xảy ra ở thời kỳ này. Thứ nhất, chắc chắn là phải có một số lời dạy bằng khẩu truyền nào đó được truyền qua sự kế tục từ Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma đến thời Lục Tổ Huệ Năng. Thứ nhì, chắc chắn những lời dạy này là những giáo lý thực tiễn và có thể áp dụng được, và có tính chất khác hẳn với các loại tu tập công án không thể hiểu được, đặc trưng với các thời sau này. Thứ ba, việc tu tập Thiền trong thời kỳ này chủ yếu là theo truyền thống Ấn Độ, phần lớn giống như giáo

lý của Đại Thủ Ấn, được truyền từ Ấn Độ và Tây Tạng sang và được tu tập rộng rãi ở Trung Hoa kể từ thế kỷ thứ IX. Hiện nay, có lẽ tông Tào Động là tông phái độc nhất còn duy trì một số yếu tố Ấn Độ trong giáo lý của họ, và có lẽ là tông phái độc nhất mà chúng ta có thể tìm ra một vài tài liệu về việc tu tập Thiền của thời kỳ đầu này. Đến sau đời Lục Tổ Huệ Năng (638-713), khoảng đầu thế kỷ thứ VIII, Thiền đã lan rộng hầu như khắp cả xứ Trung Hoa và dần dần trở nên tông phái Phật giáo phổ thông nhất xứ này. Vào thế kỷ thứ IX, Thiền được chấp nhận và tu tập rộng rãi bởi cả tu sĩ lẫn cư sĩ thuộc mọi tầng lớp. Qua nỗ lực của Huệ Năng và các đệ tử của ngài, các phong cách và truyền thống độc đáo của Thiền dần dần xuất hiện. Một số đệ tử xuất chúng của Huệ Năng, trong số đó, Nam Nhạc Hoài Nhượng (?-740), và Thanh Nguyên Hành Tư (?-775), có ảnh hưởng rất mạnh mẽ. Mỗi vị lại có một số đệ tử xuất sắc, là Mã Tổ Đạo Nhất (?-788) và Thạch Đầu Hy Thiên (700-790); và đến lượt các vị này, lại có một số đệ tử phi thường mà hoặc trực tiếp, hoặc gián tiếp, đã sáng lập ra năm phái Thiền chánh của thời đó, tức là Lâm Tế, Tào Động, Qui Ngưỡng, Vân Môn, và Pháp Nhãn. Theo thời gian tất cả năm phái chính này được củng cố thành hoặc là phái Tào Động hoặc là phái Lâm Tế. Vì thế Tào Động và Lâm Tế là các phái Thiền độc nhất ngày nay còn tồn tại. Tông phái Thiền có triết lý chính là nhìn vào nội tâm, chứ không phải nhìn ra bên ngoài, là cách duy nhất để đạt đến sự giác ngộ mà trong tâm trí con người thì cũng giống như là Phật quả vậy. Hệ tư tưởng này chú trọng vào 'trực cảm,' với một đặc điểm là không có ngôn từ nào để tự diễn đạt, không có một phương thức nào để tự giải thích, không có sự chứng minh dài dòng nào về chân lý riêng của mình một cách thuyết phục. Nếu có sự diễn đạt thì chỉ diễn đạt bằng ký hiệu và hình ảnh. Qua một thời gian, hệ tư tưởng này đã phát triển triết lý trực cảm của nó đến một mức độ khiến nó vẫn còn là một triết lý độc đáo cho đến ngày nay—The first two hundred years of Zen produced in succession six Patriarchs in China. Ch'an was first introduced into China by the Indian monk, Bodhidharma, in the early part of the sixth century; then it was transmitted it to Hui-k'o, Seng-Ts'an (?-606), Tao-Hsin (580-651), Hung-Jen (601-674), Hui-neng (638-713). We can only say with assurance that there were no koan exercises, and no shouting, kicking, crying, or beating performances such as those found at later times. According to Professor Chen-Chi in "The Practice of Zen", several things, however, happened during this epoch. First, certain verbal instructions concerning Zen practice must have been handed down through the succession from Bodhidharma to Hui Neng. Second, these intructions must have been practical and applicable teachings which were qualitatively different from the ungraspable koan-type exercises characteristics of later times. Third, Zen practice must have followed mainly the Indian tradition, largely identical with the the teaching of Mahamudra, which was introduced from India into Tibet and has been widely practiced in that country since the ninth century. At present, the Tsao-Tung sect is perhaps the only Zen sect that still retains some Indian elements in its teaching, and is probably the only school which we may deduce some information about the original practice of Zen. After Hui-neng, around the beginning of the eighth century, Zen spread to almost every corner of China and gradually became the most popular school of Buddhism in that country. It was widely accepted and practiced by both monks and laymen from all walks of life. Through the efforts of Hui-neng and his disciples, the unique styles and traditions of Zen gradually emerged. There were several prominent disciples of Hui-neng, two of whom, Huai-jang

and Hsing-Ssu, were extremely influential. Each of them had one outstanding disciple, namely Ma-tsu and Shih-tou, respectively; and they, in turn, had several remarkable disciples who founded, either directly or indirectly, the five major Zen sects, i.e. Lin-chi, Tsao-tung, I-yang, Yun-men, and Fa-yen. As time went on all of these major sects were consolidated into either the Tsao-tung and Lin-chih sect. The Tsao-tung and Lin-chih are thus the only sects of Zen Buddhism extant today. The key theory of Zen is to look inwards and not to look outwards, is the only way to achieve enlightenment, which to the human mind is ultimately the same as Buddhahood. In this system, the emphasis is upon 'intuition,' its peculiarity being that it has no words in which to express itself, no method to reason itself out, no extended demonstration of its own truth in a logically convincing manner. If it expresses itself at all, it does so in symbols and images. In the course of time this system developed its philosophy of intuition to such a degree that it remains unique to this day.

(III) *Tính Chính Thống Của Tất Cả Các Dòng Thiền—The Orthodox of All Zen Sects:* Tổ

Bồ Đề Đạt Ma là một thiền sư Ấn Độ có chí hướng phụng hành theo kinh Lăng Già, một bản kinh của tông Du Già. Ngài du hóa sang Trung Quốc vào năm 470 và bắt đầu truyền dạy Thiền tại đây. Sau đó Thiền tông lan tỏa sang Triều Tiên và Việt Nam. Đến thế kỷ thứ 12 Thiền tông phổ biến mạnh mẽ và rộng rãi ở Nhật Bản. Có nhiều dòng Thiền khác nhau tại Trung Hoa, Nhật Bản và Việt Nam, mỗi truyền thống đều có lịch sử và phương thức tu tập của riêng mình, nhưng tất cả đều cho rằng mình thuộc dòng thiền chính thống 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 sanh hay giáo lý nghiệp báo, nhưng không giảng giải nhiều về những giáo lý này. Theo Thiền tông, người ta không cần phải xa lánh thế gian này để tìm kiếm Niết Bàn ở một nơi nào khác, vì tất cả chúng sanh đều có sẵn Phật tánh. Hơn nữa, khi người ta chứng ngộ được tánh không thì người ta thấy rằng sinh tử và Niết Bàn không khác nhau. Thiền tông nhận thức sâu sắc những giới hạn của ngôn ngữ và tin chắc rằng công phu tu tập có chiều hướng vượt qua phạm vi diễn đạt của ngôn ngữ. Vì vậy Thiền tông đặc biệt nhấn mạnh đến việc thực nghiệm và không đặt trọng tâm vào việc hiểu biết suông. Do đó nên với người tu Thiền thì điều quan trọng trước tiên là phải gắn bó với một vị Thiền sư có nhiều kinh nghiệm. Bổn phận của vị

Thiền sư là đưa thiền sinh đi ngược trở lại cái thực tại hiện tiền bất cứ khi nào tâm tư của thiền sinh còn dong ruổi với những khái niệm có sẵn—Bodhidharma, an Indian meditation master, strongly adhered to the Lankavatara Sutra, a Yogacara text. He went to China around 470 A.D., and began the Zen tradition there. It spread to Korea and Vietnam, and in the 12th century became popular in Japan. There are a number of different Zen lineages in China, Japan and Vietnam, each of it has its own practices and histories, but all see themselves as belonging to an orthodox tradition that began with Sakyamuni Buddha. Zen histories claim that the lineage began when the Buddha passed on the essence of his awakened mind to his disciple Kasyapa, who in turn transmitted to his successor. The process continued through a series of twenty-eight Indian patriarchs to Bodhidharma, who transmitted it to China. All the early Indian missionaries and Chinese monks were meditation masters. Meditation was one of many practices the Buddha gave instruction in, ethics, generosity, patience, and wisdom were others, and the Ch’an tradition arose from some practitioners’ wish to make meditation their focal point. An underlying principle in Zen is that all beings have Buddha nature, the seed of intrinsic Buddhahood. Some Zen masters express this by saying all beings are already Buddhas, but their minds are clouded over by disturbing attitudes and obscurations. Their job, then, is to perceive this Buddha nature and let it shine forth without hindrance. Because the fundamental requirement for Buddhahood, Buddha nature, is already within everyone, Zen stresses attaining enlightenment in this very lifetime. Zen masters do not teach about rebirth and karma in depth, although they accept them. According to Zen, there is no need to avoid the world by seeking nirvana elsewhere. This is because first, all beings have Buddha-nature already, and second, when they realize emptiness, they will see that cyclic existence and nirvana are not different. Zen is accurately aware of the limitations of language, and gears its practice to transcend it. Experience is stressed, not mere intellectual learning. Thus, associating with an experienced teacher is important. The Zen teacher’s duty is to bring the students back to the reality existing in the present moment whenever their fanciful minds get involved in conceptual wanderings.

Chương Mười Lăm
Chapter Fifteen

Tu Tập Thiền Đại Thừa
Practice of Mahayana Zen

(I) **Tổng Quan Về Thiền Đại Thừa—An Overview of Mahayana Meditation:** Thiền Đại Thừa hay là thiền được chuyên chở bằng cỗ xe lớn. Đây chính là một loại thiền Phật giáo vì mục đích của nó là kiến tánh ngộ đạo trong cuộc sống hằng ngày của mình. Trong thực hành thiền Đại thừa, khởi đầu là ý thức về chân tánh, nhưng khi đã ngộ thì chúng ta mới nhận ra rằng tọa thiền còn hơn là một phương tiện để ngộ, vì tọa thiền là sự thực hiện thật sự của chân tánh. Trong Thiền Đại Thừa thì đối tượng là giác ngộ, nên người ta dễ nhận lầm tọa thiền chỉ là một phương tiện mà thôi. Kỳ thật tất cả những vị Thầy đã ngộ đạo đều cho rằng tọa thiền chính là sự thực hiện của Phật tánh vốn có chứ không phải chỉ là một kỹ thuật để đạt được sự ngộ đạo. Nếu tọa thiền không khác hơn một kỹ thuật như thế, người ta sẽ thấy rằng sau khi ngộ đạo thì tọa thiền sẽ không còn cần thiết nữa. Nhưng chính Đạo Nguyên đã chỉ rõ rằng ngược lại mới đúng, CÀNG CHỨNG NGỘ SÂU CÀNG THẤY CÂN THỰC HÀNH. Đây là phương pháp tu thiền định dựa trên kinh điển Đại Thừa. Thiền Đại Thừa là loại thiền đốn ngộ hay thượng thừa thiền. Thiền Đại Thừa nhấn mạnh: “Ai cũng có thể thiền định, đi đến đại ngộ và đạt thành Phật Quả.”—Great Vehicle Zen, this is a truly Buddhist Zen, for it has its central purpose, seeing into your essential nature and realizing the way in your daily life. In the practice of Mahayana Zen your aim in the beginning is to awaken to your true-nature, but upon enlightenment you realize that meditation is more than a means to enlightenment. It is the actualization of your true-nature. The object of the Mahayana Zen is Awakening, it is easy to mistakenly regard meditation as but a means. However, any enlightened masters point out from the beginning that meditation is in fact the actualization of the innate Buddha-nature and not merely a technique for achieving enlightenment. If meditation were no more than such a technique, it would follow that after awakening meditation would be unnecessary. But T’ao-Yuan himself pointed out, precisely the reverse is true; THE MORE DEEPLY YOU EXPERIENCE AWAKENING, THE MORE YOU PERCEIVE THE NEED FOR PRACTICE. This is the method of practicing meditation which is based on the Mahayana Sutras. Mahayana Meditation is considered as “Instant Awakening Meditation,” or “Supreme Meditation.” Mahayana Meditation emphasizes: “Everyone is able to meditate, is able to be awakened instantly and attain the Buddhahood.”

(II) **Tư Tưởng Thiền Đại Thừa—Thoughts In Mahayana Zen:**

(A) **Tư Tưởng Thiền Trong Kinh Điển Đại Thừa—Zen Thoughts In Mahayana Sutras:**

1) **Thiền Tập Theo Kinh Lăng Già—Meditation Practices in the Lankavatara Sutra:** Thiền tông tin vào đốn ngộ, chứ không qua nghi lễ hay kinh điển. Tu thiền trực ngộ bằng tuệ giác bên trong. Truyền thống truyền thừa Mật giáo lấy câu chuyện Đức Phật trong hội

Linh Sơn giới bông hoa, và ngài Ca Diếp trực ngộ bằng cái mỉm cười làm nguồn gốc (đĩ tâm truyền tâm, giáo ngoại biệt truyền)—The Zen sects believe in direct enlightenment, disregarded ritual and sutras and depended upon the inner light and personal influence for the propagation of its tenets, founding itself on the esoteric tradition supposed to have been imparted to Kasyapa by the Buddha, who indicated his meaning by plucking a flower without further explanation. Kasyapa smiled in apprehension and is supposed to have passed on this mystic method to the patriarchs.

- 2) *Tướng Danh Ngũ Pháp—Five categories of forms*: Theo Thiền Sư Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, có năm pháp là Tướng, Danh, Phân Biệt, Chánh Trí, và Như Như. Những ai muốn đạt tới tinh thần của Đức Như Lai thì cần phải biết năm pháp này, những người tầm thường thì không biết chúng, vì không biết chúng nên thường phán đoán sai lầm và trở nên chấp trước vào những hình tướng bên ngoài—According to Zen Master D. T. Suzuki in *The Studies In The Lankavatara Sutra*, there are five categories of forms. They are Name (nama), Appearance (nimitta), Discrimination (Right Knowledge (samyagijnana), and Suchness (tathata). Those who are desirous of attaining to the spirituality of the Tathagata are urged to know what these five categories are; they are unknown to ordinary minds and, as they are unknown, the latter judge wrongly and become attached to appearances.
- i) **Danh**: Tên gọi các tướng hay hiện tượng. Danh không phải là những cái gì thực, chúng chỉ là tượng trưng giả lập, chúng không đáng kể để cho người ta chấp vào như là những thực tính. Phàm phu cứ trôi lăn theo dòng chảy của những cấu trúc không thực mà lúc nào cũng nghĩ rằng quả thực là có những thứ như “tôi” và “của tôi.” Họ cứ nắm chắc lấy những đối tượng giả tướng này, từ đó mà họ tôn giữ tham lam, sân hận và si mê, tất cả đều che lấp ánh sáng của trí tuệ. Các phiền não này dẫn họ đến các hành động mà những hành động này cứ tái diễn, tiếp tục dẹt cái kén cho chính tác nhân. Tác nhân này giờ đây được giam giữ một cách an toàn trong cái kén ấy và không thể thoát ra khỏi sợi chỉ rối ren của các phán đoán sai lầm. Anh ta trôi dạt dờ trên biển luân hồi sanh tử, và như con tàu vô chủ, anh ta phải trôi theo các dòng nước biển ấy. Anh lại còn được ví như bánh xe kéo nước, cứ luôn quay tròn trên cùng một cái trục mà thôi. Anh không bao giờ vươn lên hay phát triển, anh vẫn chính là anh chàng xưa cũ khờ khạo, mù quáng mò mẫm và phạm tội ấy. Do bởi si mê, anh không thể thấy được rằng tất cả các sự vật đều như huyễn thuật, ảo ảnh hay bóng trăng trong nước. Do bởi si mê, anh không thể thoát ra khỏi ý niệm hư ngụy về ngã thể hay tự tính về “tôi” và “của tôi,” về “chủ thể” và “đối tượng,” về “sinh trụ dị diệt.” Anh không thể hiểu được rằng tất cả những thứ này đều là những sáng tạo của tâm và bị diễn dịch sai lầm. Vì lý do ấy mà cuối cùng anh trở nên tôn giữ những khái niệm như Đấng Tự Tại, Thời Gian, Nguyên Tử, và Thăng Giả, để rồi trở nên dính chặt trong các hình tướng mà không thể nào thoát ra được bánh xe vô minh—Names of all appearance or phenomena. Names are not real things, they are merely symbolical, they are not worth getting attached to as realities. Ignorant minds move along the stream of unreal constructions, thinking all the time that there are really such things as “me” and “mine.” They keep tenacious hold of these imaginary objects, over which they learn to cherish greed, anger, and infatuation, altogether veiling the light of wisdom. These passions lead to actions, which, being repeated, go on to weave a cocoon for the agent himself. He is now securely imprisoned in it and is unable to free himself from the

encumbering thread of wrong judgments. He drifts along on the ocean transmigration, and, like the derelict, he must follow its currents. He is again compared to the water-drawing wheel turning around the same axle all the time. He never grows or develops, he is the same old blindly-groping sin-committing blunderer. Owing to this infatuation, he is unable to see that all things are like maya, mirage, or like a lunar reflection in water; he is unable to free himself from the false idea of self-substance (svabhava), of “me and mine,” of subject and object, of birth, staying and death; he does not realize that all these are creations of mind and wrongly interpreted. For this reason he finally comes to cherish such notions as Isvara, Time, Atom, and Pradhana, and becomes so inextricably involved in appearances that he can never be freed from the wheel of ignorance.

- ii) Tướng: Các pháp hữu vi hay hiện tượng. Tướng nghĩa là các tính chất thuộc đối tượng cảm quan như mắt, mũi, vân vân—Appearances or phenomena. Appearances (nimitta) mean qualities belonging to sense-objects such as visual, olfactory, etc.
- iii) Phân biệt (Vọng tưởng): 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 phàm phu phân biệt tướng và hiện tượng, chủ quan lẫn khách quan, vì thế mà bảo rằng cái này là như thế này chứ không phải như thế kia. Từ đó chúng ta có những tên gọi như voi, ngựa, bánh xe, người hầu, đàn bà, đàn ông, từ đó mà phân biệt xảy ra—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.
- iv) Chánh trí: Samyagjnana (skt)—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—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.
- v) Chân như (Như như): Bhutatathata (skt)—Tathata (skt)—Chân như do chánh trí mà thấy được. Khi thế giới của Danh và Tướng được nhìn bằng con mắt của Chánh Trí thì người ta có thể hội được rằng phải biết Danh và Tướng không phải là phi hiện hữu, cũng không phải là hiện hữu. Chúng vốn vượt trên cái nhị biên về khẳng định và bác bỏ, và rằng tâm trụ trong một trạng thái yên tĩnh tuyệt đối, không bị Danh và Tướng làm sai lạc. Được như thế là đạt được trạng thái Như Như (tathata) và vì trong hoàn cảnh này không ảnh hưởng nào nổi lên nên vị Bồ Tát thể nghiệm an lạc—Bhutatahata or absolute wisdom reached through understanding the law of the absolute or ultimate truth. When a word of Names and Appearances is surveyed by the eye of Right-Knowledge, the realisation is achieved that they are to be known as neither non-existent nor existent, that they are in themselves

above the dualism of assertion and refutation, and that the mind abides in a state of absolute tranquility undisturbed by Names and Appearances. With this is attained with the state of Suchness (tathata), and because in this condition no images are reflected the Bodhisattva experiences joy.

- 3) *Tam Tự Tính—Svabhavalakshana-traya of three forms of knowledge*: Theo Kinh Lăng Già, có ba hình thức của trí còn được gọi là tam tự tính tướng: sự phân biệt sai lầm của sự phán đoán (biến kế sở chấp hay vọng kế tính), cái trí dựa vào một sự kiện nào đó (y tha khởi tính), và cái biết toàn hảo và tương đương với chánh trí (viên thành thực trí)—According to The Lankavatara Sutra, there are three forms of knowledge known as Svabhavalakshana-traya: wrong discrimination of judgment, knowledge based on some fact, and perfected knowledge (corresponds to the right knowledge).
- 4) *Bát Thức—Eight levels of consciousness*:
- a) *Theo Đại Thừa Khởi Tín Luận—According to The Mahayana Awakening of Faith*: Sáu thức đầu: Nhãn thức (Caksur-vijnana (skt), Nhĩ thức (Srotra-vijnana (skt), Tỷ thức (Ghrana-vijnana (skt), Thiệt thức (Jihva-vijnana (skt), Thân thức (Kaya-vijnana (skt), Ý thức (Mano-vijnana (skt) hay sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Hai thức sau: Mạt-Na thức hay Ý căn. Đây là lý trí tạo ra mọi hư vọng. Nó chính là nguyên nhân gây ra bản ngã (tạo ra hư vọng về một cái “tôi” chủ thể đứng tách rời với thế giới khách thể). Mạt Na Thức cũng tác động như là cơ quan chuyển vận “hạt giống” hay “chủng tử” của các kinh nghiệm giác quan đến thức thứ tám (hay tàng thức). A Lại Da thức hay Tàng thức. Tàng thức là nơi chứa đựng tất cả chủng tử của các thức, từ đây tương ứng với các nhân duyên, các hạt giống đặc biệt lại được thức Mạt Na chuyển vận đến sáu thức kia, kết thành hành động mới đến lượt các hành động này lại sản xuất ra các hạt giống khác. Quá trình này có tính cách đồng thời và bất tận—The first six-sense consciousnesses: seeing or sight consciousness, hearing or hearing consciousness, smelling or scent consciousness, tasting or taste consciousness, touch or touch consciousness, and mind or mano consciousness (the mental sense or intellect, mentality, apprehension, the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs). The last two-sense consciousnesses: Seventh, Klista-mano-vijnana or Klistamanas consciousness. The discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject “I” standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. Eighth, Alaya-vijnana or Alaya consciousness. The storehouse consciousness or basis from which come all seeds of consciousness or from which it responds to causes and conditions, specific seeds are reconveyed by Manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other seeds. This process is simultaneous and endless.
- b) *Theo Kinh Lăng Già—According to The Lankavatara Sutra*: Mạt Na Thức và năm tâm thức tập hợp lại với nhau như các triết gia đã vạch ra. Hệ thống năm căn thức này phân biệt cái gì thiện với cái gì không thiện. Mạt Na Thức phối hợp với năm căn thức thủ chấp các hình sắc và tướng trạng trong khía cạnh đa phức của chúng; và không có lúc nào ngưng hoạt động cả. Điều này ta gọi là đặc tính sát na chuyển (tạm bợ của các thức).

Toàn bộ hệ thống các thức này bị khuấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn. Từ một đến năm (giống như (I)). Thứ sáu, Như Lai Tạng, cũng gọi là A Lại Da Thức. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Nầy Mahamati! Như Lai Tạng chứa trong nó những nguyên nhân cả tốt lẫn xấu, và từ những nguyên nhân này mà tất cả lục đạo (sáu đường hiện hữu) được tạo thành. Nó cũng giống như những diễn viên đóng các vai khác nhau mà không nuôi dưỡng ý nghĩ nào về ‘tôi và của tôi.’” A Lại Da có nghĩa là chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. Chức năng của A Lại Da Thức là nhìn vào chính nó trong đó tất cả tập khí (vasana) từ thời vô thủy được giữ lại theo một cách vượt ngoài tri thức (bất tư nghi—acintya) và sẵn sàng chuyển biến (parinama), nhưng nó không có hoạt năng trong tự nó, nó không bao giờ hoạt động, nó chỉ nhận thức, theo ý nghĩa này thì nó giống như một tấm kiếng; nó lại giống như biển, hoàn toàn phẳng lặng không có sóng xao động sự yên tĩnh của nó; và nó thanh tịnh không bị ô nhiễm, nghĩa là nó thoát khỏi cái nhị biên của chủ thể và đối tượng. Vì nó là cái hành động nhận thức đơn thuần, chưa có sự khác biệt giữa người biết và cái được biết. Thứ bảy, Mạt Na thức. Những cơn sóng làm gợn mặt biển A Lại Da thức khi cái nguyên lý của đặc thù gọi là vishaya hay cảnh giới thổi vào trên đó như gió. Những cơn sóng được khởi đầu như thế là thế giới của những đặc thù này đây trong đó tri thức phân biệt, tình cảm chấp thủ, và phiền não, dục vọng đấu tranh để được hiện hữu và được sự tối thắng. Cái nhân tố phân biệt này nằm bên trong hệ thống các thức và được gọi là mạt na (manas); thực ra, chính là khi mạt na khởi sự vận hành thì một hệ thống các thức hiển lộ ra. Do đó mà các thức được gọi là “cái thức phân biệt các đối tượng” (sự phân biệt thức—vastu-prativikalpa-vijnana). Chức năng của Mạt na chủ yếu là suy nghĩ về A Lại Da, sáng tạo và phân biệt chủ thể và đối tượng từ cái nhất thể thuần túy của A Lại Da. Tập khí tích tập trong A Lại Da giờ đây bị phân ra thành cái nhị biên tính của tất cả các hình thức và tất cả các loại. Điều này được so sánh với đa phức của sóng khuấy động biển A Lại Da. Mạt na là một tinh linh xấu theo một nghĩa và là một tinh linh tốt theo nghĩa khác, vì sự phân biệt tự nó không phải là xấu, không nhất thiết luôn luôn là sự phán đoán lầm lạc hay hư vọng phân biệt (abhuta-parikalpa) hay lý luận sai trái (hý luận quá ác—prapanca-daushthulya). Nhưng nó trở thành nguồn gốc của tai họa lớn lao khi nó tạo ra những khát vọng được đặt căn bản trên những phán đoán lầm lạc, như là khi nó tin vào cái thực tính của một ngã thể rồi trở nên chấp vào ngã thể mà cho rằng đấy là chân lý tối hậu. Vì mạt na không những chỉ là cái tri thức phân biệt mà còn là một nhân tố ước vọng và do đó là một tác giả. Thứ tám là Mạt Na Thức. Chức năng của mạt na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mạt 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 mạt 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 mạt 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 mạt na thức phân biệt sai lầm. Vì mạt na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mạt 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,” mạt na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mạt na và mạt 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 mặt na thức.”—This system of the five sense-vijnanas is in union with Manovijnana and this mutuality makes the system distinguish between what is good and what is not good. Manovijnana in union with the five sense-vijnanas grasps forms and appearances in their multitudinous aspect; and there is not a moment’s cessation of activity. This is called the momentary character of the Vijnanas. This system of vijnanas is stirred uninterruptedly and all the time like the waves of the great ocean. From One to Five (same as in (I)). Sixth, Tathagata-garbha, also known as Alayavijnana. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati! The Tathagata-garbha contains in itself causes alike good and not-good, and from which are generated all paths of existence. It is like an actor playing different characters without harboring any thought of ‘me and mine.’” Alaya means all-conserving. It is in company with the seven Vijnanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. The function of Alayavijnana is to look into itself where all the memory (vasana) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one and the known. Seventh, Manas consciousness. The waves will be seen ruffling the surface of the ocean of Alayavijnana when the principle of individuation known as Vishaya blows over it like the wind. The waves thus started are this world of particulars where the intellect discriminates, the affection clings, and passions and desires struggle for existence and supremacy. This particularizing agency sits within the system of Vijnanas and is known as Manas; in fact it is when Manas begins to operate that a system of the Vijnanas manifests itself. They are thus called “object-discriminating-vijnana” (vastu-prativikalpa-vijnana). The function of Manas is essentially to reflect upon the Alaya and to create and to discriminate subject and object from the pure oceans of the Alaya. The memory accumulated (ciyate) in the latter is now divided into dualities of all forms and all kinds. This is compared to the manifoldness of waves that stir up the ocean of Alaya. Manas is an evil spirit in one sense and a good one in another, for discrimination in itself is not evil, is not necessarily always false judgment (abhuta-parikalpa) or wrong reasoning (prapanca-daushthulya). But it grows to be the source of great calamity when it creates desires based upon its wrong judgments, such as when it believes in the reality of an ego-substance and becomes attached to it as the ultimate truth. For manas is not only a discriminating intelligence, but a willing agency, and consequently an actor. Eighth, Manovijnana consciousness. The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana 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.”

- 5) *Nhị Vô Ngã—Dvayanairatmya or two categories of non-ego*: Hai hình thức không có cái tôi: Nhân vô ngã và Pháp vô ngã. Hành giả tu Thiền Đại Thừa cố đạt được hai loại trí vô ngã tức là hai loại trí thừa nhận không có đại ngã hay linh hồn bất diệt: Nhân vô ngã trí và Pháp vô ngã trí—Two categories of non-ego (anatman) or two forms of selflessness: Pudgala-nairatmya (no permanent human ego or soul) and Dharma-nairatmya (no permanent individuality in or independence of things). Mahayana Zen practitioners try to attain two kinds of wisdom that recognize that there is no such ego, nor soul, nor permanence: the wisdom that recognize there is no such ego nor soul and the wisdom that recognize there is no permanence in things.
- a) *Nhân Vô Ngã—Pudgalanairatmya or Egolessness of person*: Selflessness of person—Con người không có sự thường hằng của cái ngã—Man as without ego or permanent soul or no permanent human ego or soul.
- b) *Pháp Vô Ngã—Dharmanairatmya or Doctrine of the non-self (non-substantiality of things)*: No permanent individuality in or independence of things—Selflessness of things—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.”—Things are without independent individuality, i.e. the tenet that things have no independent reality, no reality in themselves. 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.”

- 6) *Tám Lý Do Không Nên Ăn Thịt—Eight reasons for not eating animal food*: Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, có tám lý do không nên ăn thịt được nêu ra trong Kinh Lăng Già: Lý do thứ nhất, tất cả chúng sanh hữu tình đều luôn luôn trải qua những vòng luân hồi và có thể có liên hệ với nhau trong mọi hình thức. Một số chúng sanh đó rất có thể giờ đang sống dưới hình thức những con vật thấp kém. Trong khi hiện tại chúng đang khác với chúng ta, tất cả chúng đều cùng một loại với ta. Giết và ăn thịt chúng tức là giết hại chúng ta vậy. Con người không thể cảm nhận điều này nếu họ quá nhẩn tâm. Khi hiểu được sự kiện này thì ngay cả các loài La Sát cũng không nỡ ăn thịt chúng sanh. Một vị Bồ Tát xem chúng sanh như con một của mình, không thể mê đắm trong việc ăn thịt. Lý do thứ nhì, cốt tủy của Bồ Tát đạo là lòng đại bi, vì nếu không có lòng đại bi thì Bồ Tát không còn là Bồ Tát nữa. Do đó kẻ nào xem người khác như là chính mình và có ý tưởng thương xót là làm lợi ích cho kẻ khác cũng như cho chính mình, thì kẻ ấy không ăn thịt. Vị Bồ Tát vì chơn lý nên hy sinh thân thể, đời sống, và tài sản của mình; vị ấy không ham muốn gì cả; vị ấy đầy lòng từ bi đối với tất cả chúng sanh hữu tình và sẵn sàng tích lũy thiện hạnh, thanh tịnh và tự tại đối với sự phân biệt sai lầm, thì làm sao vị ấy có thể có sự ham ăn thịt được? Làm sao vị ấy có thể mắc phải những thói quen ác hại của các loài ăn thịt được? Lý do thứ ba, thói quen ăn thịt tàn nhẫn này làm thay đổi toàn bộ dáng vẻ đặc trưng của một vị Bồ Tát, khiến da của vị ấy phát ra một mùi hôi thối khó chịu và độc hại. Những con vật khá nhạy bén để cảm thấy sự đến gần của một người như vậy, một người mà tự thân giống như loài La Sát, và chúng sẽ sợ hãi mà tránh xa. Do đó, ai bước vào con đường từ bi phải nên tránh việc ăn thịt. Lý do thứ tư, nhiệm vụ của một vị Bồ Tát là tạo ra thiện tâm và cái nhìn thân ái về giáo lý nhà Phật giữa các chúng sanh thân thiết của ngài. Nếu họ thấy ngài ăn thịt và gây kinh hãi cho thú vật, thì tâm của họ tự nhiên sẽ tránh xa vị ấy và cũng tránh xa giáo lý mà vị ấy đang thuyết giảng. Kế đó họ sẽ mất niềm tin về Phật giáo. Lý do thứ năm, nếu vị Bồ Tát mà ăn thịt thì vị ấy sẽ không thể nào đạt được cứu cánh mình muốn, vì vị ấy sẽ bị chư Thiên, những vị ái mộ và bảo hộ, ghét bỏ. Miệng của vị ấy sẽ có mùi hôi, vị ấy có thể ngủ không yên; khi thức dậy, vị ấy không cảm thấy sáng khoái; những giấc mộng của vị ấy sẽ đầy đầy những điều bất tường; khi vị ấy ở một nơi vắng vẻ riêng biệt một mình trong rừng, vị ấy sẽ bị ác quỷ ám ảnh; vị ấy sẽ bị rối ren loạn động; khi có một chút kích thích là vị ấy hoảng sợ; vị ấy sẽ luôn bệnh hoạn, không có khẩu vị riêng, cũng như không có sự tương đồng giữa việc ăn uống và tiêu hóa; quá trình tu tập tâm linh của vị ấy luôn bị gián đoạn. Do đó ai muốn làm lợi mình và lợi người trong sự tu tập tâm linh, đừng nên nghĩ đến việc ăn thịt thú vật. Lý do thứ sáu, thịt của thú vật dơ bẩn, chẳng sạch sẽ chút nào để làm nguồn dinh dưỡng cho một vị Bồ Tát. Nó đã hư hoại, thối rữa và dơ bẩn. Nó đầy cả ô uế và khi bị đốt nó phát ra mùi làm tổn hại bất cứ ai có sở thích tinh tế về các thứ thuộc về tâm linh. Lý do thứ bảy, về mặt tâm linh, người ăn thịt chia xẻ sự ô uế này. Khi xưa khi vua Sư Tử Tô Đà Bà vốn thích ăn thịt, khi ông bắt đầu ăn thịt người làm cho thần dân của ông chán ghét. Ông bị đuổi ra khỏi vương quốc của chính ông. Thích Đề Hoàn Nhân, một vị Trời, có lần biến thành một con điều hâu và đuổi theo một con bồ câu, do bởi ông có một quá khứ dơ bẩn là đã từng là một kẻ ăn thịt. Sự ăn thịt không những làm ô uế cuộc sống cá nhân, mà nó còn làm ô uế cuộc sống của con cháu sau này nữa. Lý do thứ tám, đồ ăn thích hợp của

một vị Bồ Tát mà tất cả hàng Thánh Hiền đi theo chân lý trước đây đều công nhận là gạo, lúa mì, lúa mạch, tất cả các thứ đậu, bơ lọc, dầu, mật, và đường được làm theo nhiều cách. Ở chỗ nào không có sự ăn thịt, sẽ không có người đồ tể sát hại đời sống của chúng sanh và sẽ không có ai phạm những hành động nhẫn tâm trong thế giới này—According to Zen Master Suzuki in Studies in The Lankavatara Sutra, there are eight reasons for not eating animal food as recounted in The Lankavatara Sutra: The first reason, all sentient beings are constantly going through a cycle of transmigration and stand to one another in every possible form of relationship. Some of these are living at present even as the lower animals. While they so differ from us now, they all are of the same kind as ourselves. To take their lives and eat their flesh is like eating our own. Human feelings cannot stand this unless one is quite callous. When this fact is realized even the Rakshasas may cease from eating meat. The Bodhisattva who regards all beings as if they were his only child cannot indulge in flesh-eating. The second reason, the essence of Bodhisattvaship is a great compassionate heart, for without this the Bodhisattva loses his being. Therefore, he who regards others as if they were himself, and whose pitying thought is to benefit others as well as himself, ought not to eat meat. He is willing for the sake of the truth to sacrifice himself, his body, his life, his property; he has no greed for anything; and full of compassion towards all sentient beings and ready to store up good merit, pure and free from wrong discrimination, how can he have any longing for meat? How can he be affected by the evil habits of the carnivorous races? The third reason, this cruel habit of eating meat causes an entire transformation in the features of a Bodhisattva, whose skin emits an offensive and poisonous odour. The animals are keen enough to sense the approach of such a person, a person who is like a Rakshasa himself, and would be frightened and run away from him. He who walks in compassion, therefore, ought not to eat meat. The fourth reason, the mission of a Bodhisattva is to create among his fellow-beings a kindly heart and friendly regard for Buddhist teaching. If they see him eating meat and causing terror among animals, their hearts will naturally turn away from him and from the teaching he professes. They will then lose faith in Buddhism. The fifth reason, if a Bodhisattva eats meat, he cannot attain the end he wishes; for he will be alienated by the Devas, the heavenly beings who are his spiritual sympathizers and protectors. His mouth will smell bad; he may not sleep soundly; when he awakes he is not refreshed; his dreams are filled with inauspicious omens; when he is in a deserted place, all alone in the woods, he will be haunted by evil spirits; he will be nervous, excitable at least provocations; he will be sickly, have no proper taste, digestion, nor assimilation; the course of his spiritual discipline will be constantly interrupted. Therefore, he who is intent on benefitting himself and others in their spiritual progress, ought not to think of partaking of animal flesh. The sixth reason, animal food is filthy, not at all clean as a nourishing agency for the Bodhisattva. It readily decays, putrefies (spoils), and taints. It is filled with pollutions, and the odour of it when burned is enough to injure anybody with refined taste for things spiritual. The seventh, reason, the eater of meat shares in this pollution, spiritually. Once King Sinhasaudasa who was fond of eating meat began to eat human flesh, and this alienated the affections of his people. He was thrown out of his own kingdom. Sakrendra, a celestial being, once turned himself into a hawk and chased a dove because of his past taint as a meat-eater. Meat-eating not only thus pollutes the life

of the individual concerned, but also his descendants. The eighth reason, the proper food of a Bodhisattva, as was adopted by all the previous saintly followers of truth, is rice, barley, wheat, all kinds of beans, clarified butter, oil, honey, molasses and sugar prepared in various ways. Where no meat is eaten, there will be no butchers taking the lives of living creatures, and no unsympathetic deeds will be committed in the world.

7) *Thiền Tập Theo Kinh Duy Ma Cát—Meditation Practices in the Vimalakirti Sutra*: 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 Cát, 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, nầy 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 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 nầy khởi ra đều do chấp ngã, vì thế ở nơi ngã không nên sanh lòng chấp đắm.’ Duy Ma Cát lại nói tiếp: “Bây giờ đã biết gốc bệnh, trừ ngay ngã tưởng và chúng sanh tưởng, phải khởi pháp tướng. Nên nghĩ rằng: ‘Thân nầy 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 tướng phải nghĩ rằng: ‘Pháp tướng nầy 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 nầy đều không. Do đâu mà không? Vì do vắng tợ 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. 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 phiến não mà khởi đại bi, chớ đại bi ái kiến đối với sanh tử có tâm nhằm chán, nếu lìa được ái kiến thì không có tâm nhằm 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 nhưث 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. Uxa 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 phiến 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 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

bồ đạo Bồ Tát là hạnh Bồ Tát vậy.”—To practice meditation daily will help purify both the body and the mind at this very moment of life as the Buddha taught: “Pure Minds-Pure Lands.” To practice meditation daily will help tame the deluded mind at this very moment of life. According to the Buddhist Zen, to tame the deluded mind we must not have any thing in it (take the mind of non-existence or the empty mind). According to the Vimalakirti Sutra, the Buddha reminded Ratna-rasi Bodhisattva: “Ratna-rasi! Because of his straightforward mind, a Bodhisattva can act straightforwardly; because of his straightforward deeds he realizes the profound mind; because of his profound mind his thoughts are kept under control; because of his controlled thoughts his acts accord with the Dharma (he has heard); because of his deeds in accord with the Dharma he can dedicate his merits to the benefit of others; because of this dedication he can make use of expedient methods (upaya); because of his expedient methods he can bring living beings to perfection; because he can bring them to perfection his Buddha land is pure; because of his pure Buddha land his preaching of the Dharma is pure; because of his pure preaching his wisdom is pure; because of his pure wisdom his mind is pure, and because of his pure mind all his merits are pure. Therefore, Ratna-rasi, if a Bodhisattva wants to win the pure land he should purify his mind, and because of his pure mind the Buddha land is pure.” When Upasaka Vimalakirti was sick; obeying the Buddha’s command, Manjusri Bodhisattva called on Vimalakirti to enquire after his health. Manjusri asked: “How does a sick Bodhisattva control his mind?” Vimalakirti replied: “A sick Bodhisattva should think thus: ‘My illness comes from inverted thoughts and troubles (klesa) during my previous lives but it has no real nature of its own. Therefore, who is suffering from it? Why is it so? Because when the four elements unite to form a body, the former are ownerless and the latter is egoless. Moreover, my illness comes from my clinging to an ego; hence I should wipe out this clinging.’” Vimalakirti added: “Now that he knows the source of his illness, he should forsake the concept of an ego and a living being. He should think of things (dharma) thus: ‘A body is created by the union of all sorts of dharmas (elements) which alone rise and all, without knowing one another and without announcing their rise and fall.’ In order to wipe out the concept of things (dharmas) a sick Bodhisattva should think thus: ‘This notion of dharma is also an inversion which is my great calamity. So I should keep from it.’ What is to be kept from? From both subject and object. What does this keeping from subject and object mean? It means keeping from dualities. What does this keeping from dualities mean? It means not thinking of inner and outer dharmas (i.e. contraries) by the practice of impartiality. What is impartiality? It means equality (of all contraries e.g.) ego and nirvana. Why is it so? Because both ego and nirvana are void. Why are both void? Because they exist only by names which have no independent nature of their own. “When you achieve this equality you are free from all illnesses but there remains the conception of voidness which also is an illusion and should be wiped out as well.” A sick Bodhisattva should free himself from the conception of sensation (vedana) when experiencing any one of its three states (which are painful, pleasurable and neither painful nor pleasurable feeling). Before his full development into Buddhahood (that is before delivering all living beings in his own mind) he should not wipe out vedana for his own benefit with a view to attaining nirvana for himself only. Knowing that the body is subject to suffering he should think of living

beings in the lower realms of existence and give rise to compassion (for them). Since he has succeeded in controlling his false views, he should guide all living beings to bring theirs under control as well. He should uproot theirs (inherent) illnesses without (trying to) wipe out non-existence dharmas (externals for sense data). For he should teach them how to cut off the origin of illness. What is the origin of illness? It is their clinging which causes their illness. What are the objects of their clinging? They are the three realms (of desire, form and beyond form). By what means should they cut off their clinging? By means (of the doctrine that) nothing whatsoever can be found, and (that) if nothing can be found there will be no clinging. What is meant by 'nothing can be found? It means (that) apart from dual views (There is nothing else that can be had). What are dual views? They are inner and outer views beyond which there is nothing." Vimalakirti added: "Manjusri, this is how a sick Bodhisattva should control his mind. Top wipe out suffering from old age, illness and death is the Bodhisattva's bodhi (enlightened practice). If he fails to do so his practice lacks wisdom and is unprofitable. For instance, a Bodhisattva is (called) courageous if he overcomes hatred; if in addition he wipes out (the concept of) old age, illness and death he is a true Bodhisattva. A sick Bodhisattva should again reflect: Since my illness is neither real nor existing, the illnesses of all living beings are also unreal and non-existent. But while so thinking if he develops a great compassion derived from his love for living beings and from his attachment to this false view, he should (immediately) keep from these feelings. Why is it so? Because a Bodhisattva should wipe out all external causes of troubles (klesa) while developing great compassion. For (this) love and (these) wrong views result from hate of birth and death. If he can keep from this love and these wrong views he will be free from hatred, and wherever he may be reborn he will not be hindered by love and wrong views. His next life will be free from obstructions and he will be able to expound the Dharma to all living beings and free them from bondage. As the Buddha has said, there is no such thing as untying others when one is still held in bondage for it is possible to untie others only after one is free from bonds." Vimalakirti concluded: "Manjusri, a sick Bodhisattva should thus control his mind while dwelling in neither the (state of) controlled mind nor its opposite, that of uncontrolled mind. For if he dwells in (the state of) uncontrolled mind, this is stupidity and if he dwells in (that of) controlled mind, this is the sravaka stage. Hence a Bodhisattva should not dwell in either and so keep from both; this is the practice of the Bodhisattva stage. When staying in the realm of birth and death he keeps from its impurity, and when dwelling in nirvana he keeps from (its condition of) extinction of reincarnation and escape from suffering; this is the practice of the Bodhisattva stage. That which is neither worldly nor saintly is Bodhisattva development (into Buddhahood). That which is neither impure nor pure is Bodhisattva practice. Although he is beyond the demonic state he appears (in the world) to overcome demons; this is Bodhisattva conduct. In his quest of all knowledge (sarvajna) he does not seek it at an inappropriate moment; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into the uncreated he does not achieve Buddhahood; this is Bodhisattva conduct. Although he looks into nidana (or the twelve links in the chain of existence) he enters all states of perverse views (to save living beings); this is Bodhisattva conduct. Although he helps all living beings he does not give rise to clinging; this is Bodhisattva conduct. Although he keeps from the phenomenal he does not lean on the voidness of body and

mind; this is Bodhisattva conduct. Although he passes through the three worlds (of desire, form and beyond form) he does not injure the Dharmata; this is the Bodhisattva conduct. Although he realizes the voidness (of thing) he sows the seeds of all merits; this is Bodhisattva conduct. Although he dwells in formlessness he continues delivering living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he refrains from (creative) activities he appears in his physical body; this is Bodhisattva conduct. Although he keeps (all thoughts) from rising he performs all good deeds; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the six perfections (paramitas) he knows all the mental states of living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he possesses the six supernatural powers he refrains from putting an end to all worldly streams; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four infinite states of mind, he does not wish to be reborn in the Brahma heavens, this 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."

(B) Mười Đặc Trưng Của Thiền Đại Thừa—Ten Characteristics of Mahayana Zen:

- 1) *A Lại Da Thức—Alaya-vijnana or the basis consciousness:* "Alaya-vijnana" là thuật ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ "Tạng Thức." Cái tâm thức biến hiện chư cảnh thành tám thức. A-Lại Da hay thức thứ tám được gọi là "Sơ Năng Biến" vì các thức khác đều từ đó mà ra. Một khái niệm về giáo thuyết đặc biệt quan trọng với trường phái Du Già. Thuật ngữ này có khi được các học giả Tây phương dịch là "Tàng Thức," vì nó là cái kho chứa, nơi mà tất cả những hành động được sản sinh ra. Tàng thức cất giữ những gì được chứa vào nó

cho đến khi có hoàn cảnh thích hợp cho chúng hiện ra. Những dịch giả Tây tạng lại dịch nó là “Căn bản của tất cả” vì nó làm nền tảng cho mọi hiện tượng trong vòng sanh tử và Niết Bàn. Qua thiền tập và tham dự vào những thiện nghiệp, người ta từ từ thay thế những chủng tử phiền não bằng những chủng tử thanh tịnh; một khi người ta thanh tịnh hóa một cách toàn diện A Lại Da, thì đó được coi như là “Tịnh Thức.” Theo Keith trong Trung Anh Phật Học Từ Điển của Giáo Sư Soothill, A Lại Da Thức (sở tri y thức) được diễn dịch như sau: a đàn na thức (chấp trì thức), bản thức (gốc rễ của chư pháp), dị thực thức, đệ bát thức (thức cuối cùng trong tám thức), đệ nhất thức, hiện thức, hữu tình căn bản chi tâm thức, chủng tử thức, tàng thức, tâm thức, trạch thức (là nhà ở của các hạt giống), vô cấu thức, vô một thức, và Như Lai tạng. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng có ba loại cảnh của a lại da thức: chủng tử (sinh ra hạt giống của tất cả hiện hành pháp hữu lậu và vô lậu), ngũ căn, và khí giới (quả báo của tất cả chúng sanh như núi, sông, cây, cỏ, khí cụ, ăn uống, vân vân)—Alaya-vijnana is a Sanskrit term for “basis consciousness.” The initiator of change, or the first power of change, or mutation, i.e. the alaya-vijnana, so called because other vijnanas are derived from it. An important doctrinal concept that is particularly important in the Yogacara tradition. This term is sometimes translated by Western scholars as “storehouse consciousness,” since it acts as the repository (kho) of the predisposition (thiên về) that one’s actions produce. It stores these predispositions until the conditions are right for them to manifest themselves. The Tibetan translators rendered (hoàn lại) it as “basis of all” because it serves as the basis for all of the phenomena of cyclic existence and nirvana. Through meditative practice and engaging in meritorious actions, one gradually replaces afflicted seeds with pure ones; when one has completely purified the continuum of the alaya-vijnana, it is referred to as the “purified consciousness.” According to Keith in The Dictionary of Chinese-English Buddhist terms composed by Professor Soothill, Alaya-vijnana is interpreted as: adana-vijnana, original mind (because it is the root of all things), differently ripening consciousness, the last of the eight vijnanas, the supreme vijnana, manifested mind, the fundamental mind-consciousness, seeds mind, store consciousness, mind consciousness, abode of consciousness, unsullied consciousness, inexhaustible mind, and Tathagata-garbha. Zen practitioners should always remember that there are three categories of the Alayavijnana: the seed or cause of all phenomena, five organs of sensation, and the material environment in which they depend.

2) *Tam Trí—Three kinds of wisdom:*

- a) Theo Trí Độ Luận, có ba loại trí tuệ: Thứ nhất là Nhứt thiết trí. Đây là trí tuệ của hàng Thanh Văn và Duyên Giác, cho rằng chư pháp là không thật. Thứ nhì là Đạo chủng trí. Đây là trí tuệ của hàng Bồ Tát với sự biện biệt chánh đáng (liã bỏ nhị kiến hữu vô). Thứ ba là Nhứt thiết chủng trí. Đây là Phật trí—According to the Maha-Prajna-Paramita Sastra, there are three kinds of wisdom: First, Sravaka (thanh văn) and Pratyeka-buddha (Duyên giác) knowledge that all the dharma or laws are void and unreal. Second, Bodhisattva-knowledge of all things in their proper discrimination. Third, Buddha-knowledge, or perfect knowledge of all things in their every aspect and relationship, past, present and future.
- b) Ba loại trí khác: Thứ nhất là Thế gian trí hay vọng trí. Đây là Phàm trí chấp trước hết thảy hữu vô của chư pháp. Thứ nhì là Xuất thế gian trí hay duyên khởi trí. Đây là trí của bậc

Thanh Văn và Duyên Giác, hãy còn hư vọng phân biệt tự tướng. Thứ ba là Xuất thế gian thượng thượng trí hay viên thành thực trí. Đây là trí của chư Phật và chư Bồ Tát, quán sát hết thấy chư pháp bất sanh bất diệt, lia bỏ nhị kiến hữu vô—Three other kinds of knowledges: First, earthly or ordinary wisdom. This is normal worldly knowledge or ideas. Second, supra-mundane or spiritual wisdom. This is the wisdom of Sravaka or Pratyetka-buddha. Third, supreme wisdom of bodhisattvas and Buddhas.

- 3) *Chứng Viên Thành Thực Tính—To attain the perfect true nature*: Hành giả tu Thiền Đại Thừa phải cố thấy cho được tính chân thực của chư pháp hay chân lý tuyệt đối. Tịnh thức có thể tẩy sạch phần ô nhiễm của tạng thức và còn khai triển thế lực trí tuệ của nó. Thế giới của tưởng tượng và thế giới hỗ tương liên hệ được đưa đến chân lý chân thực, tức là viên thành thực tánh. Viên thành thực trí tức là cái biết toàn hảo và tương đương với Chánh Trí (samyagjnana) 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 cũng là Như Như, Như Lai Tạng Tâm, đây là một cái gì không thể bị hủy hoại. Sợi dây thừng giữ dây 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 giữ dây 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—Mahayana Zen practitioners should try to see the pure ideation can purify the tainted portion of the ideation-store (Alaya-vijnana) and further develop its power of understanding. The world of imagination and the world of interdependence will be brought to the real truth (Parinishpanna). The Parinishpanna or perfected knowledge, and corresponds to the Right Knowledge (Samyagjnana) 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 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.
- 4) *Lục Độ Ba La Mật—Six Paramitas (Six virtues of perfection)*: Sáu phương pháp tu tập để đạt đến giác ngộ của chư Bồ Tát. Ba La Mật, theo Phạn ngữ, có nghĩa là báu bử ngọc. Sáu Ba La Mật đưa chúng sanh qua biển sanh tử để đi đến Niết bàn. Sáu giai đoạn hoàn thiện tinh thần của chư Bồ tát trong tiến trình thành Phật. Chẳng những Lục độ Ba La Mật là đặc trưng cho Phật Giáo Đại Thừa trong nhiều phương diện, mà chúng còn gồm những cơ bản đạo đức chung cho tất cả các tôn giáo. Lục độ bao gồm sự thực tập và sự phát triển khả dĩ cao nhất. Vì vậy, thực hành sáu Ba La Mật sẽ giúp hành giả vượt bờ mê qua đến bến giác: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí huệ—Six kinds of practices by which Bodhisattvas reach enlightenment. According to the Sanskrit language,

Paramita means crossing-over. Six Paramitas mean the six things that ferry one beyond the sea of mortality to nirvana. Six stages of spiritual perfection followed by the Bodhisattva in his progress to Buddhahood. The six virtues of perfection are not only characteristic of Mahayana Buddhism in many ways, they also contain virtues commonly held up as cardinal by all religious systems. They consist of the practice and highest possible development. Thus, practicing the six paramitas will lead the practitioner to cross over from the shore of the unenlightened to the dock of enlightenment: charity (dana-paramita), discipline (sila-paramita), patience (ksanti-paramita), devotion (virya-paramita), meditation (dhyana-paramita), and wisdom (prajna-paramita).

5) *Thập Địa—Ten Bodhisattva's progress or ten stages of the development of a bodhisattva into a Buddha:*

- a) Thập Địa Bồ Tát (Tam Thừa): Càn Huệ Địa, Tánh địa, Nhập nhưn địa (Nhẫn địa hay Bát Nhân Địa), Kiến địa, Bạc địa, Ly dục địa, Dĩ biện địa, Bích Chi Phật địa, Bồ Tát địa, Phật địa—The “ten stages” of the development of a bodhisattva into a Buddha—Dry or unfertilized stage of wisdom (Unfertilized by Buddha-truth or Worldly wisdom), the embryo-stage of the nature of Buddha-truth, the stage of patient endurances, the stage of freedom from wrong views, the stage of freedom from the first six of nine delusions in practice, the stage of freedom from the remaining worldly desires, the stage of complete discrimination in regard to wrong views and thoughts or the stage of an arhat, Pratyekabuddhahood, Bodhisattvahood, and Buddhahood.
- b) Thập Địa Bồ Tát: Mười địa vị Đại Thừa Bồ Tát trong Kinh Hoa Nghiêm: Hoan Hỷ địa (Paramudita-bhumi (skt), Ly Cấu địa (Vimala-bhumi (skt), Phát Quang địa (Prabhakari-bhumi (skt), Diễm Huệ địa (Archishmati-bhumi (skt), Cực Nan Thắng địa (Sudurjaya-bhumi (skt), Hiện Tiền địa (Abhimukhi-bhumi (skt), Viễn Hành địa (Duramgama-bhumi (skt), Bất Động địa (Acala-bhumi (skt), Thiện Huệ địa (Sadhumati-bhumi (skt), và Pháp Vân địa (Dharmamegha-bhumi (skt)—The ten stages of Bodhisattvabhumi: Joyful stage or land of joy, or ground of happiness or delight; Immaculate stage or land of purity, or ground of leaving filth (land of freedom from defilement), Radiant stage or land of radiance, or ground of emitting light; Blazing stage or the blazing land, or the ground of blazing wisdom; Hard-to-conquer stage or the land extremely difficult to conquer, or the ground of invincibility, Face-to-face stage or land in view of wisdom, or the ground of manifestation; Going-far-beyond stage or the far-reaching land, or the ground of traveling far; Immovable stage or the immovable land; Good-thought stage or the land of good thoughts, or the ground of good wisdom; and Cloud of dharma stage or land of dharma clouds, or the ground of the Dharma cloud.
- 6) *Giới Luật—Buddhist Commandments or Moral Codes:* Moral restraint or Vinaya Pitaka—Rules—Rules of law—Giới hình thành nền móng của sự tiến triển trên con đường chánh đạo. Nội dung của giới hạnh trong Phật giáo bao gồm cả chánh ngữ, chánh nghiệp, và chánh mạng. 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. 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. Thiền sư Đơn Đồng Đại Nhãn viết trong quyển 'Trở Về Với Sự Tĩnh Lặng': "Tam Bảo trong Phật giáo 'Đệ tử nguyện quy-y Phật, nguyện quy-y Pháp, nguyện quy-y Tăng' là nền tảng của giới luật. Trong Phật giáo, giới luật không phải là một bộ luật đạo đức mà một ai đó hoặc điều gì đó bên ngoài chúng ta buộc chúng ta phải tuân theo. Giới luật là Phật tánh, là tinh thần của vũ trụ. Thọ nhận giới luật là trao truyền một điều gì đó có ý nghĩa vượt lên trên sự hiểu biết của giác quan, như tinh thần của vũ trụ hay điều mà chúng ta gọi là Phật tánh. Những gì mà chúng ta chứng ngộ được qua thân thể và tâm thức được truyền từ thế hệ này qua thế hệ khác, ngoài tầm kiểm soát của chúng ta. Trải nghiệm sự chứng ngộ này, chúng ta có thể biết ơn sự cao cả như thế nào của cuộc sống con người. Dầu chúng ta biết hay không biết, dầu chúng ta muốn hay không muốn, tinh thần vũ trụ vẫn lưu truyền. Như thế chúng ta có thể học được tinh thần đích thực của nhân loại... Phật là vũ trụ và Pháp là giáo huấn từ vũ trụ, và Tăng già là một nhóm người làm cho vũ trụ và giáo huấn của nó sống động trong đời sống của chúng ta. Trong cuộc sống hằng ngày, chúng ta phải có chánh niệm về Phật, Pháp, Tăng, dầu chúng ta có hiểu hay không."—Morality forms the foundation of further progress on the right path. The contents of morality in Buddhism compose of right speech, right action, and right livelihood. 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, yet 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. Dainin Katagiri wrote in *Returning to Silence*: "The Triple Treasure in Buddhism, 'I take refuge in the Buddha, I take refuge in the Dharma, I take refuge in the Sangha,' is the foundation of the precepts. The precepts in Buddhism are not a moral code that someone or something outside ourselves demands that we follow. The precepts are the Buddha-nature, the spirit of the universe. To receive the precepts is to transmit something significant beyond the understanding of our sense, such as the spirit of the universe or what we call Buddha-nature. What we have awakened to, deeply, through our body and mind, is transmitted from generation to generation, beyond our control. Having experienced this awakening, we can appreciate how sublime human life is. Whether we know it or not, or whether we like it or not, the spirit of the universe is transmitted. So we all can learn what the real spirit of a human being is... Buddha is the universe and Dharma is the teaching from the universe, and Sangha is the group of people who make the universe and its teaching alive in their lives. In our everyday life we must be mindful of the Buddha, Dharma and Sangha whether we understand this or not."

- 7) *Thiền Định—Dhyana and Samadhi*: Thiền na dịch là "tư duy." Tư duy trong cõi sắc giới thì gọi là thiền. Thiền theo tiếng Phạn là Dhyana. Định theo tiếng Phạn là Samadhi. Định bao trùm toàn bộ bối cảnh của Thiền, để tâm chuyên chú vào một đối tượng mà đạt tới trạng thái tịch tĩnh không tán loạn. 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 lự 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 lự. Tịnh lự hay đình chỉ các tư tưởng khác, chỉ chuyên chú suy nghĩ vào một cảnh. Thiền là một trường phái phát triển tại Đông Á, nhấn mạnh đến vô niệm, hiểu thẳng thực chất của vạn hữu. Chữ Thiền được dịch từ Phạn ngữ “Dhyana”. Dhyana dùng để chỉ một trạng thái tịnh lự đạt được bởi buông bỏ. Thiền dùng để làm lắng dịu và loại bỏ luyến ái, hận thù, ganh ghét và si mê trong tâm chúng ta hầu đạt được trí tuệ siêu việt có thể dẫn tới đại giác. Thực tập thiền có thể dẫn đến định. Theo dấu tích ngược về thời một vị sư Ấn Độ tên là Bồ Đề Đạt Ma, người đã du hành sang Trung quốc vào đầu thế kỷ thứ sáu. Người ta tin rằng ông là vị tổ thứ 28 của dòng Thiền ở Ấn Độ và là vị tổ đầu tiên của dòng Thiền ở Trung Quốc. Trường phái này nhấn mạnh đến “thiền,” và một vài trường phái còn dùng những lời nói bí ẩn (công án) nhằm đánh bại lối suy nghĩ bằng nhận thức hay quan niệm, và hỗ trợ thực chứng chân lý. 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 lắng sâu trong chánh định của Ngài. Thiền tông được truy nguyên từ thời Đức Phật lặng lẽ đưa lên một cánh sen vàng. Lúc ấy hội chúng cảm thấy bối rối, duy chỉ có Ngài Đại Ca Diếp hiểu được và mỉm cười. Câu chuyện này ngầm nói lên rằng yếu chỉ của Chánh Pháp vượt ngoài ngôn ngữ văn tự. Trong nhà Thiền, yếu chỉ này được người thầy truyền cho đệ tử trong giây phút xuất thần, xuyên phá bức tường tri kiến hạn hẹp thông thường của con người. Yếu chỉ mà Ngài Đại Ca Diếp nhận hiểu đã được truyền thừa qua 28 vị tổ Ấn Độ cho đến tổ Bồ Đề Đạt Ma. Tổ Bồ Đề Đạt Ma là một thiền sư Ấn Độ có chí hướng phụng hành theo kinh Lăng Già, một bản kinh của tông Du Già. Ngài du hóa sang Trung Quốc vào năm 470 và bắt đầu truyền dạy Thiền tại đây. Sau đó Thiền tông lan tỏa sang Triều Tiên và Việt Nam. Đến thế kỷ thứ 12 Thiền tông phổ biến mạnh mẽ và rộng rãi ở Nhật Bản. Thiền theo tiếng Nhật là Zen, tiếng Trung Hoa là Ch’an, tiếng Việt là “Thiền”, và tiếng Sanskrit là “Dhyana” có nghĩa là nhất tâm tĩnh lự. Có nhiều dòng Thiền khác nhau tại Trung Hoa, Nhật Bản và Việt Nam, mỗi truyền thống đều có lịch sử và phương thức tu tập của riêng mình, nhưng tất cả đều cho rằng mình thuộc dòng thiền bắt đầu từ Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Thiền sư cho rằng Đức Phật đã truyền lại tinh túy của tâm giác ngộ của Ngài cho đệ tử là Ca Diếp, rồi tới phiên Ca Diếp lại truyền thừa cho người kế thừa. Tiến trình này tiếp tục qua 28 vị tổ

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

- 8) *Trí Tuệ—Wisdom*: 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)—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.
- 9) *Vô Phân Biệt Trí—Avikalpajnana or Nirvikalpajnana or Non-discriminative wisdom*: Căn bản trí, chính thể trí hay chân trí. Đây là trí vô lậu không phân biệt. Trạng thái mà chủ thể và đối tượng không còn phân biệt. Trí khế hợp chứng ngộ chân như. Thực trí như lý chân đế của chư Phật và chư Bồ Tát. Với trí 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. Trong khi nhận biết bằng năm thức có thể là phân biệt hay là vô phân biệt. Vô Phân Biệt Tâm 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—Non-discriminating cognition or 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. The Buddha-wisdom or Bodhisattva real wisdom. With a Non-conceptual wisdom, 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. 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.

10) *Tam Thân Phật—Trikaya or three-fold body of a Buddha*: Ba loại thân Phật. Một vị Phật có ba loại thân hay ba bình diện chơn như: pháp thân, báo thân, và ứng thân—Buddha has a three-fold body. A Buddha has three bodies or planes of reality: the dharma-body or the body of reality which is formless, unchanging, transcendental, and inconceivable (dharmakaya), the body of enjoyment or the celestial body of the Buddha or personification of eternal perfection in its ultimate sense (sambhogakaya), and the incarnated body of the Buddha (nirmanakaya).

(C) *Thất Chứng Không—Seven Kinds of Emptiness*: Trong Kinh Lăng Già, Đức Thế Tôn đã nhắc tôn giả Mahamati về bảy loại không: “Này Mahamati, hãy lắng nghe những gì ta sắp nói cho ông biết. Cái ý niệm về ‘không’ thuộc phạm vi của sự sáng kiến tưởng tượng hay biến kế sở chấp, và vì người ta có thể chấp vào thuật ngữ của phạm vi này nên chúng ta có các học thuyết về ‘không,’ ‘bất sinh,’ ‘bất nhị,’ ‘vô tự tính,’ với quan điểm giải thoát chúng ta khỏi sự chấp thủ.” Một cách vắn tắt có bảy loại không: tướng không (cái không về tướng), tự tính không (cái không về tự tính), vô hành không (cái không về vô hành), hành không (cái không về hành), nhất thiết pháp bất khả thuyết không (cái Không với ý nghĩa là không thể gọi tên của Hiện Hữu), đệ nhất nghĩa đế không (cái không của cấp độ tối thượng, nghĩa là thực tính tối hậu hay Thánh trí), và bỉ bỉ không (cái không về sự hỗ tương)—In The Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati about ‘Emptiness’ as thus: “Listen, Mahamati, to what I tell you. The idea of Sunyata belongs to the domain of imaginative contrivance, and as people are apt to cling to the terminology of this domain, we have the doctrines of Sunyata, Anutpada, Advaya, and Nihsvabhava, i.e., with the view of freeing from the clinging.” Briefly, there are seven kinds of Emptiness: emptiness of appearance, emptiness of self-substance, emptiness of non-action, emptiness of action, emptiness by which is meant the Unnamability of Existence, emptiness of the highest degree by which is meant Ultimate Reality or Supreme Wisdom, and emptiness of reciprocity.

(III) *Tánh Không Trong Phật Giáo Đại Thừa—Sunyata or Emptiness in Mahayana Buddhism*:

(A) *Tổng Quan Về Tánh Không—An Overview of Sunyata or Emptiness*: 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. Chư 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. Có hai loại Tánh không. Theo Phật giáo Đại Thừa, một người không có thực hữu nội tại, kỳ thật người ấy là sự duyên hợp của ngũ uẩn. Vạn hữu không có thực hữu nội tại, mà chúng là sự phối hợp của nhiều yếu tố nhân duyên. Trong *Trung Quán Luận*, Ngài Long Thọ nói: “Người

nào hòa hợp cùng tánh không, hòa hợp cùng vạn pháp.” 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.’” Không, một trong ba cửa vào Niết Bàn. Theo Kinh Tiểu Không, Đức Phật bảo A Nan: “Này A Nan, nhờ an trú vào ‘không tánh’ mà bây giờ ta được an trú viên mãn nhất.” Vậy thì nghĩa của trạng thái ‘không’ là gì mà từ đó Đức Phật được an trú vào sự viên mãn nhất? Chính nó là ‘Niết Bàn’ chứ không là thứ gì khác. Nó chính là sự trống vắng tất cả những dục lậu, hữu lậu và vô minh. Chính vì thế mà trong thiền định, hành giả cố gắng chuyển hóa sự vọng động của thức cho tới khi nào tâm hoàn toàn là không và không có vọng tưởng. Mức độ cao nhất của thiền định, diệt tận thọ-tưởng định, khi mọi ý tưởng và cảm thọ đã dừng thì được xem như là nền tảng vững chắc để đạt đến Niết Bàn. Trên quan điểm Tuyệt Đối, Sunyata có nghĩa là “hoàn toàn không có cấu tác của tư tưởng, không có đa nguyên tánh.” Nói cách khác, không tánh được sử dụng nơi nguyên lý có hàm ý ngôn ngữ của nhân loại không thể diễn tả được; nó vừa “là” mà cũng vừa là “không là,” “vừa là vừa không là,” “chẳng phải là cũng không phải là không là,” phạm trù tư tưởng hoặc thuật ngữ đều không thể áp dụng vào những thứ vừa kể trên được. Nó siêu việt trên tư tưởng; nó vô đa nguyên tánh, nó là một tổng thể, không thể phân chia thành những bộ phận được—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. 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. According to the Mahayana Buddhism, a person lacks of inherent existence. He or she is a combination of the five aggregates. Emptiness of phenomena means all phenomena lack of inherent existence, but a combinations of elements, causes and conditions. In the Madhyamaka Sastra, Nagarjuna said: “One who is in harmony with emptiness is in harmony with all things.” 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’.” Emptiness or immaterial or void is one of the three gates to the city of nirvana. According to the Culla Sunnata Sutta, the Buddha affirmed Ananda: “Ananda, through abiding in the ‘emptiness’, I am now abiding in the complete abode or the fulness of transcendence.” So, what is the emptiness from that the Buddha abides in the fulness of transcendence? It is nothing else but “Nirvana”. It is empty of cankers of sense-pleasure, becoming and ignorance. Therefore, in meditation, practitioners try to reduce or eliminate the amount of conscious contents until the mind is completely motionless and empty. The highest level of meditation, the ceasing of ideation and feeling, is often used as a stepping stone to realization of Nirvana. From the standpoint of the Absolute, Sunyata means “Devoid of, or completely free of thought construct, devoid of plurality.” In other words, sunyata as applied to tattva signifies that it is inexpressible in human language; that ‘is’, ‘not is’, ‘both is’, and ‘not is’, ‘neither is’ nor ‘not is’, no thought, category or predicative can be applied to it. It is transcendental to thought; it is free of plurality, that it is a Whole which can not be sundered into parts.

(B) *Tánh Không Trong Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa—Emptiness in the Prajnaparamita Heart Sutra:*

1) *Tổng Quan về Không Tánh Trong Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa—An Overview of Emptiness in the Prajnaparamita Heart Sutra:* Theo Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa, Đức Phật bảo Xá Lợi Phất về không như sau: “Trong ‘Không’ không có hình thể, không có cảm xúc, không có niệm lự, không có tư duy, không có ý thức, không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân và ý; không có hình thể, âm thanh, hương thơm, mùi vị, xúc chạm và hiện hữu; không có đối tượng của mắt cho đến không có đối tượng của ý thức; không có minh, không có vô minh, không có sự chấm dứt của minh, cũng không có sự chấm dứt của vô minh; cho đến không có tuổi già và sự chết, cũng không có sự chấm dứt của tuổi già và sự chết; không có khổ đau, không có nguyên nhân của khổ đau, không có sự chấm dứt khổ đau và không có con đường đưa đến sự chấm dứt khổ đau; không có trí giác cũng không có sự thành tựu trí giác; vì chẳng có quả vị trí giác nào để thành tựu. Người nào lĩnh thức bình yên do sống an lành trong tuệ giác vô thượng thì thoát ly tất cả. Và rằng, vì không có những chướng ngại trong tâm nên không có sợ hãi và xa rời những cuồng si mộng tưởng,

đó là cứu cánh Niết Bàn vậy!”—According to the Emptiness in the Prajnaparamita Heart Sutra, the Buddha told Sariputra about Emptiness as follows: “In Emptiness there are no form, no feelings, no perceptions, no actions, no consciousnesses; no eye, no ear, no nose, no tongue, no body, and no mind; no form, sound, odour, taste, touch or mind object; no eye-elements until we come to no elements of consciousnesses; no ignorance and no extinction of ignorance; no old age and death, and no extinction of old age and death; no truth of sufferings, no truth of cause of sufferings, of the cessation of sufferings or of the path. There is no knowledge and no attainment whatsoever. By reason of non-attachment, the Bodhisattva dwelling in Prajnaparamita has no obstacles in his mind. Because there is no obstacle in his mind, he has no fear, and going far beyond all perverted view, all confusions and imaginations... This is a real Nirvana!”

- 2) *Mười Tám Hình Thức Của Không—Eighteen forms of emptiness*: Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận Tập III, trong bản dịch Kinh Bát Nhã của Ngài Huyền Trang, có 18 hình thức của “Không”. Thứ nhất là Nội Không (Adhyatma-sunyata (skt) hay cái Không của các pháp nội tại. Chữ “Nội” chỉ cho sáu thức. Khi chúng được gọi là “Không,” nghĩa là tất cả mọi hoạt động của chúng không có thân ngã hay linh hồn nằm ở sau, như chúng ta tưởng. Đây là một lối giải thích khác của thuyết “Vô Ngã.” Thứ nhì là Ngoại Không (Bahirdha-sunyata (skt) hay cái Không của các pháp ngoại tại. “Ngoại” là các đối tượng của sáu thức, cái “Không” của chúng có nghĩa là không có những bản trụ hay bản thể của cái ngã chủ thể nằm ở sau. Cũng như không có Tự Ngã (atman) nơi hậu trường của các hiện tượng tâm lý; cũng vậy, không có Tự Ngã (ataman) nơi hậu trường của ngoại giới. Thuật ngữ đó gọi là “Pháp Vô Ngã.” Phật giáo Nguyên Thủy dạy cho chúng ta thuyết “Vô Ngã” (Anatman), nhưng người ta nói chính các nhà Đại Thừa mới luôn luôn áp dụng thuyết đó cho các đối tượng ngoại giới. Thứ ba là Nội Ngoại Không (Adhyatma-bahirdha-sunyata (skt) hay cái Không của các pháp nội ngoại tại. Thông thường chúng ta phân biệt ngoại với nội, nhưng vì không có thực tại cho sự phân biệt này nên ở đây nó bị phủ nhận; sự phân biệt chỉ là một hình thái của vọng tâm, mối quan hệ có thể bị đảo lộn bất cứ lúc nào, ở đây không có thường trụ bất biến. Thứ thay đổi vị trí, cái nội thành ra ngoại và cái ngoại thành ra nội. Quan hệ này gọi là không. Thứ tư là Không Không (Sunyata-sunyata (skt) hay cái Không của Không. Khi các pháp ngoại và nội được tuyên bố tất cả là không, chúng ta tất nghĩ rằng “Không” vẫn là một ý tưởng có thực, hay chỉ có cái đó mới là cái khả đặc khách quan. Không của Không cốt hủy diệt chấp trước ấy. Còn giữ một ý tưởng Không tức là còn lưu lại một hạt bụi khi đã quét đi tất cả. Thứ năm là Đại Không (Maha-sunyata (skt) hay cái không lớn. “Không Lớn” chỉ cho tính bất thực của không gian. Thời trước coi không gian là cái có thực một cách khách quan, nhưng đến các nhà Đại Thừa thì nó là Không. Các vật trong không gian lệ thuộc các định luật của sinh tử, tức bị điều động bởi luật nhân quả; tất cả Phật tử đều thừa nhận điều đó, nhưng họ lại nghĩ không gian trong tự thể là thường trụ. Các nhà Đại Thừa dạy rằng khoảng cách chân không bao la này cũng không có thực tại khách quan nên ý tưởng về không gian hay trường độ (độ kéo dài vô tận) chỉ là ảo tưởng. Thứ sáu là Đệ Nhất Nghĩa Không (Paramartha-sunyata (skt) hay cái Không của chân lý cứu cánh. “Chân lý cứu cánh” chỉ có chân thể của vạn hữu, trạng thái tồn tại chân thực của chúng, ngoài tất cả hình thái của chủ quan tính. Đây là cái Không bị hủy diệt, không bị gán cho là thế này hay thế kia, cũng không thứ gì có thể gán vào đó. Vì vậy chân lý cứu cánh hay đệ nhất nghĩa là

Không. Nếu là có thực, nó là một trong những đối tượng bị chi phối và ràng buộc vào định luật nhân quả. Niết Bàn chỉ là một danh tự nói khác. Khi Niết Bàn có chỗ để bám được, nó sẽ không là Niết Bàn nữa. Không dùng ở đây khác với “Không lớn,” khi những đối tượng nội hay ngoại được tuyên bố là Không. Thứ bảy là Hữu Vi Không (Samskrita-sunyata (skt) hay cái Không của các pháp hữu vi. Hữu vi (Samskrita) chỉ cho những pháp xuất hiện do các điều kiện của tác thành. Nói hữu vi Không là một cách nói khác chỉ cho thế giới ngoại tại cũng như thế giới nội tại đều không. Thứ tám là Vô Vi Không (Asamskrita-sunyata (skt) hay cái Không của các pháp vô vi. Vô vi (Asamskrita) là những pháp không lệ thuộc tác thành, như không gian chẳng hạn. Hiện hữu đôi khi được chia thành hữu vi và vô vi, đôi khi được chia thành nội và ngoại, đôi khi được chia thành năm uẩn, vân vân, theo các quan điểm cần thiết cho quá trình suy luận. Tuy nhiên, tất cả những phân biệt này chỉ là tương đối và không có khách thể tính tương đương, và do đó là Không. Vô vi hiện hữu đối lại với hữu vi. Nếu hữu vi không thực có thì vô vi cũng không luôn. Cả hai đều là giả danh, là Không. Thứ chín là Tất Cánh Không (Atyanta-sunyata (skt) hay cái Không tối hậu. Tất cánh không nhấn mạnh tất cả các pháp đều không một cách tuyệt đối. “Cứu Cánh” tức tuyệt đối. Phủ nhận thực tại tính khách quan nơi chư pháp ở đây được chủ trương một cách đương nhiên, không điều kiện thắc mắc. “Không của Không,” trên thực tế, cũng chỉ cho một cái như nhau. Phòng được quét sạch là nhờ chổi, nhưng nếu còn chổi thì không phải là Không tuyệt đối. Thực vậy, phải gạt sang một bên cái chổi, cùng với người quét, mới mong đạt tới ý niệm về “Tất Cánh Không.” Còn giữ lại dù chỉ một pháp, một vật hay một người, là còn có điểm chấp để từ đó sản xuất một thế giới của những sai biệt, rồi kéo theo những ước muốn và đau khổ. Tánh Không vượt ngoài mọi quyết định tính có thể có, vượt ngoài chuỗi quan hệ bất tận; đó là Niết Bàn. Thứ mười là Vô Tế Không (Anavaragra-sunyata (skt) hay cái Không không biên tế. Vô tế không có nghĩa là khi nói hiện hữu là vô thủy, người ta nghĩ rằng có một cái như là vô thủy, và bám vào ý niệm này. Để loại bỏ chấp trước kiểu này, mới nêu lên tánh không của nó. Tri kiến của con người lắc lư giữa hai đối cực. Khi ý niệm về hữu thủy bị dẹp bỏ thì ý niệm về vô thủy lại đến thay, mà sự thực chúng chỉ là tương đối. Chân lý của Không phải ở trên tất cả những đối nghịch này, nhưng không phải ở ngoài chúng. Vì vậy kinh Bát Nhã dốc sức khai thông con đường “trung đạo” dù vậy vẫn không đứng y ở đó; vì nếu thế, hết còn là con đường giữa. Thuyết Tánh Không như vậy phải được minh giải từ quan điểm rất thận trọng. Thứ mười một là Tán Không (Anavakara-sunyata (skt) hay cái Không của sự phân tán. Tán Không (Anavakara-sunyata) có nghĩa là không có thứ gì hoàn toàn đơn nhất trong thế gian này. Mọi vật bị cưỡng bức phải phân tán kỳ cùng. Nó hiện hữu coi chừng như một đơn tố, nguyên dạng, nguyên thể, nhưng ở đây không thứ gì lại không thể phân chiết thành những bộ phận thành tố. Chắc chắn nó bị phân tán. Các thứ nằm trong thế giới của tư tưởng hình như có thể không bị tiêu giải. Nhưng ở đây sự biến đổi hiện ra dưới một hình thức khác. Công trình của thời gian, thường trụ không thường mãi. Bốn uẩn: Thọ, Tưởng, Hành và Thức, cũng chỉ cho sự phân tán và hoại diệt tận cùng. Nói gì đi nữa thì chúng cũng là Không. Thứ mười hai là Bản Tánh Không (Prakriti-sunyata (skt) hay cái Không của bản tánh. Bản tánh là cái làm cho lửa nóng và nước lạnh, nó là bản chất nguyên sơ của mỗi vật thể cá biệt. Khi nói rằng nó Không, có nghĩa là không có Tự Ngã (Atman) bên trong nó để tạo ra bản chất nguyên sơ của nó, và ý niệm đích thực về bản chất nguyên sơ là một ý niệm Không. Chúng ta đã ghi nhận rằng

không có tự ngã cá biệt nơi hậu cứ của cái chúng ta coi như vật thể cá biệt, bởi vì vạn hữu là những sản phẩm của vô số nhân và duyên, và chẳng có gì đáng gọi là một bản chất nguyên sơ độc lập, đơn độc, tự hữu. Tất cả là Không triệt để, và nếu có thứ bản chất nguyên sơ nào đó, thì có cách nào cũng vẫn là Không. Thứ mười ba là Tự Tướng Không (Svalakshana-sunyata (skt) hay cái Không của tự tướng. Trong Tự Tướng Không, tướng là phương diện khả tri của mỗi vật thể cá biệt. Trong vài trường hợp, tướng không khác với bản chất nguyên sơ, chúng liên hệ bất phân. Bản chất của lửa có thể biết qua cái nóng của nó, và bản chất của nước qua cái lạnh của nó. Một nhà sư thì hiện bản chất cố hữu của ông ta qua việc tu trì các giới cấm, còn cái đầu cạo và chiếc áo bá nạp là tướng dạng riêng của ông ta. Kinh Bát Nhã nói với chúng ta rằng, những khía cạnh ngoại hiện, khả tri, của hết thảy mọi vật là không vì chúng là những giả tướng, kết quả do nhiều tập hợp của các nhân và duyên; vì tương đối nên chúng không có thực. Do đó, tự tướng không, có nghĩa rằng mỗi vật thể riêng biệt không có những bản sắc thường hằng và bất hoại nào đáng gọi là của riêng. Thứ mười bốn là Nhứt Thiết Pháp Không (Sarvadharmasunyata (skt) hay cái Không của vạn hữu. Thừa nhận tất cả các pháp là Không, cái đó hết sức hàm ngụ, vì chữ Dharma không chỉ riêng cho một đối tượng của quan năng mà còn chỉ cho cả đối tượng của tư tưởng. Khi tuyên bố tất cả những thứ đó là Không, khỏi cần bàn luận chi tiết nữa. Nhưng Kinh Bát Nhã hiển nhiên cố ý không để nguyên trạng tảng đá để đè nặng những người học Bát Nhã một cách triệt để bằng học thuyết Tánh Không. Theo Long Thọ, tất cả các pháp đều mang các đặc sắc này: hữu tướng, tri tướng, thức tướng, duyên tướng, tăng thượng tướng, nhân tướng, quả tướng, tổng tướng, biệt tướng, y tướng, nhưng hết thảy những tướng đó không có thường trụ bất biến; tất cả đều là đối đãi và giả hữu. Phạm phu không thể soi tỏ vào bản chất chân thực của các pháp, do đó trở nên chấp thủ ý niệm về một thực tại thường, lạc, ngã, và tịnh. Khôn ngoan chỉ có nghĩa là thoát khỏi những quan điểm tà vạy đó, vì chẳng có gì trong chúng hết, nên phải coi là Không. Thứ mười lăm là Bất Khả Đắc Không (Anupalambha-sunyata (skt) hay cái Không của cái bất khả đắc. Đây là loại Không bất khả đắc (anupalambha). Không phải vì tâm không bắt được cái ở ngoài tâm tay, nhưng đích thực chẳng có gì đáng gọi là sở tri. Không gợi ý không có, nhưng khi được khoác cho đặc tính bất khả đắc, nó không còn là phủ định suông. Bất khả đắc, chính bởi không thể làm đối tượng cho tư niệm đối đãi qua tác dụng của Thức (Vijnana). Cho tới lúc Thức được nâng cao lên bình diện Trí Bát Nhã, bấy giờ mới nhận ra “không bất khả đắc.” Kinh Bát Nhã e rằng người nghe phải kinh hãi khi nghe kinh đưa ra khẳng quyết táo bạo rằng tất cả đều không, do đó mới nói thêm rằng sự vắng mặt của tất cả những ý tưởng sinh ra từ chỗ đối đãi không chỉ cho cái ngoan không, cái không trống rỗng; nhưng đơn giản, đó là cái Không không thể bắt nắm được. Với người trí, Không này là một thực tại. Lúc sư tử cất tiếng rống, những thú vật khác hoảng sợ, tiếng rống ấy là cái rất phi phạm, gần như một thứ mà chúa tể sơn lâm ‘đạt được’ rất hy hữu. Nhưng đối với sư tử, tiếng rống đó chẳng lạ gì, chẳng có gì hy hữu đạt được hay thêm vào. Với kẻ trí cũng vậy, không có ‘cái Không’ trong họ đáng coi như riêng họ bắt được làm đối tượng cho tư tưởng. Chỗ sở đắc của họ là vô sở đắc. Thứ mười sáu là Vô Tánh Không (Abhava-sunyata (skt) hay cái Không của vô thể. Vô Tánh là phủ định của hữu, cùng một nghĩa với Không. Thứ mười bảy là Tự Tánh Không (Svabhava-sunyata (skt) hay cái Không của tự tánh. Tự Tánh có nghĩa là ‘nó là nó,’ nhưng không có cái nó nào như thế. Cho nên Không. Vậy thì đối nghịch của hữu và vô là thực ? Không, nó cũng

không luôn, vì mỗi phần tử trong đối lập vốn là Không. Thứ mười tám là Vô Tánh Tự Tánh Không (Abhava-svabhava-sunyata (skt) hay cái Không của vô thể của tự tánh— According to Zen Master D.T. Suzuki in *Essays in Zen Buddhism*, Book III, in Hsuan-Chuang’s version of the *Mahaprajnaparamita*, eighteen forms of emptiness are enumerated. First, Emptiness of the inner things. “The inner things” mean the six consciousnesses (vijñāna). When they are said to be empty, our psychological activities have no ego-soul behind them, as is commonly imagined by us. This is another way of upholding the doctrine of Anatman or Anatta. Second, Emptiness of the outer things. “The outer things” are objects of the six consciousnesses, and their emptiness means that there are no self-governing substances behind them. As there is no Atman at the back of the psychological phenomena, so there is no Atman at the back of the external world. This is technically known as the “egolessness of things.” Primitive Buddhism taught the theory Anatman in us, but it was by the Mahayanists, it is said, that the theory was applied to external objects also. Third, Emptiness of the inner-and-outer things. We generally distinguish between the inner and the outer, but since there is no reality in this distinction it is here negated; the distinction is no more than a form of thought construction, the relation can be reversed at any moment, there is no permanent stability here. Change the position, and what is inner is outer, and what is outer is inner. This relativity is called here “emptiness.” Fourth, Emptiness of emptiness. When things outside and inside are all declared empty, we are led to think that the idea of emptiness remains real or that this alone is something objectively attainable. The emptiness of emptiness is designed to destroy this attachment. To maintain the idea of emptiness means to leave a speck of dust when all has been swept clean. The fifth emptiness is the great emptiness. The “great emptiness” means the unreality of space. Space was conceived in old days to be something objectively real, but this is regarded by the Mahayana as empty. Things in space are subject to the laws of birth and death, that is, governed by causation, as this all Buddhists recognize; but space itself is thought by them to be eternally there. The Mahayanists teach that this vast vacuity also has no objective reality that the idea of space or extension is mere fiction. Sixth, Emptiness of the ultimate truth. The “ultimate truth” means the true being of all things, the state in which they truly are, apart from all forms of subjectivity. This is something not subject to destruction, not to be held up as this or that, to which nothing can be affixed. Therefore, this ultimate truth is empty. If real, it is one of those objects that are conditioned and chained to the law of causation. Nirvana is but another name. When Nirvana has something attachable to it, it will no more be Nirvana. It will be seen that ‘emptiness’ is here used in somewhat different sense from the ‘great emptiness,’ when objects inner or outer are declared ‘empty.’ Seventh, Emptiness of things created. Samskṛta means things that have come to existence owing to conditions of causation. In this sense they are created. To say that the Samskṛta are empty is another way of saying that the world external as well as internal is empty (see Vô Vi Không). Eighth, Emptiness of things uncreated. Asamskṛta are things not subject to causation, such as space. Existence is sometimes divided into Samskṛta and Asamskṛta, sometimes into inner and outer, sometimes into the five skandhas, etc., according to points of view necessitated by course of reasoning. All these distinctions are, however, only relative and have no corresponding objectivity, and are, therefore, all

empty. The Asamskrita exist because of their being contrasted to the Samskrita. When the latter have no reality, the former are also no more. They both are mere names, and empty. The ninth emptiness is the ultimate emptiness. Atyanta-sunyata emphasizes the idea of all 'things' being absolutely empty. 'Ultimate' means 'absolute.' The denial of objective reality to all things is here unconditionally upheld. The 'emptiness' means practically the same thing. The room is swept clean by the aid of a broom; but when the broom is retained it is not absolute emptiness. Neither the broom, nor the sweeper should be retained in order to reach the idea of Atyanta-sunyata. As long as there is even on dharma left, a thing or a person or a thought, there is a point of attachment from which a world of pluralities, and, therefore, of woes and sorrows, can be fabricated. Emptiness beyond every possible qualification, beyond an infinite chain of dependence, this is Nirvana. Tenth, Emptiness of limitlessness. Anavaragra-sunyata means when existence is said to be beginningless, people think that there is such a thing as beginninglessness, and cling to the idea. In order to do away with this attachment, its emptiness is pronounced. The human intellect oscillates between opposites. When the idea of a beginning is exploded, the idea of beginninglessness replaces it, while in truth these are merely relative. The great truth of Sunyata must be above those opposites, and yet not outside of them. Therefore, the Prajnaparamita takes pains to strike the 'middle way' and yet not to stand by it; for when this is done it ceases to be the middle way. The theory of Emptiness is thus to be elucidated from every possible point of view. Eleventh, Emptiness of dispersion. Anavakara-sunyata means there is nothing perfectly simple in this world. Everything is doomed to final decomposition. It seems to exist as a unit, to retain its form, to be itself, but there is nothing here that cannot be reduced to its component parts. It is sure to be dispersed. Things belonging to the world of thought may seem not to be subject to dissolution. But here change takes place in another form. Time works, no permanency prevails. The four skandhas, Vedana, Samjna, Samskara, and Vijnana, are also meant for ultimate dispersion and annihilation. They are in any way empty. Twelfth, Emptiness of primary nature. Prakriti is what makes fire hot and water cold, it is the primary nature of each individual object. When it is declared to be empty, it means that there is no Atman in it, which constitutes its primary nature, and that the very idea of primary nature is an empty one. That there is no individual selfhood at the back of what we consider a particular object has already been noted, because all things are products of various causes and conditions, and there is nothing that can be called an independent, solitary, self-originating primary nature. All is ultimately empty, and if there is such a thing as primary nature, it cannot be otherwise than empty. Thirteenth, Emptiness of selfhood. Lakshana is the intelligible aspect of each individual object. In some cases Lakshana is not distinguishable from primary nature, they are inseparably related. The nature of fire is intelligible through its heat, that of water through its coolness. The Buddhist monk finds his primary nature in his observance of the rules of morality, while the shaven head and patched robe are his characteristic appearance. The Prajnaparamita tells us that these outside, perceptible aspects of things are empty, because they are mere appearances resulting from various combinations of causes and conditions; being relative they have no reality. By the emptiness of self-aspect or self-character (Svalakshana), therefore, is meant that each particular object has no permanent and irreducible characteristics to be

known as its own. Fourteenth, Emptiness of things. The assertion that all things (sarvadharma) are empty is the most comprehensive one, for the term ‘dharma’ denotes not only an object of sense, but also an object of thought. When all these are declared empty, no further detailed commentaries are needed. But the Prajnaparamita evidently designs to leave no stone unturned in order to impress its students in a most thoroughgoing manner with the doctrine of Emptiness. According to Nagarjuna, all dharmas are endowed with these characters: existentiality, intelligibility, perceptibility, objectivity, efficiency, causality, dependence, mutuality, duality, multiplicity, generality, individuality, etc. But all these characterizations have no permanence, no stability; they are all relative and phenomenal. The ignorant fail to see into the true nature of things, and become attached thereby to the idea of a reality which is eternal, blissful, self-governing, and devoid of defilements. To be wise simply means to be free from these false views, for there is nothing in them to be taken hold of as not empty. Fifteenth, Emptiness of unattainability. This kind of emptiness is known as unattainable (anupamabha). It is not that the mind is incapable of laying its hand on it, but that there is really nothing to be objectively comprehensible. Emptiness suggests nothingness, but when it is qualified as unattainable, it ceases to be merely negative. It is unattainable just because it cannot be an object of relative thought cherished by the Vijnana. When the latter is elevated to the higher plans of the Prajna, the ‘emptiness unattainable’ is understood. The Prajnaparamita is afraid of frightening away its followers when it makes its bold assertion that all is empty, and therefore it proceeds to add that the absence of all these ideas born of relativity does not mean bald emptiness, but simply an emptiness unattainable. With the wise this emptiness is a reality. When the lion roars, the other animals are terrified, imagining this roaring to be something altogether extraordinary, something in a most specific sense ‘attained’ by the king of beasts. But to the lion the roaring is nothing, nothing specifically acquired by or added to them. So with the wise, there is no ‘emptiness’ in them which is to be regarded as specifically attained as an object of thought. Their attainment is really no-attainment. Sixteenth, Emptiness of non-being. Abhava is the negation of being, which is one sense of emptiness. Seventeenth, Emptiness of self-nature. Svabhava means ‘to be by itself,’ but there is no such being it is also empty. Is then opposition of being and non-being real? No, it is also empty, because each term of the opposition is empty. Eighteenth, Emptiness of the non-being of self-nature.

(C) *Tánh Không Trong Trung Quán—Emptiness in the Madhyamaka philosophy:*

- 1) Đặc điểm nổi bật nhất của triết lý Trung Quán là sự sử dụng nhiều lần hai chữ “không” và “không tánh.” Vì đây là khái niệm chính yếu của hệ thống triết lý này, cho nên, hệ thống triết lý này thường được gọi là “hệ thống triết lý không tánh,” xác định “không” như là đặc tánh của Thực tại. Chữ “không” đã khiến cho người ta cảm thấy bối rối nhất trong triết lý Phật giáo. Những người không phải là Phật tử đã giải thích nó như là thuyết “hư vô.” Nhưng đó không phải là ý nghĩa của chữ này. Trên phương diện ngữ nguyên thì chữ gốc của nó là “svi,” có nghĩa là “nở lớn ra” hay “bành trướng ra.” Có điều đáng tò mò là chữ “Brhman” (Bà la môn) có gốc là “brh” hoặc “brhm,” cũng có nghĩa là nở lớn hay bành trướng. Theo lời Đức Phật về “Không lý” và về nguyên tắc của không, chữ không dường như được sử dụng theo nghĩa của “tồn hữu học” trong hầu hết các kinh văn Phật

giáo. Sự ngụ ý về ý nghĩa ngữ nguyên của chữ này dường như không được diễn tả một cách đầy đủ và trọn vẹn. Theo một số các học giả cho rằng chữ “không” không mang ý nghĩa trên phương diện tồn hữu học. Nó chỉ là một loại ám thị trên mặt “cứu cánh học” mà thôi. Nhưng rõ ràng chữ “sunya” được dùng theo ý nghĩa “tồn hữu học,” kèm theo ngụ ý của giá trị luận và bối cảnh của cứu thế học. Theo nghĩa tồn hữu học thì “sunya” là một loại “không” mà đồng thời cũng “chứa đầy.” Bởi vì nó không phải là một thứ đặc biệt nào đó, cho nên nó có khả năng trở thành mọi thứ. Nó được xem là đồng nhất với Niết Bàn, với Tuyệt Đối, với Thực Tại—The most striking feature of Madhyamaka philosophy is its ever, recurring use of “sunya” and “sunyata.” So central is this idea to the system that it is generally known as “Sunyavada,” i.e., the philosophy that asserts “Sunya” as the characterization of Reality. Sunya is a most perplexing word in Buddhist philosophy. Non-Buddhists have interpreted it only as nihilism. But that is not what it means. Etymologically it is derived from the root “svi” which means “to swell” or “to expand.” Curiously enough, the word Brahman is derived from the root “brh” or “brhm” which also means “to swell” or “to expand.” According to the Buddha’s teaching on Sunya tattva and the ‘sunya principle’, the word sunya seems to have been used in an ontological sense in most of Buddhist contexts. The implication of the etymological signification of the word does not seem to have been fully worked out. According to some scholars the word “sunya” has no ontological signification. It has only a soteriological suggestion. But the word “sunya” has obviously been used also in an ontological sense with an axiological overtone and soteriological background. In the ontological sense, “sunya” is the void which is also fullness. Because it is nothing in particular, it has the possibility of everything. It has been identified with Nirvana, with the Absolute, with Supreme Reality or Paramartha, with Reality or Tattva.

- 2) Từ “không tánh” là danh từ trừu tượng bắt nguồn từ chữ “sunya”. Nó có nghĩa là sự tước đoạt chứ không phải là viên mãn. Hai chữ “sunya” và “sunyata” nên được hiểu theo tương quan với chữ “svabhava” hay “tự tánh.” Nghĩa đen của chữ “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.”—Sunyata is an abstract noun derived from “sunya.” It means deprivation and suggests fulfillment. The word “sunya” and “sunyata” will best be understood in connexion with “svabhava.” 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.” While 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.”

- 3) Chữ “sunya” cần phải được hiểu theo hai quan điểm: 1) từ quan điểm của hiện tượng hoặc thực tại kinh nghiệm, nó có nghĩa là “svabhava-sunya,” tức là “tự tánh không,” hoặc không có thực tại tánh của thực thể tự kỷ độc lập của chính nó; 2) từ quan điểm của Tuyệt Đối, nó có nghĩa là “prapanca-sunya,” nghĩa là “hý luận không,” hay không có sự diễn đạt bằng ngôn ngữ không có hý luận, không do tư tưởng tạo thành, và không có đa nguyên tánh—The word “sunya” has to be understood from two points of view: 1) from the point of view of phenomena or empirical reality, it means “svabhava-sunya,” i.e. devoid of svabhava or independent, substantial reality of its own; 2) from the point of view of the Absolute, it means “prapanca-sunya,” i.e. devoid of prapanca or verbalization, thought construct and plurality. According to Buddhism, there is not a thing in the world which is unconditionally, absolutely real. Everything is related to, contingent upon, conditioned by something else.
- 4) Đối với tục đế hoặc thực tại kinh nghiệm thì không tánh có nghĩa là “vô tự tánh,” nghĩa là không có tự ngã, không có bản chất, vô điều kiện. Nói cách khác, không tánh là chữ bao hàm “duyên khởi” hoặc sự hoàn toàn tương đối, hỗ tương lẫn nhau của sự vật. Ý tưởng này cũng được chuyển chở bằng cách khác với thuật ngữ “giả danh sở tác,” sự có mặt của một cái tên không có nghĩa là thực tại tánh của sự vật được gọi tên. Nguyệt Xứng đã nói: “Một cái xe được gọi như vậy khi xét tới các bộ phận cấu thành của nó như bánh xe, vôn vôn; điều đó không có nghĩa rằng chính cái xe có thể là vật gì khác ngoài những thành phần của nó. Đây là một thí dụ khác về tánh tương đối hoặc sự hỗ tương lẫn nhau của sự vật. Trên phương diện hỗ tương nương nhau mà tồn tại thì ‘không tánh’ cũng bao hàm tính chất tương đối và phi tuyệt đối của những quan điểm đặc thù. Không tánh đã vạch rõ ra sự điên rồ của việc tiếp nhận bất cứ sự khởi đầu tuyệt đối nào hoặc sự kết thúc hoàn toàn nào; vì vậy ‘không tánh’ bao hàm ‘trung đạo’, đối xử với sự vật theo bản chất của chúng, tránh những khẳng định hoặc phủ định cực đoan như “là” và “không là.” Ngoài những điểm trên, trong triết học Trung Quán, ‘không tánh’ còn có những ý nghĩa khác. Đối với thực tại tối thượng hay thắng nghĩa đế, không tánh còn bao hàm bản chất phi khái niệm của tuyệt đối. Đối với hành giả, không tánh có nghĩa là thái độ của “vô sở đắc,” không bám víu vào sự tương đối như là tuyệt đối, cũng không bám víu vào sự tuyệt đối như là một cái gì đặc biệt. Đại Trí Độ Luận đã đưa ra một hàm ý khác về nguyên lý ‘không tánh,’ đó chính là “sự tìm kiếm thực tại” không thể cưỡng cầu được, nó siêu việt trên đời sống biến đổi hằng ngày này—In reference to “vyavahara” or empirical reality, sunyata means devoidness of self-being, of unconditioned nature (naihsvabhava). In other words, it connotes conditioned co-production or thorough going relativity (pratiyasamutpada). This idea is conveyed in another way by the term, “derived name” (upadayaprajnapti) which means that the presence of a name does not mean the reality of the named. Candrakirti says “A chariot is so named by taking into account its parts like wheel, etc; it does not mean that the chariot is something different in its own right apart from its constituent parts.” This is another instant of relativity. As relativity, sunyata also connotes the relative, non-absolute nature of specific views. Sunyata exposes the folly of accepting

any absolute beginning or total cessation and thus connotes taking things as they are and avoiding the extremes 'is' and 'is not' (madhyamapratipat). Over and above these views, there are other senses in which the word sunyata has been used in Madhyamaka philosophy. In reference to "ultimate reality" (paramartha), sunyata connotes the non-conceptual nature of the absolute. In reference to the practitioner, sunyata implies his attitude of skillfulness of non-clinging to the relative as the absolute or to the absolute as something specific (aunpalambha). The Mahaprajna-paramita Sastra brings out another implication of the sunyata principle, the irrepressible longing for the Real, beyond the passing show of mundane life.

- 5) Chữ 'không tánh' không phải chỉ hàm ý tồn hữu học, mà nó còn hàm ý trên phương diện giá trị luận. Do bởi tất cả mọi sự vật kinh nghiệm đều không có thực thể, vì thế chúng đều không có giá trị. Sở dĩ chúng ta gắn cho những sự vật của trần thế nhiều giá trị như vậy là vì sự ngu muội của chúng ta. Một khi chúng ta lãnh hội được không tánh một cách chính xác thì những blem vói ấy sẽ tự động biến mất. Không tánh không phải chỉ là một khái niệm trên mặt tri thức. Mà sự chứng nghiệm không tánh là phương tiện cứu độ. Nếu chúng ta nắm vững một cách đúng đắn về không tánh, thì nó có thể dẫn chúng ta đến sự phủ định tánh "đa tạp" của các pháp, có thể giải thoát khỏi sự "thoáng hiện" của những cảm dỗ trong đời sống. Thiền quán về 'không tánh' có thể dẫn đến tuệ giác Bát Nhã hay trí tuệ siêu việt, là thứ đem lại giải thoát cho hành giả. Ngài Long Thọ đã diễn đạt được sự tinh túy trong lời dạy của ngài về 'không tánh' qua bài kệ dưới đây: "Giải thoát đạt được bằng cách tiêu trừ các hành vi và ái dục ích kỷ. Tất cả các hành vi và ái dục ích kỷ đều bắt nguồn từ những cấu trúc tưởng tượng, chứng coi những sự vật vô giá trị như là những sự vật đầy giá trị. Sự cấu tác của tưởng tượng phát sanh từ tác động của tâm trí sẽ chấm dứt khi đã nhận thức được không tánh, sự trống rỗng của sự vật. Không tánh được sử dụng trong triết học Trung Quán như là một biểu tượng của những thứ không thể diễn tả được. Khi gọi Thực Tại là 'không', triết học Trung Quán chỉ có ý nói rằng nó là 'không thể diễn tả được bằng ngôn ngữ.' Ngay trong câu thứ nhất của Trung Quán Tụng, ngài Long Thọ đã làm nổi bật lập điểm về 'không luận' một cách ngời sáng. Lập điểm này được cấu thành bởi "tám điều không": 1) Không diệt, 2) Không sanh, 3) Không đoạn, 4) Không thường, 5) Không nhất nguyên, 6) Không đa nguyên, 7) không tới, 8) Không đi—Sunyata is not merely a word of ontological signification. It has also an axiological implication. Since all empirical things are devoid of substantial reality, therefore they are 'worthless'. It is because of our ignorance that we attach so much value to worldly things. Once sunyata is properly understood, the inordinate craving for such things will automatically disappear. Sunyata is not merely an intellectual concept. Its realization is a means in salvation. When rightly grasped, it leads to the negation of the multiplicity of the dharmas and of detachment from the 'passing show' of the tempting things of life. Meditation on sunyata leads to transcendental wisdom (prajna) which brings about the emancipation of the practitioner from spiritual darkness. Nagarjuna puts the quintessence of his teachings about sunyata in the following verse: "Emancipation is obtained by the dissolution of selfish deeds and passions. All selfish deeds and passions are by imaginative constructs which value worthless things as full of worth. The imaginative constructs (vikalpas) are born of activity of the mind ceases when Sunyata, emptiness or hollowness of things is realized." Sunyata is used in Madhayamka philosophy as a symbol

of the inexpressible. In calling Reality sunya, the Madhyamika only means to say that it is inexpressible (avacya, anabhilapya). In the very first verse of Madhyamaka Karida, Nagarjuna makes the standpoint of Sunyavada luminously Prominent. The standpoint consists of the eight notions: 1) beyond destruction, 2) beyond production, 3) beyond dissolution, 4) beyond eternity, 5) beyond oneness, 6) beyond plurality, 7) beyond ingress, 8) beyond egress.

(III) *Thiền Tập Và Các Đối Tượng Trong Thiền Đại Thừa—Zen Practice And Objects of Contemplation in Mahayana Zen:*

(A) *Bát Không hay Bát Bất Trung Đạo—Eight mental complications:*

- 1) Tổng quan về Bát Bất Trung Đạo—An overview of Eight mental fabrications: Tám phủ định của Ngài Long Thọ, người sáng lập ra Tam Luận Tông. Bát Bất Trung Đạo phủ nhận tất cả những sắc thái hiện hữu. Sự thực Bát Bất Trung Đạo không có một mục đích nào cả. Chúng ta có thể xem nó như một móc treo càn quét tất cả tám thứ sai lầm gắn liền với thế giới hiện thể, hay sự đào thải hỗ tương của bốn cặp thiên kiến, hay một chuỗi dài biện luận nhằm gạt bỏ từ sai lầm này đến sai lầm khác. Theo cách này tất cả những biện biệt về ‘tự’ hay ‘tha,’ về ‘bỉ’ hay ‘thử’ đều đều bị tuyệt diệt—Middle School (the same as ten negations except the last pair). In the Eight Negations, all specific features of becoming are denied. The fact that there are just eight negations has no specific purport; this is meant to be a whole negation. It may be taken as a crosswise sweeping away of all eight errors attached to the world of becoming, or a reciprocal rejection of the four pairs of one-sided views, or a lengthwise general thrusting aside of the errors one after the other. In this way, all discriminations of oneself and another or this and that are done away with.
- 2) Cách giải thích thứ nhất: Thứ nhất và thứ nhì, Bất Sanh Bất Diệt (2). Bất sanh diệt bất diệt (không sanh không diệt), nghĩa là không có khởi cũng không có diệt; phá hủy ý niệm khởi bằng ý niệm diệt. Thứ ba và thứ tư, Bất Đoạn Bất Thường (2). Bất đoạn diệt bất thường (không đoạn không thường), nghĩa là không có trường cửu cũng không có bất trường cửu; phá hủy ý niệm về ‘thường’ bằng ‘đoạn.’ Thứ năm và thứ sáu, Bất Nhất Bất Dị (2). Bất nhất diệt bất dị (không giống không khác), nghĩa là không có thống nhất cũng không có phân ly; phá hủy ý niệm về ‘nhất’ bằng ‘dị.’ Thứ bảy và thứ tám, Bất Lai Bất Khứ (2). Bất lai diệt bất khứ (không đến không đi), phá hủy ý niệm về diệt bằng ý niệm ‘đến,’ nghĩa là không có đến mà cũng không có đi; phá hủy ý niệm ‘đến’ bằng ý niệm ‘đi.’—The first explanations: First and second, neither birth nor death. There nothing appears, nothing disappears, meaning there is neither origination nor cessation; refuting the idea of appearing or birth by the idea of disappearance. Third and fourth, neither end nor permanence. There nothing has an end, nothing is eternal, meaning neither permanence nor impermanence; refuting the idea of ‘permanence’ by the idea of ‘destruction.’ Fifth and sixth, Neither identity nor difference. Nothing is identical with itself, nor is there anything differentiated, meaning neither unity nor diversity; refuting the idea of ‘unity’ by the idea of ‘diversity.’ Seventh and eighth, neither coming nor going. Nothing comes, nothing goes, refuting the idea of ‘disappearance’ by the idea of ‘come,’ meaning neither coming-in nor going-out; refuting the idea of ‘come’ by the idea of ‘go.’

- 3) Cách giải thích thứ nhì của bát bất trung đạo: không thủ tiêu, không sinh, không diệt, không vĩnh hằng, không thống nhất, không đa dạng, không đến, không đi—The second explanations of Eight mental complications: no elimination (nirodha), no produce, no destruction, no eternity, no unity (not one), no manifoldness (not many), no arriving(not coming), and no departure (not going).
- 4) Tám thứ phức tạp của tâm: bất thủy, bất chung, bất đoạn, bất thường, bất khứ, bất lai, bất phân ly, bất bất phân ly—Eight mental fabrications: without a beginning, without a cessation, without nihilism, without eternalism, without going, without coming, not being separate, not being non-separate.
- (B) *Quán Chiếu Về Không Tánh—Sunnatanupassana or Contemplation of emptiness:* Meditation on Emptiness—Giả quán hay quán sát mọi vật đều không. Hành giả tu thiền nên luôn quán niệm về tánh Không của vạn hữu. Quán niệm về tánh vô thường của hợp thể ngũ uẩn: sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Xét từng uẩn một, từ uẩn này sang uẩn khác. Thấy được tất cả đều chuyển biến, vô thường và không có tự ngã. Sự tụ hợp của ngũ uẩn cũng như sự tụ hợp của mỗi hiện tượng, đều theo luật duyên khởi. Sự hợp tan cũng giống như sự hợp tan của những đám mây trên đỉnh núi. Quán niệm để đừng bám víu vào hợp thể ngũ uẩn. Tuy vậy không khởi tâm chán ghét hợp thể ngũ uẩn. Quán niệm để biết rằng ưa thích và chán ghét cũng là những hiện tượng thuộc hợp thể ngũ uẩn. Quán niệm để thấy rõ tuy ngũ uẩn là vô thường, vô ngã và không, nhưng ngũ uẩn cũng rất mầu nhiệm, mầu nhiệm như bất cứ hiện tượng nào trong vũ trụ, mầu nhiệm như sự sống có mặt khắp mọi nơi. Quán Không để thấy được ngũ uẩn không thực sự sinh diệt, còn mất vì ngũ uẩn là chân như. Quán Không để thấy vô thường chỉ là một khái niệm, vô ngã cũng là một khái niệm, và ngay cả Không cũng chỉ là một khái niệm, để không còn bị ràng buộc vào vô thường, vô ngã và không, để thấy được Không cũng chỉ là Không, để thấy được chân như của Không cũng không khác với chân như của ngũ uẩn—Contemplation of all things as void or immaterial. Zen practitioner should always practice meditation on the emptiness of all things. Contemplation the nature of emptiness in the assembly of the five aggregates: bodily form, feeling, perception, mind functionings, and consciousnesses. Pass from considering one aggregate to another. See that all transform, are impermanent and without self. The assembly of the five aggregates is like the assembly of all phenomena: all obey the law of interdependence. Their coming together and disbanding from one another resembles the gathering and vanishing of clouds around the peaks of mountains. We should practice the contemplation on Emptiness so that we will have the ability to neither cling to nor reject the five aggregates. To contemplate on emptiness to know that like and dislike are only phenomena which belong the assemblage of the five aggregates. To contemplate on emptiness so that we are able to see clearly that the five aggregates are without self and are empty, but that they are also wondrous, wondrous as is each phenomenon in the universe, wondrous as the life which is present everywhere. To contemplate on emptiness so that we are able to see that the five aggregates do not really undergo creation and destruction for they themselves are ultimate reality. By this contemplation we can see that impermanence is a concept, non-self is a concept, and emptiness is also a concept, so that we will not become imprisoned in the concepts of impermanence, non-self, and emptines. We will see that emptiness is also empty, and

that the ultimate reality of emptiness is no different from the ultimate reality of the five aggregates.

- 1) Buông bỏ những tập quán suy nghĩ: Let go habitual ways of thinking—Trong thiền quán “chân không,” hành giả buông bỏ những tập quán suy nghĩ của mình về “có và không” bằng cách chứng nghiệm rằng những khái niệm được thành hình sai lầm về tánh độc lập và thường còn của vật thể—In meditation on true emptiness, practitioners let go habitual ways of thinking about being and non-being by realizing that these concepts were formed by incorrectly perceiving things as independent and permanent.
- 2) Nhìn toàn bộ vũ trụ qua vạn hữu nối kết nhân duyên: See the entire universe in interwoven and interdependent relations in all things—Khi chúng ta nhìn vào một cái ghế chúng ta chỉ thấy sự có mặt của gỗ, mà không thấy được sự có mặt của rừng, của cây, của lá, của bàn tay người thợ mộc, của tâm ta... Hành giả khi nhìn vào cái ghế phải thấy được cả vạn hữu trong liên hệ nhân duyên chằng chịt: sự có mặt của gỗ kéo theo sự có mặt của cây, sự có mặt của lá kéo theo sự có mặt của mặt trời, vân vân. Hành giả thấy được một trong tất cả và dù không nhìn vào chiếc ghế trước mặt, cũng thấy được sự có mặt của nó trong lòng vạn hữu. Cái ghế không có tự tánh riêng biệt, mà nó có trong liên hệ duyên khởi với các hiện tượng khác trong vũ trụ; nó có vì tất cả các cái khác có, nó không thì các cái khác đều không. Mỗi lần mở miệng nói “ghế”, hoặc mỗi lần khái niệm “ghế” được thành hình trong nhận thức chúng ta là mỗi lần lưỡi gươm khái niệm vung lên và chém xuống, phân thực tại ra làm hai mảnh: một mảnh là ghế, một mảnh là tất cả những gì không phải là ghế. Đối với thực tại thì sự chia cắt ấy tàn bạo vô cùng. Chúng ta không thấy được rằng tự thân cái ghế là tất cả những gì không phải là ghế phối hợp mà thành. Tất cả những gì không phải là ghế nằm ngay trong cái ghế. Làm sao chia cắt cho được? Người trí nhìn cái ghế thì thấy sự có mặt của tất cả những gì không phải là ghế, vì vậy thấy được tính cách bất sinh bất diệt của ghế—When we look at a chair, we see the wood, but we fail to observe the tree, the forest, the carpenter, or our own mind. When we meditate on it, we can see the entire universe in all its inter-woven and interdependent relations in the chair. The presence of the wood reveals the presence of the tree. The presence of the leaf reveals the presence of the sun. Meditator can see the one in the many, and the many in the one. Even before they see the chair, they can see its presence in the heart of living reality. The chair is not separate. It exists only in its interdependent relations with everything else in the universe. It is because all other things are. If it is not, then all other things are not either. Every time we use the word “chair” or the concept “chair” forms in our mind, reality severed in half. There is “chair” and there is everything which is “not chair.” This kind of separation is both violent and absurd. The sword of conceptualization functions this way because we do not realize that the chair is made entirely from non-chair elements. Since all non-chair elements are present in the chair, how can we separate them? An awakened individual vividly sees the non-chair elements when looking at the chair, and realizes that the chair has no boundaries, no beginning, and no end.
- 3) Phủ nhận sự hiện hữu của sự vật là phủ nhận sự hiện hữu của toàn thể vũ trụ: To deny existence of anything is to deny the presence of the whole universe—Phủ nhận sự có mặt của cái ghế tức là phủ nhận sự có mặt của toàn thể vũ trụ. Cái ghế kia mà không có thì vạn hữu cũng không. Sự hiện hữu của cái ghế không ai có thể làm cho nó trở nên không

hiện hữu, ngay cả việc chặt chẽ nó ra, hay đốt nó đi. Nếu chúng ta thành công trong việc hủy hoại cái ghế, là chúng ta có thể hủy hoại toàn thể vũ trụ. Khái niệm “bắt đầu và chấm dứt” (sinh diệt) gắn liền với khái niệm “có và không.” Một chiếc xe đạp chẳng hạn, bắt đầu có từ lúc nào? Nếu nói rằng cái xe đạp bắt đầu có từ lúc bộ phận cuối cùng được ráp vào, tại sao trước đó mình lại nói chiếc xe đạp này còn thiếu một bộ phận? Khi chiếc xe đạp hư hoại, không dùng được nữa, tại sao mình lại gọi là chiếc xe đạp hư? Hãy thử quán niệm về giờ sinh và giờ tử của cái xe đạp để có thể thấy được cái xe đạp không thể nào được đặt ra ngoài bốn phạm trù “có, không, sinh, diệt.”—To deny the existence of a chair is to deny the presence of the whole universe. A chair which exists cannot become non-existent, even if we chop it up into small pieces or burn it. If we could succeed in destroying one chair, we could destroy the entire universe. The concept of “beginning and end” is closely linked with the concept of “being and non-being.” For example, from what moment in time can we say that a particular bicycle has come into existence and from what moment is it no longer existent? If we say that it begins to exist the moment the last part is assembled, does that mean we cannot say, “This bicycle needs just one more part,” the prior moment? And when it is broken and cannot be ridden, why do we call it “a broken bicycle?” If we meditate on the moment the bicycle is and the moment it is no longer, we will notice that the bicycle cannot be placed in the categories “being and non-being” or “beginning and end.”

- (C) *Quán Chiếu Về Các Điều Kiện Nhân Duyên Của Tính Không—Meditation on Conditions of *nidanas* of Emptiness:* Quán sát về nhân duyên hay quán sát lý mười hai nhân duyên để trừ khử vô minh để thấy rằng vạn pháp vạn hữu, hữu hình cũng như vô hình đều vô thường. Chúng do duyên sanh mà có. Thân ta, sau khi trưởng thành, già, bệnh, chết; trong khi tâm ta luôn thay đổi, khi giận khi thương, khi vui khi buồn. Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng nếu pháp quán tâm chính từ tâm này sinh khởi một cách tự nhiên, thì nhân duyên không cần thiết. Tâm có mặt do nhân và duyên. Tâm không có năng lực tự phát sinh một cách tự nhiên. Tâm không thể phát sinh một cách tự nhiên, nhưng duyên cũng không thể tự phát sinh một cách tự nhiên. Nếu như tâm và duyên, mỗi cái đều thiếu tự tánh, làm thế nào lại là một thực tại khi gặp gỡ nhau? Khó mà nói về tự tánh hoặc nói về sự sinh khởi khi cả hai gặp nhau; khi cách ly thì chúng hoàn toàn không sinh khởi. Bây giờ, nếu một cái sinh khởi thiếu tự tánh, làm cách nào người ta có thể nói đến một trăm cảnh giới hay một ngàn như thị như là có tự tánh? Bởi vì tâm không có tự tánh, vì vậy bất cứ những gì từ tâm sinh cũng là không—Contemplation on the Causality or contemplation on the twelve links of Dependent Origination or Causality to rid of ignorance. Contemplation on Cause and Condition to see that all things in the world either visible or invisible are impermanent. They come into being through the process of conditions. Our body, after adulthood, grows older, debilitates and dies; while our mind is always changing, at times filled with anger or love, at times happy or sad. Zen practitioners should always remember that if the contemplation of the mind arose spontaneously from the mind itself, then causes and conditions are not necessary. The mind exists due to causes and conditions. The mind has no power to arise spontaneously on its own. The mind has no power to arise spontaneously, but neither do conditions arise spontaneously. If the mind and conditions each lack substantial being, how can they have Being when they are joined together? It is difficult to speak of substantial Being, or of them arising

when they are joined together; when they are separate they do not arise at all. Now, if just one arising is lacking in substantial Being, how can one speak of the hundred realms and the thousand suchlike characteristics as having substantial Being? Since the mind is empty of substantial Being, therefore all things which arise dependent on the mind are empty.

(D) *Quán Chiếu Về Lục Độ Ba La Mật—Contemplation on the Six virtues of perfection:* Sáu phương pháp tu tập để đạt đến giác ngộ của chư Bồ Tát. Ba La Mật, theo Phạn ngữ, có nghĩa là đăo bở nặn. Quán chiếu sáu Ba La Mật đưả chúng sanh qua biển sanh tử để đi đến Niết bàn bở vì đăy là sáu giai đoạn hoàn thiện tinh thần của chư Bồ tát trong tiến trình thành Phật. Chẳng những Lục độ Ba La Mật là đặ trưng cho Phật Giáo Đại Thừa trong nhiều phương diện, mà chúng còn gồm những cơ bản đăo đức chung cho tất cả các tôn giáo. Lục độ bao gồm sự thực tập và sự phát triển khả dĩ cao nhất. Vì vậy, thực hành sáu Ba La Mật sẽ giúp hành giả vượt bờ mê qua đến bến giác: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định và trí huệ—Six kinds of practices by which Bodhisattvas reach enlightenment. According to the Sanskrit language, Paramita means crossing-over. Contemplation on the six Paramitas mean the six things that ferry one beyond the sea of mortality to nirvana because these are six stages of spiritual perfection followed by the Bodhisattva in his progress to Buddhahood. The six virtues of perfection are not only characteristic of Mahayana Buddhism in many ways, they also contain virtues commonly held up as cardinal by all religious systems. They consist of the practice and highest possible development. Thus, practicing the six paramitas will lead the practitioner to cross over from the shore of the unenlightened to the dock of enlightenment: charity (dana-paramita), discipline (sila-paramita), patience (ksanti-paramita), devotion (virya-paramita), meditation (dhyana-paramita), and wisdom (prajna-paramita).

(IV) *Tu Tập Thiền—Zen Practice:* Tập Thiền là tu hành bằng cách thực tập thiền hay sự thực hành thiền định. Tu tập Thiền không phải là một vấn đề mà các học giả không đưể truyền thụ có thể đưểng đầu chỉ bằng trí thức hoặc bác học thuần túy. Chỉ có những người đă có kinh nghiệm tự thân mới có thể bàn luận về chủ đề này một cách mật thiết và đăng tin cậy đưể. Vì thế, nếu không nghe theo lời chỉ đăn của các Thiền sư đă đă đạo, không suy nghiệm về những kinh nghiệm về cuộc đời tu hành của họ với đăy những tường thuật về kinh nghiệm thực sự đă đưể trong suốt những cuộc tranh đấu trong Thiền của họ, quả thật là không thể nào tu tập Thiền đưểng cách đưể. Các pháp ngữ và tự truyện của những thiền sư đă chứng tỏ, trong suốt những thế kỷ đă qua, là những tài liệu vô giá cho người học Thiền, và những tài liệu đố đă đưể chấp nhận và quý trọng bở tất cả những người tìm kiếm Thiền khắp nơi trên thế giới như là các hướng đạo và bạn lữ vô song trên cuộc hành trình tiến đến giác ngộ—The practice of religion through the mystic trance. Zen practice is not a subject that uninitiated scholars can deal with competently through intellection or formal pedantry. Only those who have had the self-experience can discuss this topic with authoritative intimacy. Therefore, it would be impossible to practice correct methods of Zen if one would not follow the advice of the accomplished Zen Masters, not to reflect on their life-stories; stories that abound with accounts of the actual experience gained during their struggles in Zen. The discourses and autobiographies of these Masters have proved, in past centuries, to be invaluable documents for Zen

students, and they are accepted and cherished by all Zen seekers from all over the world as infallible guides and companions on the journey towards Enlightenment.

(V) Mục đích của việc hành Thiền—The purposes of Meditation Practices:

- 1) 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: 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.
- 2) Phật tử tu tập Thiền định để huấn luyện tâm và kỷ luật tự giác bằng cách nhìn vào chính mình: Buddhists practise meditation for mind-training and self-discipline by looking within ourselves.
- 3) Tu tập thiền định là tìm cách hiểu rõ bản chất của tâm và sử dụng nó một cách hữu hiệu trong cuộc sống hằng ngày, vì tâm là chìa khóa của hạnh phúc, mà cũng là chìa khóa của khổ đau phiền não: To meditate is to try to understand the nature of the mind and to use it effectively in daily life. The mind is the key to happiness, and also the key to sufferings.
- 4) Tu tập thiền định trong cuộc sống hằng ngày là giải thoát tinh thần ra khỏi những trói buộc của tư tưởng cũng như những nhiễm ô loạn động để thấy được chân lý: To practice meditation daily will help free the mind from bondage to any thought-fetters, defilements, as well as distractions in daily life, in order to see the truth—See Tứ Diệu Đế, and Bát Chánh Đạo.
- 5) Tu tập thiền định là con đường trực tiếp nhất để đạt tới đại giác: Practicing meditation is the most direct way to reach enlightenment.
- 6) Theo Charlotte Joko Beck trong quyển 'Không Có Gì Đặc Biệt Cả', đôi khi tu tập Thiền được gọi là một phương cách biến đổi. Tuy nhiên, nhiều người bắt đầu tu Thiền với mục đích đạt được nhiều thứ hơn. "Tôi muốn được hạnh phúc hơn", "Tôi muốn bớt lo âu." Chúng ta hy vọng Thiền có thể mang lại cho chúng ta những cảm giác đó. Nhưng nếu chúng ta biến đổi, cuộc sống của chúng ta sẽ được nâng lên trên một nền tảng hoàn toàn mới. Lúc đó chúng ta có cảm tưởng rằng mọi thứ đều có thể xảy ra, một bụi hoa hồng có thể trở thành một cây hoa huệ, một người thô lỗ tàn bạo và nóng nảy có thể trở thành một người dịu dàng. Khoa giải phẫu thẩm mỹ cũng không làm được điều đó. Một sự biến đổi thật sự ám chỉ rằng ngay cả mục tiêu của cái "tôi" khao khát hạnh phúc ấy cũng biến đổi. Chẳng hạn, giả thử tôi tự xem mình như là một con người trầm uất hay luôn lo sợ bất cứ thứ gì. Sự biến đổi không chỉ nhằm vào việc điều trị cái mà tôi nói là trầm uất thôi; nó có

nghĩa là cái "tôi", toàn bộ cá nhân tôi, toàn bộ hội chúng mà tôi gọi là "tôi" cũng phải được biến đổi. Quan điểm này rất khác với cách nghĩ của đa số người học Thiền. Chúng ta không thích tiếp cận tu tập theo cách này bởi vì nó có nghĩa rằng để cho chúng ta thật sự sung sướng, chúng ta phải sẵn sàng là bất cứ thứ gì. Chúng ta phải mở lòng ra để biến đổi theo hướng mà cuộc sống muốn chúng ta hướng theo. Chúng ta nghĩ rằng chúng ta sắp trở nên những phiên bản mới của hiện trạng chúng ta đang là lúc này. Tuy nhiên, sự biến đổi thật sự có nghĩa là rất có thể trong giai đoạn kế tiếp chúng ta trở thành một kẻ cùngh khổ—According to Charlotte Joko Beck in 'Nothing Special', Zen practice is sometimes called the way of transformation. Many who enter Zen practice, however, are merely seeking incremental change: "I want to be happier." "I want to be less anxious." We hope that Zen practice will bring us these feelings. But if we are transformed, our life shifts to an entirely new basis. It's as if anything can happen, a rosebush transformed into a lily, or a person with a rough, abrasive nature and bad temper transformed into a gentle person. Cosmetic surgery won't do it. True transformation implies that even the aim of the "I" that wants to be happy is transformed. For example, suppose I see myself as a person who is basically depressed or fearful or whatever. Transformation isn't merely that I deal with what I call my depression; it means that the "I," the whole individual, the whole syndrome that I call "I," is transformed. This is a very different view of practice than is held by most Zen students. We don't like to approach practice in this way because it means that if we want to genuinely joyful, we have to be willing to be anything. We have to be open to the transformation that life wants us to go through... We think we're going to be wonderful new versions of who we are now. Yet true transformation means that maybe the next step is to be a bag lady.

- 7) Theo Thiền Sư Sùng Sơn Hạnh Nguyệt trong quyển Thiền Định Chỉ Nam, Thiền không giải thích. Thiền không phân tích. Đơn giản, Thiền chỉ cho chúng ta thấy cái tâm của mình để mình có thể thức tỉnh và trở thành Phật. Cách đây đã lâu, có người đã hỏi một vị Đại thiền sư: "Để đạt đến tự ngã, có khó lắm không?" "Có, khó lắm đó," vị thiền sư đáp. Sau đó, một vị Tăng khác lại hỏi cũng vị thiền sư ấy: "Để đạt đến tự ngã, có dễ không?" "Có, rất dễ," vị thiền sư đáp. Và về sau này khi có người hỏi: "Việc tu Thiền là thế nào? Khó hay dễ?" Vị thiền sư trả lời: "Khi bạn uống nước, chính bạn là người biết nước nóng hay lạnh."—According to Zen Master in The Compass of Zen, Zen does not explain anything. Zen does not analyze anything. It merely points back directly to our mind so that we can wake up and become Buddha. A long time ago, someone once asked a great Zen master, "Is attaining our true self very difficult?" The Zen master replied, "Yah, very difficult!" Later someone else asked the same Zen master, "Is attaining our true self very easy?" The Zen master replied, "Yah, very easy!" Someone later asked him, "How is Zen practice? Very difficult or easy?" The Zen master replied, "When you drink water, you understand by yourself whether it is hot or cold."
- 8) Charlotte Joko Beck viết trong quyển 'Không Có Gì Đặc Biệt': "Tập trung vào cái được gọi là 'Thiền Tập' là không cần thiết. Nếu từ sáng đến tối chúng ta chỉ toàn tâm toàn ý lo hết việc này đến việc khác, mà không có những suy tư như là 'Tôi cũng giỏi làm việc này đó chứ hay 'Rằng tôi có thể chu toàn hết mọi việc không phải là tuyệt vời lắm sao?' như thế là đủ rồi."—Charlotte Joko Beck wrote in Nothing Special: "Focusing on something called 'Zen practice' is not necessary. If from morning to night we just took care of one

thing after another, thoroughly and completely and without accompanying thoughts, such as 'I'm a good person for doing this' or 'Isn't it wonderful, that I can take care of everything?,' then that would be sufficient."

(VI) Tư thế và sự sẵn sàng trong Thiền Tập—The postures and readiness in Meditation

Practices: Khi một người muốn tu tập thiền, người ấy phải rút lui vào một căn phòng yên tĩnh trong đó có chuẩn bị sẵn một chiếc đệm dày để ngồi, quần áo và dây nịt cũng phải được nới lỏng ra sao cho thoải mái trên thân thể. Rồi người ấy ngồi xuống trong tư thế tương đối đúng với chuẩn mực (của một hành giả tu thiền). Có nghĩa là ngồi kiết già bằng cách ngồi xếp bằng với chân phải đặt lên đùi trái và chân trái đặt lên đùi phải. Đôi khi tư thế bán già cũng được chấp nhận, trong trường hợp này thì chỉ cần ngồi xếp bằng và để chân trái lên đùi phải. Kế tiếp là đặt bàn tay phải lên chân trái với lòng bàn tay ngửa lên rồi đặt bàn tay trái lên tay phải, trong khi hai ngón tay cái chạm nhau trên lòng bàn tay. Lúc này hành giả nâng toàn thân lên một cách nhẹ nhàng và im lặng, xoay phần trên của thân một cách liên tục sang bên trái rồi sang bên phải, rồi di chuyển phần trên thân về phía sau rồi về phía trước, cho đến khi có một tư thế ngồi thẳng. Hành giả không nên quá nghiêng qua trái hay phải, chú ý về phía trước hay ngã về phía sau nhiều quá; xương sống phải thẳng đứng với đầu, vai, lưng và hông bên này phải chống đỡ hông bên kia một cách chính xác như một ngôi tháp. Nhưng hành giả phải nên cẩn thận, không nên ngồi quá thẳng hay quá cứng nhắc, bởi vì như vậy người ấy sẽ cảm thấy khó chịu rất mau. Điểm chính yếu cho người ngồi thiền là phải giữ sao cho tai và vai, lỗ mũi và lỗ rún cùng nằm trên một mặt phẳng dọc, lưỡi cong lên, đầu lưỡi tựa lên đóc giọng (khẩu cái), môi và răng khép kín. Hai mắt mở hé để tránh buồn ngủ. Khi thiền tiến bộ và trí huệ của sự tu tập này cũng sẽ phát triển rõ rệt. Các bậc thiền sư ngày trước luôn luôn giữ mắt hé mở. Khi tư thế vững chắc và hơi thở điều hòa, hành giả mới có thể bắt đầu có thái độ khoan thai. Hành giả không nên quan tâm đến những niệm thiện ác. Người ấy phải tập trung vào công án, tức là nghĩ về cái bất khả tư nghì bằng cách vượt qua phạm vi của tư tưởng. Khi việc tu tập đã được giữ một cách kiên trì trong một khoảng thời gian đủ lâu, các vọng niệm sẽ không còn quấy nhiễu và hành giả sẽ đạt được trạng thái nhất tính, tuy nhiên chúng ta không thể hiểu được trạng thái này bằng khái niệm được—When a man wishes to practice meditation, let him retire into a quiet room where he prepares a thickly wadded cushion for his seat, with his dress and belt loosely adjusted about his body. He then assumes his relatively proper posture. That is to say, he sits with his legs fully crossed by placing the right foot over the the left thigh and the left foot over the right thigh. Sometimes the half-cross-legged posture is permitted, in which case simply let the left leg rest over the right thigh. Next, he places the right hand over the left leg with its palm up over this rest left hand, while the thumbs press against each other over the palm. He now raised the whole body slowly and quietly, turns the upper body repeatedly to the left and to the right, then moves the upper body backward and forward, until the proper seat and straight posture is assured. He will take care not to lean too much on one side, either left or right, forward or backward; his spinal column stands erect with his head, shoulders, bach, and loins each properly supporting the others like a stupa (or a chaitya). But he is advised to be cautious not to sit too upright or rigidly, for he will then begin to feel uneasy before long. The main point for the sitter is to have his ears and shoulders, nose

and navel stand to each other in one vertical plane, while his tongue rests against his upper palate and his lips and teeth are firmly closed. Let his eyes be slightly opened in order to avoid falling asleep. When meditation advances the wisdom of this practice will grow apparent. Great masters of meditation from old days have their eyes kept open. When this position is steadied and the breathing regular the sitter may now assume a somewhat relaxed attitude. Let him not be concerned with ideas good or bad. Let him concentrate himself on the koan, which is to think the unthinkable by going beyond the realm of thought. When the exercise is kept up persistently for a sufficient space of time, disturbing thoughts will naturally cease to assert themselves and there will prevail a state of oneness, which is however not to be understood conceptually.

(VII) Cấp độ và phương cách tu tập Thiền thời đức Phật—Grades and ways of Zen practice during the time of the Buddha: Trong thời đức Phật tu tập Thiền gồm có ba cấp và mỗi cấp có bốn cách—During the time of the Buddha, to practice meditation consists of three grades and each grade has four kinds, to make the total of twelve ways.

1-4) Tứ Thiền Sắc Giới: Rupadhatu (skt)—Sắc Giới Thiền lấy Sắc Giới Thiên làm đối tượng—The four form-realm-meditations have the form-heaven as their objective.

5-8) Tứ Thiền Vô Sắc Giới: Arupadhatu (skt)—Vô Sắc Giới Thiền lấy Vô sắc Giới Thiên làm đối tượng. Theo truyền thuyết, Đức Phật tu tập Vô sắc thiền với Arada Kalama, một nhà tu khổ hạnh đã đạt được trạng thái Thức Vô Biên; và với Udraka Ramaputra, một nhà tu khổ hạnh khác đã đạt được trạng thái cao nhất là Phi tưởng phi phi tưởng xứ định. Cuối cùng Đức Phật đã vượt qua các thầy mình, và, không còn gì để học hỏi nữa, Ngài tự dẫn bước trên con đường của mình, mặc cho những lời yêu cầu nồng hậu của hai nhà tu khổ hạnh kia, mời Ngài ở lại để dạy cho các đồ đệ của họ—Four formless-realm-meditations have the formless heaven as their objective. It is a well-known fact that in the Buddha's career he practiced the formless dhyana with Arada Kalama, and ascetic who attained the mental state of boundless consciousness, and Udraka Ramaputra, another ascetic who reached the highest stage of being neither conscious nor unconscious. Finally, the would-be Buddha surpassed his teachers and, having found no more to learn from them, went his own way in spite of their eager requests to stay and train their respective pupils.

9-12) Tứ Vô Lượng Thiền: Apramana-dhyana (skt)—Vô lượng thiền hoàn toàn giống như thiền của hệ thống Du Già. Vấn đề bên nào vay mượn bên nào, chúng ta không thể nói được. Cả hai đều mang chất Phật giáo—The measureless-meditations are exactly identical with those of the Yoga system. Which one is indebted to the other we cannot say. Both look quite Buddhistic.

i) Từ: Matri (skt)—Benevolence—Ban vui cho người—To give joy to others.

ii) Bi: Karuna (skt)—Mercy—Cứu khổ—To remove the suffering of others.

iii) Hỷ: Mudita (skt)—Cheerfulness—Vui sướng hạnh phúc—To keep oneself happy.

iv) Xả: Upeksa (skt)—Indifference.

(VIII) Pháp môn công truyền và bí truyền của Thiền tông sau Tổ Bồ Đề Đạt Ma—The exoteric and esoteric methods of Zen after Bodhidharma: Từ thời Tổ Bồ Đề Đạt Ma đến thời thiền sư Tông Cảo Đại Huệ, Thiền truyền dạy cho môn đồ bằng cách quán tâm mình trong tĩnh lặng. Thiền sư Tông Cảo là người đi tiên phong trong việc sử dụng thoại đầu.

Nghĩa là từ thế kỷ thứ mười một trở về sau này, pháp môn của tông Lâm Tế bắt tâm của các môn đồ phải tìm cách giải quyết một vấn đề không thể giải quyết được mà chúng ta gọi là tham công án hay thoại đầu. Chúng ta có thể xem pháp môn của Thiền từ thế kỷ thứ mười một trở về trước là hiển nhiên hay công truyền, trong khi pháp môn của Thiền từ thế kỷ thứ mười một trở về sau là ẩn mật hay bí truyền. So với pháp môn công truyền thì pháp môn bí truyền rắc rối hơn nhiều, vì lối tham thoại đầu hay công án hoàn toàn vượt ra ngoài tầm của kẻ sơ học. Người ấy bị xô đẩy một cách cốt ý vào bóng tối tuyệt đối cho đến khi ánh sáng bất ngờ đến được với y—From the time of Bodhidharma till the time of Zen master Tsung-kaio Ta-hui, approach to Zen practice is to teach the student how to observe his mind in tranquility. Zen master Tsung-kaio Ta-hui was the pioneer in the koan exercise. That is to say from the eleventh century, the Lin-chi approach is to put the student's mind to work on the solution of an unsolvable problem known as koan or head phrase exercise. We can consider the approach of Zen before the eleventh century as overt or exoteric, while the approach of Zen after the eleventh century as covert or esoteric one. The approach of covert or esoteric one is much more complicated compared to that of the overt or exoteric one, for the covert or esoteric approach or head phrase exercise is completely out of the beginner's reach. He is put purposely into absolute darkness until the light unexpectedly dawns upon him.

(IX)Thiền trước thời Công Án—Zen before the system of koan: Thiền sư Viên Ngộ Khắc Cần Phật Quả là một cao Tăng đời nhà Tống, và là tác giả bộ sách Bích Nham Lục nổi danh trong Thiền Giới về công án. Ít lâu sau đó, Thiền sư Đại Huệ là một trong những môn đồ lớn của Viên Ngộ, người đã đóng góp to lớn vào việc hoàn chỉnh phương pháp công án thiền. Ngài là một tay cự phách tán dương sự giác ngộ, một trong những lời tán dương của ngài là: “Thiền không có ngôn ngữ. Hễ có chứng ngộ là có tất cả.” Từ đó những chứng cứ hùng hồn của ngài đối với sự chứng ngộ, như đã thấy, đều xuất phát từ kinh nghiệm riêng tư của mình. Trước đây, ngài đã sửa soạn đầy đủ để viết một bộ luận chống lại Thiền tông, trong đó nhằm tước bỏ những điều mà các Thiền gia gán ghép cho Thiền. Tuy nhiên, sau khi hỏi đạo với Thầy mình là Thiền sư Viên Ngộ, tất cả những quyết định trước kia đều bị sụp đổ, khiến ngài trở thành một biện giả hăng say nhất của kinh nghiệm Thiền. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong quyển "Thiền Học Nhập Môn," trong thời đại chưa có hệ thống công án, Thiền có lẽ khá tự nhiên và thuần túy, nhưng chỉ có một số người lợi căn mới có thể lãnh hội được tinh thần Thiền. Giả sử bạn sống vào thời điểm đó, bạn sẽ làm gì khi bị lặc vai một cách thô bạo? Nếu bạn được gọi là "càn thì quyết" (que cứt khô) thì bạn sẽ làm gì? Hoặc bạn chỉ đơn giản được yêu cầu chuyển cái tọa cụ cho sư phụ nhưng lại bị sư phụ lấy tọa cụ đánh thì bạn phải làm sao? Nếu bạn lập chí kiên định tham cứu chỗ sâu sắc của Thiền và tin chắc "tính hợp lý" của Thiền, thế thì sau nhiều năm tọa thiền có lẽ bạn sẽ tỉnh ngộ; nhưng ở thời đại của chúng ta hôm nay, những loại thí dụ như vậy chắc là hiếm có. Chúng ta bị xao lãng với mọi thứ công việc nên chúng ta không thể tự bước lên con đường thần bí của Thiền. Vào thời đầu nhà Đường ở Trung Hoa, con người còn tương đối đơn thuần, niềm tin cũng khá kiên định, không có nhiều tri kiến tính toán chấp chặt cho lắm. Như tình trạng này, trong bản chất của sự việc, không kéo dài được lâu. Muốn duy trì sức sống của Thiền, cần phải có huyền cơ khéo léo để người ta dễ dàng đến với Thiền và làm cho Thiền phổ cập hơn; nên sự tu tập công án đã được thành lập cho lợi ích của những thế hệ đang lên và sắp tới. Mặc dầu Thiền không phổ cập như Tịnh Độ Chân Tông và Thiên Chúa giáo, nhưng pháp mạch của

Thiền có thể truyền thừa không gián đoạn trong nhiều thế kỷ, theo quan điểm của tôi, chủ yếu là nhờ hệ thống công án. Thiền học bắt nguồn từ Trung Hoa, nhưng Thiền ấy không còn theo hình thức thuần túy nữa. Pháp mạch của Thiền tông dung hợp với Tịnh Độ tông, pháp môn nhấn mạnh đến niệm Phật. Tại Nhật Bản, Thiền vẫn còn sức hấp dẫn và thuyết phục mạnh mẽ, cũng có thể được xem là nguyên tố chính thống của Phật giáo. Vì thế chúng ta có lý do để tin tưởng rằng đó là do sự kết hợp giữa sự tu Thiền và tham công án. Chắc chắn rằng hệ thống này là do con người đặt ra, và nó tiềm tàng rất nhiều cạm bẫy rất nguy hiểm, nhưng nếu chúng ta sử dụng Thiền một cách đúng nghĩa thì sẽ được tồn tại lâu dài. Các vị đệ tử theo đuổi công án với những bậc thầy ưu tú thì có khả năng thể nghiệm Thiền và được khai ngộ. Hệ thống hóa Thiền bắt đầu vào thời Ngũ Đại, nghĩa là vào khoảng thế kỷ thứ mười sau Tây lịch ở Trung Hoa; nhưng sự hoàn thành của hệ thống này phải nhờ đến tài năng của Thiền sư Bạch Ẩn Huệ Hạc, người sống dưới thời Đức Xuyên. Dầu người ta có chống lại sự lạm dụng công án như thế nào đi nữa, rốt cuộc chính công án đã làm cho Thiền không bị hoàn toàn đoạn diệt. Hãy xem tình hình Thiền Trung Hoa, cho tới ngày nay nó chỉ còn trên danh từ; và để ý đến khuynh hướng chung cho thấy trong lối tu tập của hàng đệ tử tông Tào Động ở Nhật Bản ngày nay. Chúng ta không thể phủ nhận phái Tào Động có nhiều điểm tốt, cần phải được nghiên cứu kỹ lưỡng, nhưng xét về sự sống của Thiền thì có lẽ tông Lâm Tế sống động hơn với sự sử dụng hệ thống công án. Người ta có thể nói: "Nếu Thiền đúng như những gì ông nói thì nó sẽ vượt xa phạm vi hiểu biết thuộc về trí tuệ, thế thì Thiền không cần bất cứ hệ thống nào, sự thật thì nó không thể có bất cứ hệ thống nào, bởi vì chính khái niệm 'hệ thống' đã là trí tuệ rồi. Để hoàn toàn tương hợp thì Thiền phải là một thể nghiệm tuyệt đối đơn thuần, quét sạch mọi tiến trình của hệ thống hay tu hành. Công án phải là một cục thịt dư, là thứ không cần thiết, thậm chí là một thứ mâu thuẫn." Về mặt lý thuyết mà nói, hay là xét theo quan điểm mang tính tuyệt đối thì điều này hoàn toàn chính xác. Do đó, ngay khi người ta dứt khoát thẳng thừng, Thiền không công nhận công án, cũng chẳng biết có cách nói lòng vòng quanh co nào cả. Chỉ cần một cây gậy, một chiếc quạt, hay một chữ mà thôi! Ngay khi bạn nói "Thiền được gọi là cây gậy," hay "Tôi nghe được một âm thanh" hoặc là "Tôi nhìn thấy cái nắm tay," thì Thiền đã tựa như chim bay không để lại dấu vết. Thiền cũng giống như tia chớp, trong Thiền không có không gian hay thời gian để người ta suy nghĩ. Chỉ khi nào chúng ta bàn luận về hành giải của Thiền hay pháp môn phương tiện thì chúng ta mới đề cập đến công án hay hệ thống—Zen master Yuan-wu Ke-Ch'in-Fo-Kuo was one of the famous monks in the Sung Dynasty and the author of a Zen text book known as the 'Pi-Yen-Lu' on the system of koans. Soon later, Zen master Ta-Hui, one of Yuan-Wu's chief disciples, played a major role in shaping koan practice. He was a great advocate of 'satori,' and one of his favorite sayings was: "Zen has no words; when you have 'satori' you have everything." Hence his strong arguments for it, which came, as has already been shown, from his own experience. Until then, he was quite ready to write a treatise against Zen in which he planned to disclaim everything accredited to Zen by its followers. His interview with his master Yuan-Wu, however, rushed all his former determination, making him come out as a most intense advocate of the Zen experience. According to Zen master Daisetz Teitaro Suzuki in "An Introduction to Zen Buddhism (p.80)," when there was as yet no system of koan, Zen was more natural and purer perhaps, but it was only the few elect who could get into the spirit of it. Supposing you

had lived in those days, what would you do if you were roughly shaken by the shoulder? How would you take it if you were called a dry dirt-scraper? Or if you were simply requested to hand the cushion over there, and, when you had handed it to the master, to be struck with it? If you had a determination to fathom the depths of Zen as strong as steel, and a faith in the "reasonableness" of Zen which was as firm as the earth, you, after many years of meditation, might succeed in mastering Zen; but such examples are rare in our modern days. We are so distracted with all kinds of business that we are unable to walk all by ourselves into the labyrinthine passageway of Zen. In the early days of the T'ang dynasty people were more simple-hearted and believing, their minds were not crammed with intellectual biases. But this state of affairs could not, in the nature of things, last very long. In order to maintain the vitality of Zen it was necessary to find some device whereby Zen could be made more approachable and to that extent more popular; the koan exercise had to be established for the benefit of the rising generations and also for the coming ones. Though it is in the being of Zen that it can never be a popular religion in the sense that Shin Buddhism or Christianity is, yet the fact that it has kept up its line of transmission unbroken for so many centuries is, in my view, principally due to the system of koan. In China, where Zen originated, it no longer exists in its pure form; the line of transmission is no more, so transfused is it with the Pure Land practice of invoking the Buddha-name. It is only in Japan that Zen is still virile and still finds its orthodox exponents; and there is every reason to believe that this is due to the system of reviewing the koans in connection with the practice of "zazen". There is no doubt that this system is largely artificial and harbors grave pitfalls, but the life of Zen runs through it when it is properly handled. To those who pursue it judiciously under a really competent master, Zen experience is possible and a state of enlightenment will surely come. The systematizing of Zen began as early as the Five Dynasties in China, that is, in the tenth century; but its completion was due to the genius of Hakuin (1683-1768) who lived in the Tokugawa era. Whatever one may say against the abuses of the koan, it was the koan that saved Japanese Zen from total annihilation. Consider how Chinese Zen is faring these days; so far as we can gather it is more or less a mere name; and again notice the general tendency shown in the practice of Zen by adherents of the Soto school in present-day Japan. We cannot deny that there are many good points in Soto, which ought to be carefully studied, but as to the living of Zen there is perhaps greater activity in the Rinzai, which employs the koan system. One may say: "If Zen is really so far beyond the intellectual ken as you claim it to be, there ought not to be any system in it; in fact, there could not be any, for the very conception of a system is intellectual. To be thorough consistent, Zen should remain a simple absolute experience excluding all that savours of process or system or discipline. The koan must be an excrescence, a superfluity, indeed a contradiction." Theoretically, or rather from the absolute point of view, this is quite correct. Therefore, when Zen is asserted "straightforwardly" it recognizes no koan and knows of no round-about way of proclaiming itself. Just a stick, a fan, or a word! Even when you say, "It is a stick," or "I hear a sound," or "I see the fist," Zen is no more there. It is like a flash of lightning, there is no room, no time, in Zen even for a thought to be conceived. We speak of a koan or a system only when we come to the practical or conventional side of it.

Chương Mười Sáu *Chapter Sixteen*

Nghĩa Của Thiền Định *The Meanings of Meditation*

(I) Theo Bách Khoa Từ Điển Minh Triết Phương Đông, có hai định nghĩa về Thiền—According to The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion, Zen can be defined as both exoterically and esoterically:

- 1a) 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. 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 nhưng gay go trong tu hành là “tọa thiền.”—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. 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.
- 1b) Những đặc trưng của Thiền có thể tóm tắt bằng bốn nguyên lý sau đây—The essential nature of Ch’an can be summarized in four short statements:
 - i) Giáo ngoại biệt truyền: Special transmission outside the orthodox teaching.
 - ii) Bất lập văn tự: Nondependence on sacred writings.
 - iii) Trực chỉ nhân tâm: Direct pointing to the human heart.
 - iv) Kiến tánh thành Phật: Leading to realization of one’s own nature and becoming a Buddha.
- 2) 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—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.

(II) Theo các truyền thống Phật giáo—According to The Buddhist Traditions:

1) Thiền và Tam muội: Dhyana and samadhi—Thiền Tam Muội—Thiền na và tam muội.

a) 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. Tĩnh 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—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 là chữ tương đương gần nhất của Hoa ngữ cho chữ “Dhyana” trong Phạn ngữ, có nghĩa là tĩnh lực: Ch’an is a Chinese most equivalent word to the Sanskrit word “Dhyana,” which means meditation.

* Tĩnh 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 tĩnh 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: 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.

- b) Tam muội dịch là “định.” Tư duy trong cõi vô sắc giới thì gọi là Tam Muội. Định theo tiếng Phạn là Samadhi. Định bao trùm toàn bộ bối cảnh của Thiền, để tâm chuyên chú vào một đối tượng mà đạt tới trạng thái tịch tĩnh không tán loạn: Samadhi is considered as abstraction. Concentration on the invisible, or supermundane is called Samadhi. Concentration is an interpretation of Samadhi. Samadhi covers the whole ground of meditation, concentration or abstraction, reaching to the ultimate beyond emotion or thinking.
- 2) **Samatha (skt & p):** Thiền Chỉ—Calming—Chỉ 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 như 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”—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, 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”.

- 3) **Thiền định và Thiền tuệ giác:** Calm meditation and insight meditation—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 chướng 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—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 Dukkha. 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.

(III) **Danh từ “Hành thiền” và danh từ “Bhavana”—The word “Meditation” and the Buddhist term “Bhavana”:** 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 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. 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 gặp 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 tình thân 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 tưởng 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—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 apart 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.

(IV) Có nhiều định nghĩa khác nữa về Thiền Định—There are more different definitions for Dhyana and Samadhi:

- 1) 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 tỉnh thần tập trung, thanh thần 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—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.
- 2) 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: Zen is also a process of concentration and absorption by which the mind is first tranquilized and brought to one-pointedness, and then awakened.
- 3) Thiền định để chỉ những giáo lý thiền thuộc về Phật giáo, nhưng áp dụng đặc biệt vào Thiền Tông—The term “Dhyana” connotes Buddhism and Buddhist things in general, but has special application to the Zen (Ch’an) sects.
- 4) 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—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.

Chương Mười Bảy
Chapter Seventeen

Những Định Nghĩa Liên Quan Đến Thiền Định
Definitions That Are Related to Meditation

(A) Một Số Định Nghĩa Liên Quan Đến Thiền Định
Some Definitions That Are Related to Meditation

- 1) **Thiền Ba La Mật:** Dhyana-paramita (skt)—Thiền định Ba La Mật là cửa ngõ đi vào hào quang chư pháp, vì nhờ đó mà chúng ta đạt đến định tĩnh cũng như những nội lực thâm diệu, và cũng nhờ đó mà chúng ta có thể dạy dỗ và hướng dẫn những chúng sanh có tâm trí tán loạn—Dhyana paramita is a gate of Dharma-illumination; for with it, we accomplish all balanced states of dhyana and wonderfully profound powers, and we teach and guide distracted living beings.
- 2) **Cuồng Thiền:** Mad Zen—Thiền bậy bạ, không đúng theo Chánh Pháp Phật Giáo. Người tu theo loại thiền này thường bị âm ma ám nhập trở nên điên cuồng. Cuồng Thiền cũng bao gồm những kẻ không thực hành mà nói thực hành, không đắc mà nói đắc, ngày ngày họ hãy còn ăn thịt uống rượu mà vỗ ngực xưng tên là Thiền Sư này nọ—Mad Zen is a false method of practicing Zen. It is erroneous and not according to the proper Dharma teachings of the Buddha. People who follow this type of Zen practice are often possessed by demonic spirits and eventually become mad. Mad Zen also includes those who never practice but saying practicing, never obtaining enlightenment but saying obtaining enlightenment, those who are still eating sentient beings' flesh and drinking wine everyday, but always pretending themselves as Zen Master.
- 3) **Dã Hồ Thiền:** Wild-fox meditators, i.e. non-Buddhist ascetics, heterodoxy in general—Thiền gia coi thiền ngoại đạo là “Dã Hồ Thiền” (theo Tứ Gia Huyền Lục, có một cụ già đến nghe Bách Trượng Đại Trí thuyết pháp. Cụ già nói: xưa tôi là Tăng trụ trì ở núi này, có người đến hỏi, là một nhà đại tu hành nhân gian thì có còn rơi vào vòng nhân quả nữa không? Tôi nói: Không rơi vào vòng nhân quả nữa. Thế là tôi phải đọa làm thân dã hồ. Xin Hòa Thượng cho một lời chuyển ngữ. Bách Trượng nói: Cụ cứ hỏi tiếp đi. Cụ già lại hỏi thêm. Cuối cùng sư nói: Cụ già đã hiểu được lẽ nhân quả rồi đấy. Cụ già chợt tỉnh ngộ nói: nay thoát kiếp dã hồ. Xin nhờ đại sư chiêu lại ghé qua sau núi cho hỏa táng theo lệ vong Tăng. Chiêu lại Bách Trượng đi vòng sau núi, quả nhiên thấy trong hang có một xác dã hồ, ngài bèn cho mang về chùa hỏa táng theo lệ vong Tăng cho nó thoát kiếp).
- 4) **Dòng Thiền Truyền Thừa:** Handed-down tradition—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 hạn 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—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.

- 5) ***Dyền Chân Như Thiền:*** Tathatalambanam (skt)—Dhyana on Suchness—Đây là thiền định dựa vào như như, thiền định thứ ba trong tứ thiền định được mô tả trong Kinh Lăng Già. Đối tượng của sự tu tập là thể chứng cái như như của chân lý bằng cách giữ các tư tưởng vượt lên trên cái nhị biên của hữu và phi hữu, và cũng vượt lên trên hai ý niệm về vô ngã—This is the dhyana depending upon suchness. This is the third of the four Dhyanas described in The Lankavatara Sura. The object of the discipline is to realize the suchness of truth by keeping thoughts above the dualism of being and non-being and also above the twofold notion of egolessness.
- 6) ***Thiền Duyệt:*** Delight of Meditation—Nếu thực tập thiền, bạn phải có an lạc ngay lúc bạn ngồi. Nếu không như vậy, chắc chắn là lối tu tập thiền của bạn đã có trục trặc. Nếu bạn không tìm được an lạc ngay trong lúc này thì bạn nên nhớ rằng quá khứ đã qua, không cách chi bạn có thể níu kéo nó lại; với đà này tương lai rồi cũng sẽ trôi qua như

dòng nước trôi qua, không cách chi bạn sống được với tương lai một khi nó thành hiện tại. Nếu bạn không tìm được an lạc ngay trong lúc này, bạn sẽ không tìm được an lạc ở bất cứ lúc nào khác. Đừng đuổi theo tư tưởng của bạn như bóng với hình, đừng chạy theo tư tưởng nữa bạn ơi! Hãy quay về sống với an lạc ngay trong giờ phút hiện tại này—If you practice meditation in a right way, you should be able to find joy and peace in the very moment of sitting. If not, then there is something wrong with your meditation. If you cannot find joy and peace in the very moments of sitting, then the past had gone, in no way you can pull it back; the future itself will only flow by as a river flows by, you will not be able to hold it back, you will be incapable of living the future when it has become the present. Joy and peace are the joy and peace possible in this very moment of sitting. If you cannot find it here, you won't find it anywhere else. Don't chase after your thoughts as a shadow follows its object. Don't run after your thoughts. Find joy and peace in this very moment.

- 7) **Thiền Định:** Samadhi (skt & p)—Meditative absorption—Định có nghĩa là trạng thái thiền định tập trung vào chỉ một vật. Kinh điển Thiền Phật giáo diễn tả về một chuỗi những trạng thái, mỗi trạng thái đạt được do thực tập trong tu tập được đặt ra nhằm dẫn tới sự giác ngộ. Kỳ thật, định tự nó không phải là cứu cánh trong tu tập, nhưng người ta tin rằng định dẫn tới sự phát triển trí huệ hay những phẩm chất cao đẹp—Meditative absorption means a state of meditative concentration on a single object. Buddhist meditation literature describes a series of such states, each of which is attained through cultivation of practices designed to lead to its actualization. Actually, meditative absorptions are cultivated not as aims in themselves, but meditative absorptions are believed to lead to the development of wisdom or good qualities.
- 8) **Đốn Ngộ Nhất Thời trong Thiền:** Momentary enlightenment—Momentariness—Sự Chứng ngộ diễn ra một cách đường đột; và đó là một kinh nghiệm trong nhất thời. Một trong tám đặc tánh của giác ngộ trong Thiền. 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—Enlightenment comes upon one abruptly and is a momentary experience. In fact, if it is not abrupt and momentary, it is not enlightenment. One of the eight chief characteristics of 'satori.' In Zen. 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.
- 9) **Gặp Phật giết Phật, gặp ma giết ma:** Buddhas come, slay the Buddhas – Demons come, slay the demons—Thật ra, đây chỉ là lời khuyên chúng ta không nên quá câu chấp vào cảnh giới trong lúc tu tập thiền định. Thấy Phật đến mà không tiếp nhận hình ảnh này, hống chi là thấy ma. Tuy rằng trong nhiều trường hợp các cảnh giới đó là những dấu

hiệu báo trước những mức độ thành tựu của chúng ta, chúng ta không nên tin vào—In fact, this is a good advice that we should not become attached to states that we experience. If the Buddhas appear, do not go out to receive him; how much less should we welcome a demon. Although such states are occasionally indicating our levels of realization, do not believe in what we experience. We should believe in our own practice and cultivation. We know the length of time that we have been practicing. We also believe in not argue, not being greedy, not seeking for anything, not being selfish, not being self-indulgent, and not deceiving anyone. This is the firm belief of a sincere Buddhist.

- 10) **Thiền Không sản sanh ra tư tưởng mê mờ:** Ichinen-fusho (jap)—No deluded thought arises—“Ichinen-fusho” là một thuật ngữ Thiền của Nhật Bản, có nghĩa là “không sản sanh ra tư tưởng.” Trong Thiền, từ ngữ này có nghĩa là trình độ ý thức mà một người đạt tới khi đã loại trừ hết những ảo tưởng, những khái niệm, hay những cảm thọ mê mờ, đó là trình độ ý thức của một vị Phật, chỉ có thể đạt được do tu tập thiền định. Đây là hình thức thiền định thuần túy nhất—“Ichinen-fusho” is a Japanese term for “a thought not arising.” In Zen, it is said that a state of mind of a person in whom no deluded thought arises is that of a Buddha. “Ichinen-fusho” refers to this state of consciousness free of all deluded thoughts, concepts, feelings and perceptions, which is reached through the practice of meditation. This is the purest form of meditation.
- 11) **Ma túy và thiền tập:** Drugs and meditation practices—Những người trẻ dùng các chất ma túy với lòng tin rằng đó là những giải đáp cho sự phiền muộn của họ; tuy nhiên, họ đã lầm, ma túy không bao giờ giúp họ giải quyết những vấn đề. Ngược lại, chúng làm cho tình trạng càng tệ hại hơn. Ma túy có thể làm dịu những phiền muộn trong tâm trong giây lát, nhưng không bao giờ giải quyết được các phiền muộn ấy. Ma túy không bao giờ thay thế được cho pháp hành thiền chân chánh trong việc làm cho nội tâm vắng lặng. Kỳ thật ma túy chỉ làm suy giảm tâm lực chứ không làm tăng. Đó là tại sao mà trong những năm gần đây, hầu hết giới trẻ đã quay về với thiền tập—Young people who smoke narcotic drugs in the belief that these drugs have the answer to their mental frustration; however, they are mistaken, drugs never help solve their problems. In the contrary, they worsen the situation. Narcotic drugs can calm down your mental frustration for a short moment, but they can never solve it. Drugs are no substitute for true meditation in search for a quiet mind. In reality, drugs weaken the mind rather than strengthening it. That’s why in recent years most of the young people are turning to meditative discipline.
- 12) **Thiền một từ:** Ichiji-Zen (jap)—One-word Zen—“Ichiji-Zen” là thuật ngữ nhà Thiền của Nhật Bản có nghĩa là “Thiền một từ.” Đây là loại thiền tập suy tưởng bằng cách xem một từ ngữ nói ra của thiền sư như là một công án. Thiền sư Trung quốc Vân Môn Văn Yến rất nổi tiếng về những công án “Thiền một từ” của mình trong truyền thống nhà Thiền—“Ichiji-Zen” is a Japanese Zen term for “one-word Zen”. This is a meditation practice in which a single word of a master is taken as a koan. Chinese Zen master Yun-Men-Wen-Yen was famous in Zen tradition for his “one-word Zen” koans.
- 13) **Ngôn ngữ văn tự trong Thiền:** Desanapatha (skt)—Languages and writings—Giáo lý, sự tụng đọc và chuyện kể, vân vân. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nhấn mạnh vào sự đạt tự nội cái chân lý mà hết thấy các Đức Như Lai trong quá khứ, hiện tại và vị lai thể chứng, chứ không phải là ngữ ngôn văn tự. Cảnh giới của Như Lai tạng vốn là A Lại Da

Thức thì thuộc về chư Bồ Tát Ma Ha Tát theo đuổi chân lý chứ không thuộc các triết gia chấp vào văn tự, học hành và suy diễn suông—Teaching, recitation, and stories, etc. In the Lankavatara Sutra, the Buddha emphasized the inner attainment of the truth, not the teaching realized by all the Tathagatas of the past, present, and future. The realm of the Tathagatagarbha which is the Alayavijnana belongs to those Bodhisattva-Mahasattvas who follow the course of truth and not to those philosophers who cling to the letter, learning, and mere discourse.

- 14) *Pháp môn Thiền:*** Methods of mysticism—Pháp môn Thiền 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 mâu nhiệm được truyền cho nhau bằng tâm ý giữa các vị tổ sư)—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.
- 15) *Pháp tử trong dòng Thiền:*** Hassu (jap)—“Hassu” là từ ngữ Nhật Bản dùng để chỉ “Pháp tử” (người kế thừa Pháp), hay “vị kế thừa tâm linh của một Thiền sư được công nhận.” Một vị như vậy trước hết phải được công nhận là đã đạt được giác ngộ. Sự truyền thừa này rất quan trọng trong nhà Thiền, nó được xem như là sự duy trì “tâm truyền tâm,” không dính líu gì tới giáo lý hay kinh điển (giáo ngoại biệt truyền). Sự ban truyền ngôi vị Pháp tử này là việc chứng nhận vị thiền sinh đã hoàn toàn nắm bắt được hết phần tinh túy của giáo pháp và đã có được đầy đủ khả năng truyền giáo pháp ấy lại cho người khác. Người đắc pháp phải là một môn đệ nhà Thiền đã đạt đến cùng một mức độ giác ngộ như Thầy và đã được Thầy cho phép thực hiện việc truyền bá giáo lý của Thầy. Người đắc pháp có thể là một cư sĩ dù nam hay nữ. Lục Tổ Huệ Năng cũng là một cư sĩ khi ông nhận ấn chứng từ Ngũ Tổ (Hoàng Nhẫn)—“Hassu” is a Japanese term for “dharma-successor,” or “recognized spiritual successor of a Zen master.” Such a person must first receive Inka-Shomei, official recognition of having attained awakening (Kensho or Satori). This designation is important in Zen, which sees itself as maintaining a mind-to-mind transmission that is independent of doctrines and scriptures. The conferral of succession is a certification that the student has fully grasped the essence of the teaching and is thus empowered to pass it on to others. A Dharma Successor is a Zen disciple who has reached the same degree of enlightenment as his master and been given permission to carry on his line of teaching. A Dharma-Successor may be a layman or laywoman. Hui-Neng, the Sixth Patriarch, was a layman when he received the seal of transmission from the Fifth Patriarch.
- 16) *Thiền Phi suy tưởng:*** Hishiryō (jap)—“Hishiryō” là thuật ngữ Nhật Bản dùng để chỉ “phi suy tưởng” (không có suy tưởng). Thuật ngữ quan trọng đặc biệt trong tư tưởng của Thiền sư Đạo Nguyên, nhằm chỉ trạng thái tâm không còn luyến chấp vào tư tưởng nữa, mà để cho dòng tư tưởng trôi chảy một cách tự do. Người ta nói đây là phương pháp của thức không có khái niệm trong giai đoạn “tiền phản chiếu,” trong đó hành giả mở ra một dãy chứng nghiệm đầy đủ, chứ không lựa chọn những tư tưởng nhất định nào đó để tập trung vào—“Hishiryō” is a Japanese term for “without thinking.” A term that is particularly important in the thought of Dogen Zenji, which refers to a state of mind in which one no longer clings to thoughts, but rather allows them to flow freely. It is said to be a pre-reflective (tiền phản chiếu) and non-conceptual mode of consciousness, in which one is

open to the full range of experience, without selecting out certain thoughts and focusing on them.

17) Sự Thiền: Meditation on phenomena—Hữu lậu định hay thiền định tập trung tư tưởng vào hiện tượng—The dhyana of or concentration on phenomena.

18) Tham vấn Thiền: Interview—Trong kỳ ẩn tu, hành giả nên tham vấn thường xuyên chừng nào tốt chừng ấy, lý tưởng nhất là mỗi ngày. Sau khi hành giả trình bày những kinh nghiệm của mình, vị thầy có thể hỏi những câu hỏi liên quan đến những chi tiết trước khi phê phán hay chỉ giáo. Tiến trình tham vấn hoàn toàn đơn giản. Hành giả phải thông đạt những cốt lõi về tu tập của mình trong vòng 10 phút. Phải tự báo cáo về những gì xảy ra cho chính mình trong lúc thiền tập. Trước hết hành giả phải báo cáo trong vòng 24 giờ qua mình đã tọa thiền và kinh hành bao nhiêu giờ. Nếu hành giả thực tâm về việc này, thì việc tham vấn sẽ biểu lộ thật sự về việc tu tập của mình. Kế đến là diễn tả về tọa thiền. Không cần phải diễn tả chi tiết về thiền tọa. Nếu những lần tọa thiền giống nhau, hành giả chỉ cần phối hợp những yếu tố chính. Hành giả phải cố gắng dùng những chi tiết rõ ràng nhất ghi nhận được trong các buổi tọa thiền. Bắt đầu diễn tả đề mục thiền tập chính, sự phồng xẹp của bụng, rồi thêm vào những đề mục khác của lục nhập. Sau khi diễn tả thiền tọa, thì đi vào kinh hành. Hành giả chỉ nên diễn tả kinh nghiệm trực tiếp liên hệ tới những chuyển động khi đi kinh hành, chứ không nên bao gồm một loạt những đề mục như đã được báo cáo trong tọa thiền. Hành giả phải cố gắng diễn tả những kinh nghiệm mà mình có được trong từng chuyển động: đỡ chân lên, đưa chân tới, và đặt chân xuống đất trong khi đi kinh hành—During an intense meditation retreat, personal interviews are held as often as possible, ideally every day. After the practitioner presents his or her experiences, the teacher may ask questions relating to particular details before giving comments or instructions. The interview process is quite simple. Practitioner should be able to communicate the essence of his or her practice in about ten minutes. Consider that he or she is reporting on his or her report onto him or herself, which is what meditation actually is. First, practitioners should report how many hours of sitting he or she did and how many of walking in the most recent twenty-four hours period. If he or she is quite truthful and honest about this, it will show the sincerity of his or her practice. Next, describe sitting practice. It is not necessary to describe each sitting in detail. If sittings are similar, he or she may combine their traits together in a general report. Try using details from the clearest sitting or sittings. Begin description with the primary object of meditation, the rise and fall of the abdomen, then add other objects that arose at any of the six sense doors. After describing the sitting, go into the walking practice. Practitioners should only describe experiences directly connected with walking movements, do not include a range of objects as reported in a sitting. Practitioners should try to describe experiences they had in each movement: lifting the foot, moving and placing in walking meditation.

19) Thế Giới phương Tây với Thiền tập—Westerners and Buddhist meditation: Trong những thập niên gần đây, hầu hết người phương Tây, đặc biệt là giới trẻ, ngày càng hứng thú nhiều với thiền tập Phật giáo vì thiền tập có thể mang đến cho họ những giải quyết tốt đẹp hơn cho những vấn đề hiện tại của họ. Thật tình mà nói, phương pháp an tâm qua thiền tập theo Phật giáo mới có thể là một phương thức chữa trị nhanh chóng cảm giác bất an và những rối loạn khác trong thế giới vật chất vì chỉ có thiền tập mới có thể mang

lại cho bạn sự an lạc và tĩnh lặng thật sự mà bạn đang tìm cầu—In recent decades, most Westerners, especially the youth, are so much interested in Buddhist meditation because it can give them a better solution to their current problems. In fact, only the method of calming your own mind through Buddhist meditation can be a quick remedy for the feeling of restlessness and other turmoil of the materialistic world because only Buddhist meditation can give you the real peace and tranquility you are looking for.

- 20) **Thử Thế Tha Thế Lạc Thiên:** Thiền về cách mang lại an lạc cho mọi người trong đời này và đời sau—Meditation on the way to bring joy to all people. Meditation on the way to bring joy to all people both in this life and hereafter.
- 21) **Thiền Thanh Tịnh Tịnh:** Meditation on perfect purity—Thiền về thanh tịnh nhằm chấm dứt ảo giác và phiền não để đạt được đại giác—Meditation on perfect purity in the termination of all delusion and distress and the obtaining of perfect enlightenment.
- 22) **Tiếng Hét Thiền:** Katsu (jap)—“Katsu” là từ ngữ Nhật Bản dùng để chỉ “một tiếng hét.” Tiếng hét thường được dùng bởi các thiền sư để làm giật mình thiền sinh và đưa họ thẳng tới chỗ đại ngộ. Theo truyền thống, tiếng hét được Mã Tổ Đạo Nhất dùng trước tiên. Tiếng hét xảy ra khi Mã Tổ “ngộ” thiền. Tiếng hét chủ yếu chỉ liên hệ với tông Lâm Tế, một tông phái nổi tiếng về phương pháp trực diện và đốn ngộ, gồm những cú đập bằng tích trượng. Người ta tin rằng một thiền sư đã chứng ngộ có thể nhận biết học trò của mình có đến gần với “ngộ” và việc vén lên bức màn vô minh có thể quét đi một cách nhanh chóng bằng phương cách khéo léo này—“Katsu” is a Japanese term for “shout.” The shout often used by Zen masters to shock their students into direct experience of reality (Kensho or Satori). According to the tradition, it was first used by Ma-Tsu Tao-I (Baso Doitsu—jap). This happened at the illumination of Ma-Tsu himself. It is mainly associated with Rinzai, a tradition that is famous for its abrupt and confrontational methods, which also include blows with sticks. It is believed that an awakened master is able to perceive that a student is close to “kensho” and that the veils of ignorance can be wiped away quickly with the skillful use of such techniques.
- 23) **Thiền Tịnh Bất Nhị:** Thiền và Tịnh độ không hai—Zen and Pure Land have always been non-dual—Nếu liễu ngộ thì liễu ngộ cả hai; ví bằng mê mờ thì mê mờ cả hai, vì dù thiền hay tịnh độ cũng đều quy tâm, ngoài tâm không pháp—If we thoroughly understand one, we thoroughly understand both. If we fail to understand one, we will fail on both, Zen or Pure Land focus on “Mind.” There are no dharmas outside the mind.
- 24) **Thiền Trượng:** Kyosaku (jap)—Gậy đánh thức Thiền sinh—“Kyosaku” là từ ngữ Nhật Bản dùng để chỉ “cây gậy đánh thức,” hay là một cây gậy thẳng dài khoảng một thước, được dùng trong các Thiền viện nhằm giúp đỡ các thiền sinh duy trì tỉnh thức trong các buổi tọa thiền. Mặc dầu gậy thường được đánh mạnh trên lưng của thiền sinh ngủ gục và ngã qua ngã lại, nhưng không được coi như là hình phạt. Một vị giám thiền đi vòng quanh kiểm soát phòng thiền nhìn thấy các thiền sinh hơi ngã tới trước, cho thấy sự chú ý của họ bị dong ruổi, ông ta bèn vỗ nhẹ một cái lên vai, sau đó mà thiền sinh ấy vẫn còn ngã ra phía trước nữa thì vị giám thiền sẽ đánh ba cái thật nhanh lên lưng—“Kyosaku” is a Japanese term for “a wake-up stick,” or a flat stick about one meter in length, used in Zen monasteries to help students maintain alertness during periods of sitting meditation (Zazen). Although the stick is commonly applied vigorously to the backs of students who drift off, it is not conceived as punishment, but rather as an aid to concentration. A

monitor who patrols the meditation room looks for students who lean slightly forward, indicating that their attention is wandering, and he taps (vỗ nhẹ) them on the shoulder, after which they bend forward and are given three sharp raps (đánh lẹ) on the back.

25) Thiền vắng lặng: Samatha bhavana (p)—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—Meditation on tranquility, a method of contemplation on forty objects to acquire the mind of tranquility.

26) Vị trí của Thiền trong Phật giáo—Role of Meditation in Buddhism: Trong Phật giáo, thiền chiếm một vị trí tối quan trọng, vì chính nhờ thực hành thiền mà chúng ta đạt được sự an ổn và giác ngộ. Những mô tả về thiền được ghi chép trong các kinh Phật cổ xưa không nhiều thì ít đều y cứ vào những phương pháp mà Đức Phật đã sử dụng để chứng đạt sự giác ngộ và Niết Bàn của Ngài, cũng như dựa vào kinh nghiệm riêng của Ngài về sự phát triển tinh thần—In Buddhism, meditation occupies the most important role, for it is in and through meditation one can attain enlightenment and supreme security from bondage. Expositions of meditation as it is handed down in the early Buddhist writings are more or less based on the methods used by the Buddha for his own attainment of enlightenment and Nirvana and his personal experience of mental development.

27) Thiền Vô Ngã Tướng: Zen Without Mark of the Self.

a) Thiền Vô Ngã: Zen and Impersonal Tone—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 tầm thường nhất, hay đọc một đoạn kinh, một bài thơ, bạn chứng ngộ tức khắc. Ở đây chẳng có tiếng gọi của Thánh linh, chẳng có sự sung mãn của Thánh sủng, chẳng có ánh sáng vinh danh nào hết. Và ở đây chẳng chút sắc màu lộng lẫy; tất cả đều xám xịt, không một chút ấn tượng, không một chút quyến rũ—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 unobtrusive and unattractive.

- b) **Thiền Vô Ngã Tướng:** Zen without Mark of the Self—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 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—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.”

(B) Những Định Nghĩa Khác Liên Quan Đến Thiền Other Definitions That Are Related To Meditation

(I) Khảo—Testing conditions:

- 1) Minh khảo (những khảo đảo hiển hiện rõ ràng)—Clear testing conditions.
- 2) Âm Khảo (những khảo đảo không rõ ràng)—Obscured testing conditions.
- 3) Trùng khảo (những khảo đảo có tính cách gạn lọc)—Limpid testing conditions.
- 4) Thuận khảo—Favorable testing conditions.
- 5) Nghịch khảo—Contrary testing conditions.

(II) Nhị Chủng Thiền: Two kinds of contemplation.

- 1) Sự Thiền—The dhyana of or concentration on phenomena: Sự Thiền thuộc về hữu lậu định hay thiền định tập trung tư tưởng vào hiện tượng—The dhyana of or concentration on phenomena.
- 2) Lý Thiền—The dhyana of or concentration on the absolute truth: Lý Thiền thuộc về vô lậu định hay thiền định tập trung chân lý tuyệt đối, thoát khỏi mọi hiện tượng nhiễm trược—The dhyana of or concentration on absolute truth free from phenomenal contamination.

(III) Nhị Chứng Định: Hai loại định—There are two kinds of samadhi:

- 1) Tán Định: Thiền định tổng quát hay tản mạn của Dục Giới—Scattered or general meditation in the world of desire.
- 2) Thiền Định: Thiền định trong cõi Sắc giới hay Vô Sắc giới—Abstract meditation in the realms of form and beyond form.

(IV) Tứ Tu Tập Thiền Định—Four concentrative meditations: Samadhi-bhavana (p)—Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có bốn sự tu tập thiền định—According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are four concentrative meditations.

- 1) Tu Tập Thiền Định 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: 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.
- 2) Tu Tập Thiền Định 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—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.
- 3) Tu Tập Thiền Định Đưa Đến Chánh Niệm Tỉnh Giác: 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 tâm khởi, tâm trú và tâm diệt. Nhờ đó mà vị Tỳ Kheo này luôn chánh niệm và tỉnh giác—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.
- 4) Tu Tập Thiền Định Đưa Đến Sự Diệt Tận Các Lậu 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 lậu hoặc—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.

(V) Thiền Môn Ngũ Tông: Năm tông phái Thiền (Từ Sơ Tổ Bồ Đề Đạt Ma đến Lục Tổ Huệ Năng, Thiền Tông Trung Quốc vẫn là một tông duy nhất, nhưng sau đó được chia làm năm tông)—The five Ch'an schools.

- 1) Lâm Tế Tông: Tông Lâm Tế vẫn còn tồn tại đến hôm nay và rất thành công. Dưới thời nhà Tống, tông này chia làm hai nhánh là Dương Kỳ và Hoàng Long—Lin-Ji Sect, which remains and is very successful until this day. During the Sung dynasty, it divided into two sects of Yang-Qi and Hung-Lung.

- 2) Quy Ngưỡng Tông (đã bị mai một): Kui-Yang Sect, disappeared.
 - 3) Vân Môn Tông (vẫn còn tồn tại đến nay): Yun-Men Sect, remains until this day.
 - 4) Pháp Nhân Tông (đã du nhập Cao Ly): Fa-Yan Sect, which was removed to Korea.
 - 5) Tào Động Tông (vẫn còn tồn tại đến nay): Tsao-Tung Sect, remains until this day.
- * The second already disappeared; the fourth was removed to Koea; the other three remained, the first being the most successful

(VI) Ngũ Tán Loạn: Năm thứ tán loạn—The five senses of mental distraction:

- 1) Tự nhiên tán loạn: Năm thức chẳng giữ tự tính, chạy theo ngoại cảnh, niệm niệm biến thiên—The five senses themselves are not functioning properly.
- 2) Ngoại tán loạn: Ý căn trì độn, theo đuổi ngoại trần nên không có khả năng định tĩnh hay chú ý—External distraction or inability to concentrate the attention.
- 3) Nội tán loạn: Tâm sinh cao thấp, niệm niệm chuyển dời bất định—Internal distraction or mental confusion.
- 4) Thô tán loạn: Chấp vào ngã và ngã sở mà bị tán loạn—Distraction caused by of me and mine, personality and possession.
- 5) Tư duy tán loạn: Tán loạn tư tưởng bởi Tiểu thừa—Confusion of thought produced by Hinayana.

(VII) Tứ Chứng Thiền Định: Bốn loại thiền định—Four kinds of dhyana:

(A)

- 1) Dục thần túc: Chanda-rddhi-pada, desire, or intensive longing, or concentration.
- 2) Cần thần túc: Virya-rddhi-pada—Energy or intensified effort.
- 3) Tâm thần túc: Citta-rddhi-pada—Memory or intense holding on to the position reached.
- 4) Quán thần túc: Mimamsa-rddhi-pada—Meditation or survey, the state of dhyana.

(B) *Theo Kinh Lăng Già—According to the Lankavatara Sutra:*

- 1) Quán Sát Nghĩa Thiền: Thiền định nhằm quán sát ý nghĩa—Dhyana that surveys the meanings.
- 2) Ngu Phu Hành Thiền: Thiền định do phàm phu thực hành—Dhyana practiced by the ignorant.
- 3) Như Như Thực Pháp Thiền: Thiền định dựa vào như như—Dhyana depending on suchness.
- 4) Như Lai Thiền: Thiền định tính thuần của Như Lai—The Tathagata's pure Dhyana.

(VIII) Bát Giải Đãi SỰ: Kusita-vatthuni (p)—Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có tám sự giải đãi—According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are eight occasions of indolence:

- 1) Cơ hội giải đãi thứ nhất—The first occasion of indolence: Ở đây có việc vị Tỳ Kheo phải làm. Vị này nghĩ: “Có công việc ta sẽ phải làm. Nếu ta làm việc, thời thân ta sẽ mệt mỏi. Vậy ta nên nằm xuống.” Vị ấy bèn nằm xuống, không tinh tấn để đạt được điều chưa đạt được, để thành tựu điều chưa thành tựu, để chứng ngộ điều chưa chứng ngộ—Here a monk has a job to do. He thinks: “I’ve got this job to do, but it will make me tired. I’ll have a rest.” So he lies down and does not stir up enough energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, to realize the unrealized.

- 2) Cơ hội giải đãi thứ hai—The second occasion of indolence: Ở đây một việc đã được vị Tỳ Kheo làm. Vị này nghĩ: “Ta đã làm một công việc. Do ta làm một công việc nên thân ta mệt mỏi. Vậy ta nên nằm xuống.” Vị ấy nằm xuống, không có tinh tấn đạt được điều chưa đạt được, thành tựu điều chưa thành tựu và chứng ngộ điều chưa chứng ngộ—Here, a monk who has done some work, and thinks: “I’ve done this work, now I’m tired. I’ll have a rest.” So he lies down and does not stir up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, and to realize the unrealized.
- 3) Cơ hội giải đãi thứ ba—The third occasion of indolence: Ở đây có con đường mà vị Tỳ Kheo phải đi. Vị này nghĩ: “Đây là con đường mà ta sẽ phải đi. Khi ta đi con đường ấy, thân ta sẽ mệt mỏi. Vậy ta nên nằm xuống.” Vị ấy nằm xuống, không có tinh tấn để đạt được điều chưa đạt, thành tựu điều chưa thành tựu và chứng ngộ điều chưa chứng ngộ—Here a monk who has to go on a journey, and thinks: “I have to go on this journey. It will make me tired. I’ll have a rest.” So he lies down and does not stir up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, and to realize the unrealized.
- 4) Cơ hội giải đãi thứ tư—The fourth occasion of indolence: Ở đây con đường vị Tỳ Kheo đã đi. Vị này nghĩ: “Ta đã đi con đường, do ta đã đi con đường nên thân ta mệt mỏi. Vậy ta nên nằm xuống.” Vị ấy nằm xuống, không có tinh tấn đạt được điều chưa đạt, thành tựu điều chưa thành tựu và chứng ngộ điều chưa chứng ngộ—Here a monk who has been on a journey, and thinks: “I’ve been on this journey. Now I’m tired. I’ll have a rest.” So he lies down and does not stir up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplish, and to realize the unrealized.
- 5) Cơ hội giải đãi thứ năm—The fifth occasion of indolence: Ở đây vị Tỳ Kheo đi khát thực trong làng hay tại đô thị, không nhận được các đồ ăn loại cứng hay loại mềm, đầy đủ như ý muốn. Vị ấy nghĩ: “Ta đi khát thực ở làng hay đô thị, không nhận được đồ ăn loại cứng hay loại mềm đầy đủ như ý muốn. Thân này của ta bị mệt mỏi, không lợi ích gì. Vậy ta nên nằm xuống.” Vị ấy nằm xuống, không tinh tấn đạt được điều chưa đạt, thành tựu điều chưa thành tựu và chứng ngộ điều chưa chứng ngộ—Here a monk who goes on the alms-round in a village or town and does not get his fill of food, whether coarse or fine, and he thinks: “I’ve gone for alms-round in the village or town and don’t get my fill of food, whether coarse or fine. Now I’m tired. I’ll have a rest.” So he lies down and does not stir up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, and to realize the unrealized.
- 6) Cơ hội giải đãi thứ sáu—The sixth occasion of indolence: Ở đây vị Tỳ Kheo đi khát thực tại làng hay thị xã, nhận được các đồ ăn loại cứng và loại mềm đầy đủ như ý muốn. Vị ấy nghĩ: “Ta đi khát thực tại làng hay tại thị xã, nhận được các thức ăn, loại cứng và loại mềm, đầy đủ như ý muốn. Thân ta nặng nề như thể đang mang bầu, không thể làm gì được. Vậy ta nên nằm xuống.” Vị ấy nằm xuống, không tinh tấn—Here a monk who goes on alms-round in a village or town and gets his fill of food, whether coarse or fine, and he thinks: “I’ve gone for alms-round in a village or town and get my fill of food, whether coarse or fine, and my body is heavy and useless as if I were pregnant. I’ll have a rest.” So he lies down and does not stir up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, to realize the unrealized.
- 7) Cơ hội giải đãi thứ bảy—The seventh occasion of indolence: Ở đây vị Tỳ Kheo bị bệnh nhẹ. Vị này nghĩ: “Nay ta đau bệnh nhẹ, cần phải nằm nghỉ. Vậy ta nên nằm xuống.” Vị

ấy nằm xuống, không có tinh tấn để đạt được điều chưa đạt, thành tựu điều chưa thành tựu, và chứng ngộ điều chưa chứng ngộ—Here a monk who has developed some light indisposition, and he thinks: “I’d better have a rest.” So he lies down and does not stir up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, to realize the unrealized.

- 8) Cơ hội giải đãi thứ tám—The eighth occasion of indolence: Ở đây vị Tỳ Kheo mới khỏi bệnh không bao lâu. Vị ấy nghĩ: “Ta mới khỏi bệnh không bao lâu. Thân này của ta yếu đuối, không làm được việc gì, vậy ta hãy nằm xuống. Vị ấy nằm xuống, không có tinh tấn để đạt được điều chưa đạt, để thành tựu điều chưa thành tựu được, để chứng ngộ điều chưa chứng ngộ được—Here a monk who is recuperating, having not long recovered from an illness, and he thinks: “My body is weak and useless. I’ll have a rest.” So he lies down and does not stir up energy to complete the uncompleted, to accomplish the unaccomplished, to realize the unrealized.

(IX) Bát Thắng Xứ:

- (A) Tám giai đoạn chiến thắng trong thiền định nhằm giúp hành giả vượt thắng dục vọng và luyến chấp của thế giới giác quan—The eight victorious stages or degrees in meditation for overcoming desire, or attachment to the world of sense—See Bát Giải Thoát in Chapter 62.
- (B) Theo Kinh Phúng Tụng và Kinh Đại Bát Niết Bàn trong Trường Bộ Kinh, có tám thắng xứ—According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, and the Mahaparinibbana Sutta, there are eight stages of mastery:
- 1) Thắng Xứ Thứ Nhất—The first stage of mastery: Một vị quán tưởng nội sắc, thấy các loại ngoại sắc có hạn lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.”—Perceiving forms internally, one sees external forms, limited and beautiful or ugly, and in mastering these, one is aware that one knows and sees them.
 - 2) Thắng Xứ Thứ Nhì—The second stage of mastery: Một vị quán tưởng nội sắc, thấy các loại ngoại sắc vô lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.”—Perceiving forms internally, one sees external forms, unlimited and beautiful or ugly, and in mastering these, one is aware that one knows and sees them.
 - 3) Thắng Xứ Thứ Ba—The third stage of mastery: Một vị quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc có hạn lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.”—Not perceiving forms internally, one sees external forms, limited and beautiful or ugly, and in mastering these, one is aware that one knows and sees them.
 - 4) Thắng Xứ Thứ Tư—The fourth stage of mastery: Một vị quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc vô hạn lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.”—Not perceiving forms internally, one sees external forms, unlimited and beautiful or ugly, and in mastering them, one is aware that one knows and sees them.
 - 5) Thắng Xứ Thứ Năm—The fifth stage of mastery: Một vị quán tưởng vô sắc ở nội tâm thấy các loại ngoại sắc màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh, hình sắc xanh, ánh sáng xanh; như bông gai màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh, hình sắc xanh, ánh sáng xanh; như lụa Ba La Nại, cả hai mặt láng trơn, màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc

xanh. Như vậy vị này quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh, hình sắc xanh, ánh sáng xanh. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thặng chúng, ta biết, ta thấy.”—Not perceiving forms internally, one sees external forms that are blue colour, of blue lustre. Just as a flax flower which is blue, of blue colour, of blue lustre, or a Benares cloth smoothed on both sides that is blue colour, of blue lustre, so one perceives external forms that are blue colour, of blue lustre; and in mastering these, one is aware that one knows and sees them.

- 6) Thặng Xứ Thứ Sáu—The sixth stage of mastery: Same as in Bát Thặng Xứ 5, replace “blue” with “yellow,” and “Flax flower” with “Kannikara Flower.”
- 7) Thặng Xứ Thứ Bảy—The seventh stage of mastery: Same as in Bát Thặng Xứ 5, replace “blue” with “red,” and “Flax flower” with “Hibiscus flower.”
- 8) Thặng Xứ Thứ Tám—The eighth stage of mastery: Same as in Bát Thặng Xứ 5, replace “blue” with “white,” and “Flax flower” with “morning-star Osadhi.”

Chương Mười Tám *Chapter Eighteen*

Những Đặc Điểm của Thiền *Special Characteristics of Meditation*

- (I) *Thiền định là giữ cái tâm bình tĩnh và không dao động trong mọi hoàn cảnh—*
Meditation means to maintain a cool and un-agitated mind under all circumstances:
- 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, hối 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 hơi

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—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.

(II) Thiền quán là cách chắc chắn nhất để kiểm soát và tịnh tâm—Rapture, the surest way to mind-control and purification:

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 lười gặt, thì bạn và kẻ suốt ngày lười gặt 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—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.

(III) Bí mật của thiền là sống ý thức trong từng giây từng phút của sự sống—The secret of meditation is to be conscious of each second of your existence: Bí mật của thiền là sống ý thức trong từng giây từng phút của sự sống, và giữ cho mặt trời tỉnh thức sáng tỏ, chiếu rọi trên tất cả những gì xảy đến về phương diện tâm lý cũng như về thể chất, trong mọi hoàn cảnh khởi lên. Khi uống trà, tâm của chúng ta phải có mặt trong sự uống trà, nóng lạnh, ngon dở chỉ tự mình biết lấy—The secret of meditation is to be conscious of each second of your existence and to keep the sun of awareness continually shining, in both the physical and psychological realms, in all circumstances, on each thing that arises. While drinking a cup of tea, our mind must be fully present in the act of drinking the tea. Only you yourself know whether the tea is hot or cold, tasteful or tasteless.

(IV) Thiền tập không phải là những nỗ lực phân tích và suy diễn—The practice of meditation is not an exercise in analysis or reasoning: 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—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.

(V) *Mục đích của Thiền quán là để thấy được mặt mũi của thực tại—The aim of this practice is to see the true face of reality:* Theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh trong quyển “Trái Tim Mặt Trời,” mục đích của thiền quán là để thấy được mặt mũi của thực tại, thực tại này chính là tâm của đối tượng nhận thức của tâm. Khi chúng ta nói tâm và cảnh, lập tức chúng ta bị kẹt ngay vào vũ trụ về khái niệm nhị nguyên. Nếu chúng ta dùng chữ tâm và đối tượng của tâm, chúng ta có thể tránh được những thiệt hại gây nên bởi lưỡi kiếm của phân biệt nhị nguyên. Tác dụng của thiền quán cũng giống như lửa dưới cái nồi đang nấu, hay những tia nắng mặt trời đang chiếu rọi trên tuyết, hay hơi ấm của con gà mái đang ấp trứng. Trong cả ba trường hợp, không có nỗ lực phân tích hay suy diễn mà chỉ có công phu tập trung bền bỉ. Chúng ta chỉ có thể làm cho thực tại hiển lộ, chứ chúng ta không thể nào diễn tả được thực tại bằng toán học, bằng hình học, triết học hay bất cứ hình thức tri thức nào của chúng ta—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.

(VI) *Thiền định chính là những đóa hoa Tuệ giác và hoa Bi mẫn—Flower of insight and flowers of compassion:* 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 vui 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—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.

(VII) *Tu tập tập Thiền định là tu tập lấy Hạnh phúc tự làm chủ lấy mình—The happiness of mastering of yourself:* 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—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.

(VIII) Ý niệm căn bản của Thiền tông là đồng nhất tính của hữu và vô—The basic idea of Zen is the identity of becoming and non-becoming: “Chân tướng vô tướng,” “Pháp môn vô môn,” “Thánh trí vô trí.” Sự hỗ tương đồng hóa giữa hai ý tưởng đối lập như đen và trắng, thiện và bất thiện, thanh tịnh và nhiễm ô, vân vân, là kết quả của thâm nhập thiền tư duy sâu thẳm. “Pháp thân không tướng, nhưng hóa hiện mọi hình tướng.” “Kim khẩu không lời, nhưng phát hiện mọi lời.” Những ý niệm cùng loại đó thường bắt gặp trong Thiền tông—“The true state is no special state;” “The gate of Dharma is no gate;” “Holy knowledge is no knowledge.” The mutual identification of two opposed ideas, such as black and white, good and evil, pure and impure, or the like, results from deep meditation. “The ideal body has no form, yet any form may come out of it.” “The golden mouth has no word, yet any word may come out of it.” Ideas of a similar nature are often encountered.

(IX) Trạng Thái Tâm Đạt Được Do Thiền Tập Cao Độ—A State of Mind Achieved through Higher Meditation: Tâm chúng ta luôn bị những vọng tưởng khuấy động, vọng tưởng về lo âu, sung sướng, thù hận, bạn thù, vân vân, nên chúng ta không làm sao có được cái tâm an tịnh. Trạng thái tâm đạt được do thiền tập là trạng thái tịnh lự đạt được bởi buông bỏ. Thiền dùng để làm lắng dịu và loại bỏ luyến ái, hận thù, ganh ghét và si mê trong tâm chúng ta hầu đạt được trí tuệ siêu việt có thể dẫn tới đại giác. Một khi chúng ta đã đạt được trạng thái tịnh lự do thiền tập cao độ, chúng ta sẽ tìm thấy được chân tánh bên trong, nó chẳng có gì mới mẻ. Tuy nhiên, khi việc này xảy ra thì giữa ta và Phật không có gì sai khác nữa. Để dẫn đến thiền định cao độ, hành giả phải tu tập bốn giai đoạn tĩnh tâm trong Thiền—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:

- 1) 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: The relinquishing of desires and

unwholesome factors achieved by conceptualization and contemplation. In this stage, the mind is full of joy and peace.

- 2) 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): 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).
- 3) 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: In this stage, both joy and sorrow disappear and replaced by equanimity; one is alert, aware, and feels well-being.
- 4) Giai đoạn của sự thản nhiên và tỉnh thức: In this stage, only equanimity and wakefulness are present.

Chương Mười Chín *Chapter Nineteen*

Những Đặc Tính Khác Của Thiền *Other Characteristics of Meditation*

(I) Thiền Tĩnh Trụ—*Samatha Meditation*:

- 1) Pháp hành thiền an trụ trong Phật giáo đưa đến tột đỉnh là đặc 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 thăng thúc hay dây trói buộc chúng sanh vào vòng luân hồi sanh tử, và tiến đạt đến tầng Thánh cuối cùng là A La Hán: 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).
- 2) 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: 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.

(II) Thiền Tuệ—*Vipassana*:

- 1) 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: 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.

- 2) 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: 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.

(III)Thiền định chỉ là một trong những phương thuốc—Meditation is just one of the

medicines: 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.”: 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.”

(IV) *Thiền giúp chúng ta không đồng hóa chúng ta với cái không phải chúng ta—Meditation helps us not to identify ourselves with what we are not:* Chúng ta đã thấy bệnh tật tâm linh của chúng ta do thói quen đồng hóa chúng ta với cái không phải chúng ta mang lại. Tự ngã chúng ta thích nghi tất cả những loại mảnh vụn của vũ trụ vào trong những sự vật người ta có thể nhìn thấy hay sờ mó. Trong những vật phụ thuộc này bản ngã chân thật của chúng ta xa lạ với chính nó, và vì mỗi một và tất cả ràng buộc chúng ta có thể tạo ra, chúng ta phải chuộc lại bằng một sự lo sợ tương đương, mà chúng ta phần nào đã ý thức được. Đức Phật dạy rằng chúng ta chỉ có thể lành mạnh, chúng ta có thể thoát cái vòng sanh tử kinh khủng này khi chúng ta diệt trừ được những sự gia tăng đó— We saw that our mental ill-health goes back to the habit of identifying ourselves with what we are not. Our personality appropriates all sorts of pieces of the Universe in things one can see or touch. In these belongings our true self gets estranged from itself, and for each and every attachment which we may form we pay the penalty of a corresponding fear, of which we are more or less aware. The Buddha teaches that we can get well, that we can escape this terrible round of Birth-and-Death only by getting rid of these accretions.

(V) *Thiền giúp chúng ta thủ hữu càng ít càng tốt—Meditation helps us possess as little as possible:* 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 ngắn ngủi, 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 tánh 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: 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.

(VI) *Thiền giúp chúng ta phân biệt pháp vô vi và pháp hữu vi—Meditation helps us distinguishes an unconditional world from the world of conditioned things:* Chúng ta khổ đau và phiền não vì chúng ta đồng hóa chúng ta với những pháp hữu vi, và hành động như vậy nếu cái gì xảy ra cho chúng cũng xảy ra cho chúng ta. Bằng thiền định và khổ hạnh thường xuyên, chúng ta phải khước từ và từ bỏ tất cả trừ cái cao cả nhất, là vô vi pháp. Nói cách khác, chúng ta tự phân hóa chúng ta với tất cả các pháp hữu vi. Người ta nói rằng nếu chúng ta sắp đặt để hành động như vậy một cách thường xuyên và hoàn toàn, tự ngã chúng ta sẽ bị tiêu hủy, và Niết Bàn tự động thay thế: One distinguishes an unconditional world from the world of conditioned things. We suffer and afflict because we identify ourselves with conditioned things, and act as if what happens to them happened to us. By persistent meditation and mortification, we must reject and renounce everything but the highest, which is the Unconditioned alone. In other words, we de-identify ourselves from all conditioned things. The assumption is that if and when we manage to do so habitually and completely, our individual self become extinct, and Nirvana automatically takes its place.

(VII) *Thiền là quay về tâm bản lai—Zen means returning to original mind:* 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—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.

(VIII) Yếu tính của Thiền là đạt ngộ—The essence of Zen is the acquisition of enlightenment: 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—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.

Chương Hai Mươi

Chapter Twenty

Khi Nào Người Phật Tử Bắt Đầu Tu Tập?

When Will Buddhists Begin to Cultivate?

- (I) *Tổng Quan về Con Người và Cuộc Đời—An Overview of Human Beings and Life:*
- (A) *Tổng Quan về Đời Sống Con Người—An Overview of Human's Life:* Theo sinh học hiện đại, đời sống mới của con người bắt đầu ngay trong khoảnh khắc kỳ diệu. Khi một tế bào tinh trùng của người cha kết hợp với tế bào hay noãn bào của người mẹ. Đây là khoảnh khắc tái sinh. Khoa học chỉ đề cập đến hai yếu tố vật lý thông thường. Tuy nhiên, Phật giáo nói đến yếu tố thứ ba được xem là thuần túy tinh thần. Theo Kinh Mahatanhasamkhaya trong Trung Bộ Kinh, do sự kết hợp của 3 yếu tố mà sự thụ thai xảy ra. Nếu người mẹ và cha giao hợp với nhau, nhưng không đúng thời kỳ thụ thai của người mẹ, và chúng sanh sẽ tái sinh không hiện diện, thì một mầm sống không được gieo vào, nghĩa là bào thai không thành hình. Nếu cha mẹ giao hợp đúng thời kỳ thụ thai của người mẹ, nhưng không có sự hiện diện của chúng sanh sẽ tái sinh, lúc đó cũng không có sự thụ thai. Nếu cha mẹ giao hợp với nhau đúng thời kỳ thụ thai của người mẹ và có sự hiện diện của chúng sanh sẽ tái sinh, lúc ấy mầm sống đã được gieo vào bào thai thành hình. Yếu tố thứ ba chỉ là một thuật ngữ cho thức tái sinh. Cũng cần phải hiểu rằng thức tái sinh này không phải là một “tự ngã” hay “linh hồn” hoặc một thực thể cảm thọ quả báo tốt xấu của nghiệp thiện ác. Thức cũng phát sanh do các duyên. Ngoài duyên không thể có thức sanh khởi—According to modern biology, a new human life begins in that miraculous instant when a sperm cell from the father merges with an egg cell or ovum within the mother. This is the moment of birth. Science speaks of only these two physical common factors. Buddhism, however, speaks of a third factors which is purely mental. According to the Mahatanhasamkhaya-sutta in Majjhima Nikaya, by the conjunction of three factors does conception take place. If mother and father come together, but it is not the mother's proper season, and the being to be reborn (gandhabba) does not present itself, a germ of life is not planted. If the parents come together, and it is the mother's proper season, but the being to be reborn is not present, then there is no conception. If the mother and father come together, and it is the mother's proper season and the being to be reborn is also present, then a germ of life is planted there. The third factor is simply a term for the rebirth consciousness (patisandhi-vinnana). It should be clearly understood that this rebirth consciousness is not a “self” or a “soul” or an “ego-entity” that experiences the fruits of good and evil deeds. Consciousness is also generated by conditions. Apart from condition there is no arising of consciousness.
- (B) *Tổng Quan về Cuộc Đời theo Đạo Phật—An Overview of Life according to Buddhism:* Cuộc đời, theo đạo Phật là biển khổ. Cái khổ thống trị mọi kiếp sống. Nó chính là vấn đề căn bản của cuộc sống. Thế gian đầy khổ đau và phiền não, không ai thoát khỏi sự trói buộc của nỗi bất hạnh này, và đây là một sự thật chung mà không một người sáng suốt nào có thể phủ nhận. Tuy nhiên, việc nhìn nhận sự kiện phổ quát này không có nghĩa là

phủ nhận hoàn toàn mọi lạc thú hay hạnh phúc ở đời. Đức Phật, bậc thuyết Khổ, chưa bao giờ phủ nhận hạnh phúc cuộc sống khi Ngài đề cập đến tính chất phổ quát của Khổ. Cơ cấu tâm-vật lý này chịu sự thay đổi không ngừng, nó tạo ra các tiến trình tâm-vật lý mới trong từng sát na và như vậy bảo tồn được tiềm năng cho các tiến trình cơ cấu trong tương lai, không để lại khe hở nào giữa một sát na với sát na kế. Chúng ta sống và chết trong từng sát na của đời mình. Cuộc sống chẳng qua chỉ là sự trở thành và hoại diệt, một sự sanh và diệt (udaya-vaya) liên tục, tựa như những lượn sóng trên đại dương vậy. Tiến trình tâm-vật lý biến đổi liên tục này rõ ràng đã cho chúng ta thấy, cuộc sống này không dừng lại vào lúc chết mà sẽ tiếp tục mãi mãi. Chính dòng tâm năng động mà chúng ta thường gọi là ý chí, khát ái, ước muốn hay tham ái đã tạo thành nghiệp lực. Nghiệp lực mạnh mẽ này, ý chí muốn sinh tồn này, đã duy trì cuộc sống. Theo Phật giáo, không chỉ có cuộc sống con người mà cả thế gian hữu tình này đều bị lôi kéo bởi sức mạnh vĩ đại này, đó là tâm và các tâm sở, thiện hoặc bất thiện của nó. Kiếp sống hiện tại do Ái và Thủ (Tanha-Upadana) của kiếp quá khứ tạo thành. Ái và Thủ những hành động có chủ ý trong kiếp hiện tại sẽ tạo thành sự tái sanh trong tương lai. Theo Phật giáo thì chính hành nghiệp này đã phân loại chúng sanh thành cao thượng và thấp hèn. Các chúng sanh là kẻ thừa tự của nghiệp, là chủ nhân của nghiệp. Nghiệp là thai tạng, nghiệp là quyến thuộc, là điểm tựa, nghiệp phân chia các loài hữu tình; nghĩa là có liệt có ưu (Dhammapada 135)—Life according to Buddhism is suffering; suffering dominates all life. It is the fundamental problem of life. The world is suffering and afflicted, no being is free from this bond of misery and this is a universal truth that no sensible man who sees things in their proper perspective can deny. The recognition of this universal fact, however, is not totally denial of pleasure or happiness. The Buddha, the Lord over suffering, never denied happiness in life when he spoke of the universality of suffering. The psycho-physical organism of the body undergoes incessant change, creates new psycho-physical processes every instant and thus preserves the potentiality for future organic processes, and leaves the gap between one moment and the next. We live and die every moment of our lives. It is merely a coming into being and passing away, a rise and fall (udaya-vaya), like the waves of the sea. This change of continuity, the psycho-physical process, which is patent to us this life does not cease at death but continues incessantly. It is the dynamic mind-flux that is known as will, thirst, desire, or craving which constitutes karmic energy. This mighty force, this will to live, keeps life going. According to Buddhism, it is not only human life, but the entire sentient world that is drawn by this tremendous force, this mind with its mental factors, good or bad. The present birth is brought about by the craving and clinging karma-volition (tanha-upadana) of past births, and the craving and clinging acts of will of the present birth bring about future rebirth. According to Buddhism, it is this karma-volition that divides beings into high and low. According the Dhammapada (135), beings are heirs of their deeds; bearers of their deeds, and their deeds are the womb out of which they spring, and through their deeds alone they must change for the better, remark themselves, and win liberation from ill.

(II) Chúng ta nên nương tựa vào cái gì?—What should we depend upon?: Chúng ta nên giao thân tâm mình cho cái gì? Người nguyên thủy sùng bái mặt trời, núi non, thú vật, cây cỏ, hay những người khác và những thần linh cư ngụ bên trong họ. Nhưng cách xử sự như

thế rõ ràng ngày nay không còn nữa. Người ta tin theo một hình thức tôn giáo tiến bộ hơn là nương tựa vào những năng lực tuyệt đối của tôn giáo ấy, nương tựa vào một vị thần linh được xem là đáng toàn năng sáng tạo và cai quản mọi sự ở trên trời và trên mặt đất. Họ xoay sở để đạt được an tâm ở một mức độ nào đó bằng cách cầu nguyện và xin vị thần linh này giúp đỡ họ. Tuy nhiên, ngay cả sự an tâm này cũng chỉ giới hạn. Chúng ta không thể đạt được sự bảo đảm và bình an tuyệt đối từ một thần linh như thế vì vị thần linh này hiện hữu vĩnh viễn tại một cõi siêu thế nào đó như một cõi trời chẳng hạn. Một vị thần từ cõi trời mà nhìn xuống cõi đời một cách uy nghiêm, một vị thần trừng phạt cái ác một cách tàn nhẫn và ban thưởng cho cái thiện, vị thần này càng có khả năng tuyệt đối bao nhiêu thì chúng ta càng trở nên lệ thuộc và đồng thời càng cảm thấy sợ hãi bấy nhiêu vì chúng ta không biết đến khi nào chúng ta có thể bị vị thần này bỏ rơi hay khi nào chúng ta có thể bị ngài trừng phạt. Vì thế, chúng ta sống trong kinh sợ vì thần này, dù chúng ta đã dốc lòng nương tựa vào ngài. Với sự lệ thuộc tâm thức như thế vào một sức mạnh bên ngoài, chúng ta không thể nào đạt được sự an tịnh tâm thức thật sự. Chúng ta có thể nương tựa vào cái gì đó bên trong chúng ta không? Không, cái ấy cũng không đáng tin cậy vì tâm chúng ta luôn bị ảo tưởng. Thân ta cũng không đáng tin cậy vì cuối cùng thân cũng bị tan rã. Nếu chúng ta có thể nương tựa hoàn toàn vào cái gì đó bên trong chúng ta thì chúng ta sẽ không cần đến tôn giáo và sẽ có thể tự cứu mình bằng chính nỗ lực của mình. Thế thì chúng ta nên nương tựa vào cái gì để được cứu độ? Ở đây chúng ta phải nhớ đến lời Đức Phật dạy: “Hãy tự mình làm ánh sáng cho mình, hãy lấy Pháp làm ánh sáng cho mình,” đây là lời mà Đức Phật đã nói với tôn giả A Nan, một trong mười đại đệ tử của Ngài trước khi Ngài nhập diệt. Ngài A Nan nghĩ rằng: “Khi Đức Thế Tôn, bậc Đạo sư tối thắng nhập diệt, chúng ta sẽ nương tựa vào ai trên đời này để tu tập và sinh sống?” Đáp lại nỗi lo lắng của A Nan, Đức Phật dạy ngài như sau: “Này A Nan! Trong tương lai, các ông nên tự mình làm ánh sáng cho mình và nên nương tựa vào chính mình. Các ông chớ nương tựa vào ai khác. Các ông cũng nên lấy Pháp làm ánh sáng cho mình và nên nương tựa vào Pháp. Các ông chớ nương tựa vào ai khác.”—To what should we entrust our body and mind? Primitive people prostrated themselves before the sun, mountains, animals, plants, or other human beings and spirits dwelling within them. But such a behavior is out of the question now. Believers in a more advanced form of religion depend on its absolute power, on a god that is considered to be the almighty being who creates and governs everything in heaven and on earth. They manage to obtain a certain degree of mental peace by praying to this god and asking his help. However, even this peace of mind is limited. We cannot obtain absolute assurance and peace from such a god because this god exists externally in some transcendental sphere like heaven. A god who majestically looks down on the world from heaven, a god who mercilessly punishes evil and rewards good. The more absolute the power this god possesses, the more dependent we become and at the same time, the more we fear we feel because we do not know when we may be forsaken by the god or when we may be punished by him. For this reason, we live in a great fear of the god, although we depend upon him with our whole heart. With such mental dependence on an external force, we cannot attain true mental peace or nirvana. Can we depend upon anything inside ourselves? No, this is also unreliable because our mind is always subject to illusion. Our body is also unreliable, being destined to disintegrate eventually. If we could depend

wholly upon something within us, we would have no need of religion and should be able to save ourselves by our own efforts. What then should we depend upon for our salvation? We must here remember the Buddha's teaching: "Make the self your light, make the Law your light," the words the Buddha spoke to Ananda, one of his ten great disciples, before dying. Ananda felt anxious, reflecting: "When the World Honored One, who is unparalleled leader and teacher, dies, who on earth should we depend upon in our practice and life?" In response to Ananda's anxiety, the Buddha taught him as follows: "Ananda! In the future, you should make yourself your light and depend upon your own self. You must not depend upon other people. You should make the Law your light and depend upon the Law. You must not depend upon others."

(III) *Chúng ta có thể giải thoát khỏi khổ đau phiền não bằng cách nào?—In what way can we be free from sufferings and afflictions?:* Không cần phải nói, đó là cách không ngừng học tập giáo lý của Đức Phật và làm cho giáo lý ấy bắt rễ sâu trong tâm nhờ tư duy về nó. Ta phải hiểu chắc trong tâm rằng sự sống của ta cần hợp nhất với sự sống của vũ trụ hay của Đức Phật. Đây thực sự là thiền định, theo quan điểm tôn giáo. Nhờ loại thiền định này, ta có thể thanh tịnh được cả cái tâm mà không có ý thức đến, tức là tiềm thức của ta và có thể khiến tư duy và hành xử của ta hài hòa một cách tự nhiên với hoàn cảnh chung quanh. Nếu tư duy và hành xử của ta hài hòa với hoàn cảnh chung quanh thì những khổ đau lo lắng không làm ta rối rắm. Trạng thái tâm thức này là sự an tịnh thực sự của tâm; đây là cấp độ của "Niết Bàn là tịch lặng," cấp độ tịch lặng tuyệt đối trong đó chúng ta không nắm bắt vào cái gì cả. Trạng thái tâm thức này không bị giới hạn vào sự an tâm thụ động. Cái tâm thức được sự sống vũ trụ lớn lao làm cho sinh động của chúng ta sẽ cho chúng ta niềm hy vọng và sự can đảm lớn lao. Năng lực tuôn ra từ tâm thức này khiến ta tiến lên mà thể hiện cuộc sống hằng ngày, sự nghiệp và Bồ Tát đạo của ta nhằm vì lợi ích cho người khác ở trên đời này—Needless to say, the way is to study the teachings of the Buddha repeatedly and to root them deeply in our minds by meditating on them. We must keep firmly in mind the realization that our lives should be unified with the universal life or the Buddha. This indeed is meditation from the religious point of view. Through this kind of meditation, we can purify even the mind of which we cannot be conscious ourselves, that is, our subconscious mind, and we can make our thought and conduct harmonize spontaneously with our surroundings. If our thought and conduct are in harmony with our surroundings, sufferings and worries cannot trouble us. This mental state is true peace of mind; it is the state of "nirvana is quiescence," the absolute quiet state in which we cling to nothing. This state of mind is not limited to a passive mental peace. Our consciousness of being enlivened by this great universal life gives us great hope and courage. Energy springs from this consciousness so that we advance to carry out our daily lives, our work, and our bodhisattva-way for the benefit of others in this world.

(IV) *Khi Nào Người Phật Tử Bắt Đầu Tu Tập?—When Will Buddhists Begin to Cultivate?* Theo kinh Pháp Cú, đức Phật dạy về kiếp con người: "Được sinh làm người là khó, được sống còn là khó, được nghe Chánh pháp là khó, được gặp Phật ra đời là khó (182). Mùa mưa ta ở đây, đông hạ ta cũng ở đây," đây là tâm tưởng của hạng người ngu si, không tự giác những gì nguy hiểm (286). Người đắm yêu con cái và súc vật thì tâm thường mê

hoặc, nên bị tử thần bắt đi như xóm làng đang say ngủ bị cơn nước lũ lôi cuốn mà không hay (287). Một khi tử thần đã đến, chẳng có thân thuộc nào có thể thế thay, dù cha con thân thích chẳng làm sao cứu hộ (288).” Ngoài ra, người Phật tử chân thuần luôn canh cánh bên lòng rằng ‘mạng sống mong manh, cái chết là chắc chắn.’ Đây là một câu nói nổi tiếng trong Phật Giáo. Nếu chúng ta luôn biết rằng cái chết là chắc chắn và là một hiện tượng tự nhiên mà mọi người rồi sẽ phải kinh qua, thì chúng ta sẽ không còn sợ hãi trước cái chết. Tuy nhiên, tất cả chúng ta ai cũng sợ chết vì chúng ta không nghĩ về sự tất yếu của nó. Trái lại, chúng ta thích chấp thủ vào đời sống và từ đó phát sinh ra đủ thứ tham chấp. Có một vấn đề về đời sống con người không thể giải quyết được bằng tri thức và nỗ lực của con người. Đó là vấn đề sự chết. Tuổi thọ của con người đã tăng lên khá nhiều theo với sự phát triển của y khoa và không nghi ngờ gì nữa là nó sẽ còn gia tăng trong tương lai. Tuy nhiên, cái chết vẫn đến với chúng ta không một chút thay đổi. Theo bản năng, chúng ta cảm thấy cái chết đáng ghét và đáng sợ. Người trẻ không cảm thấy bị ảnh hưởng bởi cái chết vì họ hãy còn tràn đầy nhựa sống và cảm giác mạnh mẽ đến nỗi họ không nghĩ đến cái chết đúng thật như nó. Họ không sợ cái chết vì họ không nghĩ về nó. Nếu họ chịu nghĩ về cái chết một cách nghiêm túc, chắc chắn họ sẽ run lặn vì sợ. Con người sẽ không thoát khỏi sợ hãi, lo lắng và khổ đau về chính cái chết. Chỉ có một con đường để thoát khỏi sự đe dọa của cái chết. Đó là một tôn giáo mà nhờ nó chúng ta có thể tin vào cuộc sống vĩnh cửu, rằng chúng ta không chết, sự sống của chúng ta chỉ thay đổi hình thức mà thôi. Khi chúng ta có thể toàn thiện tâm thức nhờ tôn giáo, chúng ta sẽ thực sự thoát khỏi sự sợ hãi và khổ đau về cái chết. Khi người ta đối mặt với một nỗi khổ đau trầm trọng đến nỗi người ta không thể kiểm soát nó dù đã hết sức cố gắng thì người ta cảm thấy như mình phải nương tựa vào một cái gì đó có năng lực hơn mình, một cái gì tuyệt đối, và người ta cầu cứu. Người ta giao cả thân tâm mình cho năng lực tuyệt đối này như là bảo rằng: “Xin Ngài cứ tùy tiện. Tôi xin dâng mọi sự lên Ngài.” Nghĩa là có một số người tin rằng tin tưởng nơi thần linh sẽ được thần linh cứu rỗi lúc mạng chung. Tuy nhiên, Phật giáo hoàn toàn bác bỏ quan niệm vô lý này. Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng ‘không như đức tin trong các tôn giáo khác, đức tin của đạo Phật được đặt trên căn bản xây dựng bằng kinh nghiệm có được do thực tập.’ Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng ‘mạng sống này ngắn ngủi’, vậy thì nếu muốn tu thì phải tu ngay từ bây giờ chứ đừng chờ đợi chờ đợi cho đến khi quá muộn màng—According to the Dharmapada Sutra, the Buddha taught on Human Life: “It is difficult to obtain birth as a human being; it is difficult to have a life of mortals; it is difficult to hear the Correct Law; it is even rare to meet the Buddha (Dharmapada 182). Here I shall live in the rainy season, here in the winter and the summer. These are the words of the fool. He fails to realize the danger (of his final destination) (Dharmapada 286). Death descends and carries away that man of drowsy mind greedy for children and cattle, just like flood sweeps away a sleeping village (Dharmapada 287). Nothing can be saved, nor sons, nor a father, nor even relatives; there is no help from kinsmen can save a man from death (Dharmapada 288). Besides, devout Buddhists always keep in mind that ‘life is uncertain, death is certain.’ This is a well-know saying in Buddhism. Knowing fully well that death is certain and is the natural phenomenon that everyone has to face, we should not be afraid of death. Yet all of us fear death because we do not think of its inevitability. We like to cling to our life and body and develop too much craving and attachment. There is one

problem of human life that cannot be solved through human knowledge and endeavor. This is the problem of death. Man's life expectancy has increased considerably with the development of medical science and undoubtedly will be further prolonged in the future. Nevertheless, death invariably comes to us all. We instinctively feel death to be undesirable and frightening. Young people do not feel so horrified by death because they are so full of vitality and strong feelings that they do not think of death as it really is. They are not afraid of death because they do not think about it. If they gave it serious consideration, they would probably tremble with fear. Human beings will not be free from the terror, anxiety, and suffering of death itself. There is one way to be free from the threat of death. This is a religion through which we can believe in eternal life, that we do not die, our lives only change in form. When we can perfect our consciousness through religion, we will be truly free from the terror and suffering of death. When people encounter a serious suffering that they cannot resolve however hard they may try, they feel as if they must depend upon something more powerful than themselves, something absolute, and they ask for help. They entrust themselves body and mind to this absolute power, as if to say, "Do as you please. I leave everything up to you." It is to say some people believe that if they have faith and submit themselves to God, then God will save them at the end of their life; however, Buddhism completely denies this unreasonable concept. Devout Buddhists should always remember that 'the Buddhist faith is not the same as faith in other religions, it is based and built by the experience gained in the practice.' Devout Buddhists should always remember that 'this life is so short', so if we want to cultivate, let's cultivate now and not waiting until it is too late.

Chương Hai Mươi Một

Chapter Twenty-One

Tại Sao Chúng Ta Nên Tu Tập Thiền Quán?

Why Should We Practice Meditation and Contemplation?

(I) Thiền Quán có thể giúp hành giả thanh tịnh thân tâm—Meditation and Contemplation can help practitioners purify their body and mind: 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—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.

(II) *Thiền Quán có thể giúp hành giả thanh tịnh giới đức—Meditation and Contemplation*

can help practitioners purify their morality: 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—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.

(III) *Thiền Quán có thể giúp hành giả chuẩn bị nhiều tế hạnh trên đường tu tập—*

Meditation and Contemplation can help practitioners prepare many small virtues in their way of cultivation: 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—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.

(III) *Thiền Quán có thể giúp hành giả tu tập thêm nhiều thiện nghiệp—Meditation and Contemplation can help practitioners cultivate more good deeds:* Thiền nghiệp có thể là đi chùa làm công quả, nhưng thiện nghiệp có thể là tất cả những gì mình làm cho người khác khiến họ được hạnh phúc hơn hay có được giới đức hơn để tiến gần đến giác ngộ và giải thoát. Hành giả tu thiền chân thuần nên luôn nhớ rằng trước khi bước vào tu tập thiền quán, chúng ta nên tu tập thật nhiều thiện nghiệp, vì mức độ tịnh lặng chẳng những tùy thuộc vào phương pháp thiền quán, mà còn tùy thuộc rất nhiều vào những thiện nghiệp đã được chúng ta hoàn thành. Nếu chưa được hoàn toàn giải thoát thì sự an lạc trong thiền định cũng đồng nghĩa với hạnh phúc mà chúng ta làm được cho người khác. Như vậy, hành giả tu thiền phải là người cả đời luôn luôn đem lại hạnh phúc, an lạc, và tỉnh thức cho người khác. Nói cách khác, bên cạnh những nỗ lực tu tập thiền định, hành giả tu thiền 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—Good deeds can be going to a temple to do good deeds there, but good deeds can be what we do to make others happier or moraler so that they can come closer to enlightenment and emancipation. Devout zen practitioners should always remember that before entering meditation practices, we should do a lot of good deeds, for the level of mind stillness depends not only on methods of zen, but also greatly depends the good deeds that we accomplished. If we are not completely emancipated, our happiness in meditation also synonymous with the 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 life. In other words, beside the effort for meditation, zen practitioners should always try to do many good deeds, for good deeds will support meditation result very well.

(IV) *Thiền Quán có thể giúp Tâm chúng ta không chao đảo—Meditation and Contemplation can help our minds staying stable and not being chaotic:* Trước nhất, tâm chúng ta luôn chao đảo và loạn động bởi những vọng niệm. Chính vì vậy mà chúng ta luôn thành hình sự chấp ngã một cách mạnh mẽ. Từ sự chấp ngã này chúng ta thấy mình khác với mọi người quanh mình. Cũng chính từ sự chấp ngã mãnh liệt này mà chúng ta luôn sống với ‘tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng, vân vân và vân vân’ Nhờ thiền quán mà tâm chúng ta dần dần trở nên định tĩnh và do đó những tư tưởng loạn động cũng từ từ được giải trừ (hóa giải)—First of all, our minds are always unstable and chaotic with multi-thoughts. Thus, in that chaos, our minds always form a strong feeling of ‘self’. From this attachment of the self, we consider ourselves different from surroundings. Also from such fierce attachment of the self, we always live with greed, hatred, proud, doubt, wrong views, killing, stealing, sexual misconduct, lying, and so on, and so on. Owing to practicing of meditation and contemplation, our minds gradually become calmer and therefore, the chaotic thoughts would also be gradually dissolved.

(V) *Thiền giúp chúng ta thấy sự khác biệt giữa bề ngoài thế giới mình thấy và thật tánh của thế giới ấy—Meditation helps us see the difference between the appearance of the world and the reality of the world:* 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: 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.

(VI) *Thiền nhắm đến mục tiêu biết được bản chất của chính mình—Zen is aimed at the knowledge of one’s own nature:* 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—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.

(VII) *Thiền giúp chúng ta thấy sự khác biệt giữa tri thức và thể nghiệm—Meditation helps us see the difference between intellectual and experiential knowledge:* 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—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.

(VIII) *Thiền giúp tâm thức của chúng ta tự do và vô ngại—Zen helps our mind free and unobstructed:* Thiền muốn tâm thức của chúng ta tự do và vô ngại; ngay cả cái ý thức niệm nhất và tất cả cũng là vật chướng ngại và cái bẫy bóp chẹt đe dọa sự tự do nguyên bản của tâm linh. Một hậu quả xa hơn, cái khái niệm tham dự hay tham nhập, mà các nhà tâm lý học Tây phương quá đề cao, tư tưởng thiền không chấp nhận được. “Khái niệm tham dự hay tham nhập là một lối giải thích trí thức cái kinh nghiệm đơn sơ, trong khi xét chính cái kinh nghiệm, không có chỗ nào cho bất cứ một sự lưỡng phân nào. Tuy nhiên, trí năng chường ra và đập vỡ cái kinh nghiệm ngõ hầu có thể lấy trí năng đối trị với nó, thế có nghĩa là phân biệt hay nhị phân. Lúc ấy cái cảm giác đồng nhất nguyên bản mất đi và chúng ta để cho trí năng đập vỡ thực tại ra thành từng mảnh theo lời đặc trưng của nó. Tham dự hay tham nhập là kết quả của trí thức hóa. Nhà triết học mà không có kinh nghiệm căn bản dễ bị đắm chìm trong nó—Zen wants one’s mind free and unobstructed; even the idea of oneness and allness is a stumbling block and a strangling snare which threatens the original freedom of spirit. As a further consequence, the concept of participation or empathy, so emphasized by Western psychologists, is unacceptable to Zen thought. The idea of participation or empathy is an intellectual interpretation of primary experience, while as far as the experience itself is concerned, there is no room for any sort of dichotomy. The intellect, however, obtrudes itself and breaks up the experience in order to make it amenable to intellectual treatment, which means a discrimination or bifurcation. The original feeling of identity is then lost and intellect is allowed to have its characteristic way of breaking up reality into pieces.

Participation or empathy is the result of intellectualization. The philosopher who has no original experience is apt to indulge in it.

(IX) *Thiền giúp chúng ta nhận ra chân tướng của trí năng và khái niệm—Meditation helps us recognize the real nature of intellect and concept:* Không những chỉ trí năng, mà bất cứ một khái niệm hay nhân vật thẩm quyền nào cũng hạn hẹp tính chất tự phát của kinh nghiệm; do đó thiền không gán một tầm quan trọng chính thực nào cho các kinh điển hay những số giải kinh điển của những bậc trí tuệ hay thông thái. Kinh nghiệm cá nhân tác động mạnh đối lại với thẩm quyền và sự khải thị khách quan. Trong thiền người ta không chối mà cũng không nhận thượng đế. Thiền muốn hoàn toàn tự do—Not only intellect, but any authoritative concept or figure, restricts the spontaneity of experience; thus Zen does not attach any intrinsic importance to the sacred sutras or to their exegesis by the wise and learned. Personal experience is strongly acting against authority and objective revelation. In Zen God is neither denied nor insisted upon. Zen wants absolute freedom.

(X) *Thiền không phải bằng các trau dồi lý luận mà bằng tu tập tâm thức—Meditation is not done by polishing the logical thinking, but by cultivating the mind:* 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—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.

(XI) *Thiền giúp chúng ta sử dụng trọn vẹn, vừa phải và hợp với đạo đức tất cả những gì đến với mình—Meditation helps us make full use, economic and moral, of everything that comes our way:* Có lẽ người ta không thể hiểu nổi được thiền trừ phi người ta thẩm xét lại cái ý niệm rằng sự thành tựu được chánh kiến tất nhiên đưa đến một sự thay đổi bản tánh. Ở đây Thiền bắt rễ trong tư tưởng Phật giáo, đối với nó sự chuyển hóa bản tánh là một điều kiện của giải thoát. Phải gạt bỏ lòng tham sở hữu, cũng như tham bất cứ thứ gì khác, tự hợm mình, tự ca tụng. Thái độ đối với dĩ vãng là thái độ biết ơn, đối với hiện tại là sự phụng sự, và đối với tương lai là trách nhiệm. Sống trong thiền có nghĩa là đối với chính mình và thế gian với một tâm thức ưa mến và tôn kính nhất, một thái độ chánh là căn bản của mật hạnh, một đường nét rất là đặc trưng của pháp môn Thiền. Nó có nghĩa là đừng bỏ phí những tài nguyên thiên nhiên; nó có nghĩa là sử dụng trọn vẹn, vừa phải và từ thiện tất cả những gì đến với mình—Zen cannot possibly be understood unless one takes into consideration the idea that the accomplishment of true insight is indissolubly connected with a change in character. Here Zen is rooted in Buddhist thinking, for which characterological transformation is a condition for salvation. Greed for possession, as for anything else, self-conceit and self-glorification are to be left behind. The attitude towards the past is one of gratitude, towards the present, of service, and towards the future, of responsibility. To live in Zen means ‘to treat yourself and the world in the most appreciative and reverential frame of mind,’ an attitude which is the basis of “secret virtue, a very characteristic feature of Zen discipline. It means not to waste natural resources; it means to make full use, economic and moral, of everything that comes your way.”

(XII) *Thiền giúp chúng ta thực hiện “an tâm và vô úy hoàn toàn—Meditation helps us achieve “complete security and fearlessness”:* Như là mục đích tích cực hay mục tiêu đức lý của Thiền là thực hiện “an tâm và vô úy hoàn toàn,” đi từ triền phược đến tự do. Thiền là một vấn đề của bản tính chứ không phải của trí năng, thế có nghĩa là Thiền phát sinh từ ý chí được coi như là nguyên tắc thứ nhất của đời sống: As positive aim, the ethical goal of Zen is to achieve “complete security and fearlessness,” to move from bondage to freedom. “Zen is a matter of character and not of the intellect, which means that Zen grows out of the will as the first principle of life.”

(XIII) *Thiền giúp ta đi ngay vào chính đối tượng và thấy nó—Meditation helps us enter right into the object itself and see it:* Sự tiếp cận của thiền là đi ngay vào chính đối tượng và thấy nó, có thể nói là từ bên trong. Sự lãnh hội lập tức về thực tại này cũng có thể gọi là có tính cách động năng hay sáng tạo—The Zen approach is to enter right into the object itself and see it, as it were, from the inside. The immediate grasp of reality may also be called cognitive or creative.

(XIV) *Thẩm quyền của Thiền là kinh nghiệm chính thực, chứ không phải là thẩm quyền phi lý—The authority of Zen is the genuine experience, not an irrational authority:* 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. Thiên 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—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.

(XV) *Thiền giúp chúng ta trở về nương tựa nơi chính mình—Meditation helps us going back to rely on ourselves:* Tu tập thiền quán có nghĩa là chúng ta tự hỗ trợ cho mình, tự nương tựa nơi chính mình, chứ không nương tựa nơi nào khác bên ngoài mình. Từ đó chúng ta có khả năng 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. Nên nhớ, sự nghe của mình là một chuyện và âm thanh lại là chuyện khác. Khi chúng ta trở về nương tựa nơi chính mình chúng ta sẽ có được sự tỉnh thức cần thiết. Và chúng ta chỉ cần nương tựa vào sự tỉnh thức là đủ. Ngoài ra chẳng có thứ gì khác để cho chúng ta nương tựa cả. Khi tai chúng ta nghe, hãy quan sát tâm mình thử xem tâm đã bắt theo, đã nhận ra câu chuyện liên quan đến âm thanh mà tai đã nghe hay chưa? Hãy ghi nhận và sống với nó và tỉnh giác trước nó, chứ đừng mong thoát khỏi sự chi phối của âm thanh, vì đó không phải là phương thức của nhà thiền. Ngược lại, chúng ta phải trở về với chính mình và phải dùng sự tỉnh thức để thoát khỏi sự chi phối của âm thanh—Practicing meditation means to support ourselves, to rely on ourselves, and not to have lean on things outside of ourselves. As a result, we have the ability to examine every experience, every sense door. For example, practice with a sense object such as a sound. Listen. Remember, our hearing is one thing, and the sound is another. When we go back to rely on ourselves, we will have the necessary awareness. And all we need is to rely on the awareness. There is no one, nothing else for us to rely on. When the ear hears, observe the mind to see if it get caught up and make a story out of the sound? Notice it, stay with it, be aware; and not try to escape from the sound because it is not the best way out in meditation. On the contrary, we must go back to rely on ourselves and escape the sound through awareness.

Chương Hai Mươi Hai *Chapter Twenty-Two*

Mục Đích của việc Hành Thiền *The Purposes of Meditation Practices*

(I) *Tổng Quan về Mục Đích của việc Hành Thiền—An Overview of Purposes of Meditation Practices:* 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 đáng 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 lành 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 mình mãi 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—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.

- 1) *Mục Đích của người Tu Thiền là tìm hiểu bộ mặt thật của Vạn Hữu—The purpose of a Zen Practitioner is to understand the law that governs everything:* 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 nầy từng giây từng phút—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.
- 2) *Mục đích của Thiền 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—The purpose of Zen is upsetting the existing artificially constructed framework once for all and in remodelling it on an entirely new basis:* 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: 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 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.

(II) Những Mục Tiêu chính của người tu Thiền—The Main Purpose of Zen Practitioners:

(A) *Mục Tiêu chính của người tu Thiền là đạt đến Giác Ngộ và Giải Thoát—The Main Purpose of Zen Practitioners is to reach Enlightenment and Emancipation:* 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—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:

- 1) 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: It aims at a withdrawal of attention from its normal preoccupation with constantly changing sensory stimuli and ideas centred on oneself.
- 2) 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: 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.
- 3) 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: 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.

(B) *Đạt đến Giác Ngộ bằng cách Triệt Tiêu sự Chấp Ngã—To reach Enlightenment through the Elimination of the ‘Self’*: Mặc dầu mục 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 đến với những ai từ chối không chịu tự mình tự nếm chúng—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.”

- 1) 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—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.
- 2) 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—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.
- 3) 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—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.

(C) *Đạt đến giác ngộ bằng cách huấn luyện tâm về kỷ luật tự giác—To reach Enlightenment through mind-training on self-discipline:*

- 1) 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: 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.
- 2) 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: 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.
- 3) Tu tập thiền quán là con đường trực tiếp nhất để đạt tới đại giác: Practicing meditation and contemplation is the most direct way to reach enlightenment.
- 4) 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: 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.

(D) *Thấy được mặt mũi của thực tại—To see the true face of reality:* Theo Thiền sư Thích Nhất Hạnh trong quyển “Trái Tim Mặt Trời,” mục đích của thiền quán là để thấy được mặt mũi của thực tại, thực tại này chính là tâm của đối tượng nhận thức của tâm. Khi

chúng ta nói tâm và cảnh, lập tức chúng ta bị kẹt ngay vào vũ trụ về khái niệm nhị nguyên. Nếu chúng ta dùng chữ tâm và đối tượng của tâm, chúng ta có thể tránh được những thiệt hại gây nên bởi lưỡi kiếm của phân biệt nhị nguyên. Tác dụng của thiền quán cũng giống như lửa dưới cái nồi đang nấu, hay những tia nắng mặt trời đang chiếu rọi trên tuyết, hay hơi ấm của con gà mái đang ấp trứng. Trong cả ba trường hợp, không có nỗ lực phân tích hay suy diễn mà chỉ có công phu tập trung bền bỉ. Chúng ta chỉ có thể làm cho thực tại hiển lộ, chứ chúng ta không thể nào diễn tả được thực tại bằng toán học, bằng hình học, triết học hay bất cứ hình thức tri thức nào của chúng ta—According to Zen Master Thích Nhất Hạnh 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.

- (E) *Đạt đến khả năng dập tắt dòng suy tưởng và làm sáng tỏ tâm tính—To attain the ability to stop the flow of thoughts and to clear the mind:* 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. 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. 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 sững 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—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.”
- (F) *Nhận chân năng lực của tâm linh—To realize the power of the mind:* 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 tham 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—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.

(G) *Đạt được Trí huệ giác ngộ mà Đức Phật đạt đến có thể tiêu trừ ba điều bất thiện—To obtain the Buddha’s reformulation of the perennial wisdom designed to counteract three evils:*

- 1) Tránh dùng bạo lực dưới mọi hình thức, từ việc giết hại con người và các loài động vật, cho đến việc gây sức ép về mặt tinh thần để buộc người khác phải suy nghĩ khác đi: Violence had to be avoided in all its forms, from the killing of humans and animals to the intellectual coercion of those who think otherwise.
- 2) Tánh vị kỷ, hay sự chấp ngã, nghĩa là cố chấp vào chính mình như một cá tánh hiện hữu của riêng mình, được xem như là nguyên nhân gây ra mọi khổ đau và phiền não, chỉ có thể chấm dứt khi quá trình tu tập có thể đạt tới trạng thái “hủy diệt vô ngã”, mà thuật ngữ Phật giáo gọi là Niết Bàn: The ‘self’ or the fact that one holds on to oneself as an individual personality, was held to be responsible for all pain, suffering, and afflictions which would in the end be finally abolished by the attainment of a state of self-extinction, technically known in Buddhist terms as ‘Nirvana’.
- 3) Sự chết là một trạng thái mê lầm có thể vượt qua được bởi những ai đã đi vào cửa không còn sự chết, hay ngưỡng cửa vô sanh: Death was an error which could be overcome by those who entered the ‘doors to the Deathless’, ‘the gates of the Non-birth’.

(III) *Ba Mục Tiêu Của Tọa Thiền—Three aims of meditation:* Theo Roshi Philip Kapleau, tác giả của quyển Ba Trụ Thiền, có ba mục tiêu của tọa thiền—According to Roshi Philip Kapleau, author of *The Three Pillars of Zen*, there are three aims of meditation:

- 1) 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—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.

- 2) 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, dầu 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—Awakening or seeing into your True-nature and at the same time seeing into the ultimate nature of the universe and all things. It is the sudden realization that “I have been complete and perfect from the very beginning. How wonderful, how miraculous!” If it is true awakening, its substance will always be the same for whoever experiences it, whether he be the Sakyamuni Buddha, the Amitabha Buddha, or any one of you. But this does not mean that we can all experience awakening to the same degree, for in the clarity, the depth, and the completeness of the experience there are great difference.
- 3) 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—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 unfoldment 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.

(IV) Mục đích của việc hành Thiền theo Kinh Duy Ma Cật—The purposes of Meditation Practices in the Vimalakirti Sutra:

- (A) *Tổng quan—An overview:* 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, nầy 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.”—
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.”

(B) *Chi tiết—Details:* Theo Kinh Duy Ma Cật, lúc cư sĩ Duy Ma Cật lâm bệnh; vâng mệnh Phật, Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát đến thăm cư sĩ—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

M: Văn Thù hỏi: “Cư sĩ! Bồ Tát có bệnh phải điều phục tâm mình như thế nào?”—Manjusri asked: “How does a sick Bodhisattva control his mind?”

V: Duy Ma Cật đáp—Vimalakirti replied: “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.’—“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.’

- V: Duy Ma Cật lại nói tiếp—Vimalakirti added: “Bây giờ đã biết gốc bệnh, trừ ngay ngã tướng và chúng sanh tướng, phải khởi pháp tướng. 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 tướng phải nghĩ rằng: ‘Pháp tướng 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 đặt 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—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.

- V: Duy Ma Cát lại nói tiếp—Vimalakirti added: “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 nhằm chán, nếu lìa được ái kiến thì không có tâm nhằm 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.’—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.
- V: Duy Ma Cát kết luận—Vimalakirti concluded: “Ngài Văn Thù Sư Lợi! Bồ Tát có bệnh nên điều phục tâm mình như thế, mà không trụ trong đó, cũng không trụ nơi tâm không điều phục. Vì sao? Nếu trụ nơi tâm không điều phục là pháp của phàm phu, nếu trụ nơi tâm điều phục là pháp của Thanh Văn, cho nên Bồ Tát không trụ nơi tâm điều phục hay không điều phục, lìa hai pháp ấy là hạnh Bồ Tát. Ở trong sanh tử mà không bị nhiễm ô, ở nơi Niết Bàn mà không diệt độ hẳn là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh phàm phu, không phải hạnh Hiền Thánh là hạnh Bồ Tát. Không phải hạnh nhơ, không phải hạnh sạch là hạnh Bồ Tát. Tuy vượt khỏi hạnh ma mà hiện các việc hàng phục ma là hạnh Bồ Tát. Cầu nhứt thiết trí, không cầu sai thời là hạnh Bồ Tát. Dù quán sát các pháp không sanh

mà không vào chánh vị (chơn như) là hạnh Bồ Tát. Quán mười hai duyên khởi mà vào các tà kiến là hạnh Bồ Tát. Nhiếp độ tất cả chúng sanh mà không mê đắm chấp trước là hạnh Bồ Tát. 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 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 cội nước của chư Phật trọn vắng lặng như hư không mà hiện ra rất nhiều cội 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—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 practices the four states of mindfulness he does not keep for ever from the karma of body and mind; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four right efforts he persists in physical and mental zeal and devotion; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the four Hinayana steps to supernatural powers he will continue doing so until he achieves all Mahayana supernatural powers; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the five spiritual faculties of the sravaka stage he discerns the sharp and dull potentialities of living beings; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the five powers of the sravaka stage he strives to achieve the ten powers of the Buddha; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the seven Hinayana degrees of enlightenment he discerns the Buddha's all-wisdom (sarvajna); this is Bodhisattva conduct. Although he practices the eightfold noble truth (of Hinayana) he delights in treading the Buddha's boundless path; this is Bodhisattva conduct. Although he practices samathavipasyana which contributes to the realization of bodhi (enlightenment) he keeps from slipping into nirvana; this is Bodhisattva conduct. Although he practices the doctrine of not creating and not annihilating things (dharma) he still embellishes his body with the excellent physical marks of the Buddha; this is Bodhisattva conduct. Although he appears as a sravaka or a pratyeka-buddha, he does not stray from the Buddha Dharma; this is Bodhisattva conduct. Although he has realized ultimate purity he appears in bodily form to do his work of salvation; this is Bodhisattva conduct. Although he sees into all Buddha lands which are permanently still like space, he causes them to appear in their purity and cleanness; this is Bodhisattva conduct. Although he has reached the Buddha stage which enables him to turn the wheel of the Law (to preach the Dharma) and to enter the state of nirvana, he does not forsake the Bodhisattva path; this is bodhisattva conduct."

Chương Hai Mươi Ba *Chapter Twenty-Three*

Sự Cần Thiết của Thiền Tập *The Necessity of Meditation*

(I) *Tổng Quan về Sự Cần Thiết của Thiền quán—An Overview of the Necessity of Meditation:* 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. 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—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. 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.

(II) Sự Cần Thiết của Kinh Điển, một vị Thầy Giỏi và các khóa Thiền Quán—*The Necessities of Scriptures, a Good Zen Master and Meditation Retreats:*

- 1) *Kinh Điển—Buddhist Sutras:* 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 triệt 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—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.

- 2) *Một vị Thầy Giỏi—A Good Zen Master*: 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—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.
- 3) *Các Khóa Thiền Tập—Meditation Retreats*: 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—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.

Chương Hai Mươi Bốn **Chapter Twenty-Four**

Lợi ích của Thiền Tập **Benefits of meditation practices**

(I) Tổng Quan về Lợi Ích của Thiền Tập—An Overview of “Benefits of meditation practices”: 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—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.

(II) Tại Sao Chúng Ta Nên Tu Tập Thiền Quán?—Why Should We Practice Meditation?: 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, vân vân. 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—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.

(III) Theo Tỳ Kheo Piyananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, hành thiền có những lợi ích sau đây—According to Bhikkhu Piyananda in The Gems of Buddhism Wisdom, meditation practices have the following benefits:

- 1) Tỉnh Thức: Jagarati (p)—Jagrati (skt)—Awakened—Awakening—Wakefulness—Waking—Thiền tập giúp đạt được sự nhận thức sâu xa về nghĩa của Phật và làm sao thành Phật. Hiểu biết trọn vẹn của vạn hữu. Tuy nhiên, chỉ sau khi thành Phật mới thật sự đạt được Vô Thượng Chánh Giác—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.
- 2) 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: Practicing meditation can help practitioners eradicate dullness and bring about wisdom. Besides, meditation also brings about health, happiness, and optimism.
- 3) Nếu bạn là người bận bịu, thiền tập giúp bạn quét sạch căng thẳng và tìm thấy thư giãn: If you are a busy person, meditation practices can help you to get rid of tension and to find some relaxation.
- 4) Nếu bạn là người hay lo lắng, thiền tập giúp bạn bình tĩnh và thấy thanh bình dài lâu hay tạm thời: If you are a worried person, meditation practices can help to calm and help you to find either permanent or temporary peace.
- 5) 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: If you are a person who has endless problems, meditation practices can help you to develop courage and strength to face and overcome problems.
- 6) 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: If you lack self-confidence, meditation practices can help you gain the self-confidence you need. This self-confidence is the secret of success.
- 7) 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: 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.
- 8) 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: 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.

- 9) 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: 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.
- 10) 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: If you are frustrated and heart-broken due to lack of understanding of the nature of life and the world, meditation practices will trully guide and help you understand that you are disturbed by unnecessary things.
- 11) 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: 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.
- 12) Nếu bạn là người nghèo, thiền tập sẽ giúp bạn đạt sự mãn ý, không nuôi dưỡng ganh tỵ với những người giàu có: 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.
- 13) 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: 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.
- 14) 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: 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.
- 15) 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: If you are hot-tempered, meditation practices can help you develop the strength to overcome these weaknesses of anger, hatred and resentment.
- 16) Nếu bạn hay ganh ghét, thiền tập có thể giúp bạn hiểu được cái nguy hiểm của sự ganh ghét: If you are jealous, meditation practices can help you understand the danger of your jealousy.
- 17) Nếu bạn là người nô lệ cho năm giác quan, thiền tập có thể giúp bạn học hỏi cách trở nên chủ tể của những giác quan tham dục này: If you are a slave to your five senses, meditation practices can help you learn how to become the master of your sense-desires.
- 18) 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: 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.

- 19) Nếu bạn là người ám muội, thiền tập sẽ cho bạn cơ hội trau dồi kiến thức hữu dụng và lợi ích cho cả bạn lẫn bạn bè và gia đình: 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.
- 20) 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: 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.
- 21) 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: 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.

Chương Hai Mươi Lăm
Chapter Twenty-Five

Thiền và Quy-Y Tam Bảo
Zen and Taking Refuge on the Three Gems

- (I) *Quy Y Tam Bảo là Ba trong những cửa ngõ quan trọng đi vào đại giác—The three Refuges are three of the most important entrances to the great enlightenment:* Người Phật tử, kể cả hành giả tu thiền, mà không quy y Tam Bảo sẽ có nhiều vấn đề trở ngại cho sự tiến bộ trong tu tập. **Thứ nhất**, không có dịp thân cận chư Tăng (Tăng Bảo) để được chỉ dạy dẫn dắt. Kinh Phật thường dạy, “không quy y Tăng dễ đọa súc sanh.” Không quy-y Tăng chúng ta không có gương hạnh lành để bắt chước, cũng như không có ai đưa đường chỉ lối cho ta làm lành lánh ác, nên si mê phát khởi, mà si mê là một trong những nhân chính đưa ta tái sanh vào cõi súc sanh. **Thứ nhì**, không có dịp thân cận Pháp để tìm hiểu và phân biệt chánh tà chân nguy. Do đó tham dục dấy lên, mà tham dục là một trong những nhân chính để tái sanh vào cõi nạ quỷ. Vì thế mà kinh Phật luôn dạy, “không quy y pháp dễ đọa nạ quỷ”. **Thứ ba**, không được dịp thân cận với chư Phật chẳng những không cảm được hồng ân của quý ngài, mà không có dịp bắt chước đức từ bi của các Ngài. Do đó sân hận ngày một tăng, mà sân hận là một trong những nguyên nhân chính của địa ngục. Vì thế mà kinh Phật luôn dạy, “không quy y Phật dễ bị đọa địa ngục”. Muốn quy y Tam Bảo, trước hết người Phật tử nên tìm đến một vị thầy tu hành giới đức trang nghiêm để xin làm lễ quy y thọ giới trước diện Phật—Buddhists including Zen practitioners who do not take refuge in the Three Gems will have a lot of problems for their cultivation. **First**, there is no chance to meet the Sangha for guidance. Buddhist sutras always say, “If one does not take refuge in the Sangha, it’s easier to be reborn into the animal kingdom.” Not taking refuge in the Sangha means that there is no good example for one to follow. If there is no one who can show us the right path to cultivate all good and eliminate all-evil, then ignorance arises, and ignorance is one of the main causes of rebirth in the animal realms. **Second**, there is no chance to study Dharma in order to distinguish right from wrong, good from bad. Thus desire appears, and desire is one of the main causes of rebirth in the hungry ghost. Therefore, Buddhist sutras always say, “if one does not take refuge in the Dharma, it’s easier to be reborn in the hungry ghost realms.” **Third**, there is not any chance to get blessings from Buddhas, nor chance to imitate the compassion of the Buddhas. Thus, anger increased, and anger is one of the main causes of the rebirth in hell. Therefore, Buddhist sutras always say, “if one does not take refuge in Buddha, it’s easier to be reborn in hell. To take refuge in the Triratna, a Buddhist must first find a virtuous monk who has seriously observed precepts and has profound knowledge to represent the Sangha in performing an ordination ceremony.
- (II) *Quy Y Tam Bảo đối với hành giả tu Thiền—To take refuge in the Triratna for Zen practitioners:* Đối với hành giả tu Thiền, quy y Phật có nghĩa là nhìn nhận rằng trong chúng ta ai cũng có hạt giống giác ngộ, và mọi người chúng ta đều có khả năng giải

thoát. Quy y Phật cũng có nghĩa là về nương tựa nơi đức tính cao thượng của đức Phật như vô úy, trí tuệ, từ, bi, hỷ, xả, vân vân. Quy y Pháp thân y lương được. Quy y Pháp có nghĩa là sống trong giáo pháp của đức Phật, chân lý của vạn hữu; tức là nhìn nhận sự trở về của tâm mình với sự thật. Quy y Tăng đệ tử tuyệt vời của Phật. Đối với hành giả tu Thiền, quy y Tăng có nghĩa là dựa vào sự nuôi dưỡng về tinh thần với những người có cùng chí hướng với mình; những người trong cộng đồng Phật giáo có thể hỗ trợ, giúp đỡ và hướng dẫn chúng ta trên con đường giác ngộ và giải thoát—For Zen practitioners, to take refuge in the Buddha as a supreme teacher. To take refuge in the Buddha means acknowledging the seed of enlightenment that is within ourselves, and we all have the possibility of emancipation. It also means taking refuge in those qualities which the Buddha embodies, qualities like fearlessness, wisdom, loving kindness, compassion, joy and letting go, and so on. Take refuge in the Dharma as the best medicine in life. Taking refuge in the Dharma means taking refuge in the law, in the way things are; it is acknowledging that our mind surrenders to the truth. Take refuge in the Sangha, wonderful Buddha's disciples. For Zen practitioners, taking refuge in the Sangha means taking support in those who have the same goal with us; those in the Buddhist community who can support, help, and guide us to achieve our goals of enlightenment and freedom.

(III) Quy Y Tam Bảo là nền tảng tối cần thiết đối với hành giả tu Thiền—To take refuge in the Triratna is an indispensable foundation for Zen practitioners: Đã là Phật tử thì phải quy-y ba ngôi Tam Bảo Phật Pháp Tăng, nghĩa là cung kính nương về với Phật, tu theo giáo pháp của Ngài, cũng như tôn kính Tăng Già. Phật tử thệ nguyện không quy y thiên thần quỷ vật, không thờ tà giáo, không theo tôn hữu, ác đảng. Quy y là trở về nương tựa. Có nhiều loại nương tựa. Khi con người cảm thấy bất hạnh, họ tìm đến bạn bè; khi âu lo kinh sợ họ tìm về nương tựa những niềm hy vọng ảo huyền, những niềm tin vô căn cứ; khi lâm chung họ tìm nương tựa trong sự tin tưởng vào cảnh trời vĩnh cửu. Đức Phật dạy, không chỗ nào trong những nơi ấy là những nơi nương tựa thật sự cung ứng cho ta trạng thái thoải mái và châu toàn thật sự. Đối với người Phật tử thì chuyện quy-y Tam Bảo là chuyện cần thiết. Lễ quy-y tuy là một hình thức tổ chức đơn giản, nhưng rất quan trọng đối với Phật tử, vì đây chính là bước đầu tiên trên đường tu học để tiến về hướng giải thoát và giác ngộ. Đây cũng là cơ hội đầu tiên cho Phật tử nguyện tinh tấn giữ ngũ giới, ăn chay, tụng kinh niệm Phật, tu tâm, dưỡng tánh, quyết tâm theo dấu chân Phật để tự giúp mình ra khỏi sanh tử luân hồi. Riêng đối với hành giả tu thiền, quy-y Tam Bảo là nền tảng tối cần thiết. Như vậy, nhờ có quy y Tam Bảo mà hành giả tu thiền, nhất là hành giả tại gia, biết giữ gìn giới luật. Mà thật vậy, giữ gìn giới luật là việc làm tối cần thiết cho việc tu tập thiền quán vì nó là một phương thức để duy trì sự trong sạch căn bản cho thân, khẩu và ý. Năm giới mà hành giả tu thiền tại gia phải cố gắng giữ là không sát sanh, nghĩa là không được giết hại bất cứ một sinh mạng nào, ngay cả con muỗi hay con kiến; không trộm cắp, có nghĩa là không được lấy những gì không phải là của mình; không tà dâm, đối với hành giả tại gia có nghĩa là giữ cho mình được trong sạch; không nói láo hay nói những lời mà mình không biết chắc, cũng không nói những lời độc ác gây chia rẽ; không uống rượu và sử dụng các chất ma túy—Any Buddhist follower must attend an initiation ceremony with the Three Gems, Buddha, Dharma, and Sangha, i.e., he or she must venerate the Buddha, follow his teachings, and respect all his ordained

disciples. Buddhists swear to avoid deities and demons, pagans, and evil religious groups. A refuge is a place where people go when they are distressed or when they need safety and security. There are many types of refuge. When people are unhappy, they take refuge with their friends; when they are worried and frightened they might take refuge in false hope and beliefs. As they approach death, they might take refuge in the belief of an eternal heaven. But, as the Buddha says, none of these are true refuges because they do not give comfort and security based on reality. Taking refuge in the Three Gems is necessary for any Buddhists. It should be noted that the initiation ceremony, though simple, is the most important event for any Buddhist disciple, since it is his first step on the way toward liberation and illumination. This is also the first opportunity for a disciple to vow to diligently observe the five precepts, to become a vegetarian, to recite Buddhist sutras, to cultivate his own mind, to nurture himself with good deeds, and to follow the Buddha's footsteps toward his own enlightenment. Especially for Zen practitioners, taking refuge in the Three Gems is an indispensable foundation. Therefore, owing to the taking refuge in the Three Gems, Zen practitioners, especially lay practitioners, know how to keep precepts. In fact, keeping precepts is extremely necessary for meditation practice, for it is a way of maintaining a basic purity of body, speech, and mind. The five precepts which should be followed are: not killing, which means refraining from knowingly taking any life, not even swatting a mosquito or stepping on an ant; not stealing, which means not taking anything which is not given; refraining from sexual misconduct, for lay practitioners, which means keep our body and mind purity; not lying or speaking falsely or harshly; and not taking intoxicants, which means not taking alcohol or drugs.

(IV) Vô Tướng Tam Quy Y Giới—Markless triple refuge: Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nầy thiện tri thức! Nay tôi lại vì thiện tri thức mà trao ‘Vô Tướng Tam Quy Y Giới.’ Nầy thiện tri thức! Quy y giác lưỡng túc tôn, quy y chánh ly dục tôn, quy y tịnh chúng trung tôn. Từ ngày nay trở đi xưng ‘Giác’ làm thầy, lại chẳng quy y tà ma ngoại đạo, dùng tự tánh Tam Bảo thường tự chứng minh, khuyên thiện tri thức quy y tự tánh Tam Bảo. Phật là ‘Giác’ vậy, Pháp là ‘Chánh’ vậy, Tăng là ‘Tịnh’ vậy. Tự tâm quy y Giác, tà mê chẳng sanh, thiếu dục tri túc hay là tài sắc, gọi là Lưỡng Túc Tôn. Tự tâm quy y Chánh, niệm niệm không tà kiến, vì không tà kiến tức là không như ngã cống cao, tham ái, chấp trước, gọi là Ly Dục Tôn. Tự tâm quy y Tịnh, tất cả cảnh giới trần lao ái dục, tự tánh đều không nhiễm trước, gọi là Chúng Trung Tôn. Nếu tu hạnh này, ấy là tự quy y. Phàm phu không hiểu, từ sáng đến tối, thọ tam quy giới, nếu nói quy y Phật, Phật ở chỗ nào? Nếu chẳng thấy Phật thì nương vào chỗ nào mà quy, nói lại thành vọng. Nầy thiện tri thức! Mỗi người tự quan sát, chớ lầm dụng tâm, kinh văn rõ ràng, nói tự quy y Phật, chẳng nói quy y với Phật khác, tự Phật mà chẳng quy, thì không có chỗ nào mà y được. Nay đã tự ngộ, mỗi người phải quy y tự tâm Tam Bảo, trong thì điều hòa tâm tánh, ngoài thì cung kính mọi người, ấy là tự quy y vậy.”—According to the Platform Sutra of the Sixth Patriarch's Dharma Treasure, the Sixth Patriarch, Hui-Neng, taught: Good Knowing Advisors, I will transmit the precepts of the triple refuge that has no mark. Good Knowing Advisors, take refuge with the enlightened, the honored, the doubly complete. Take refuge with the right, the honored, that is apart from desire. Take refuge with the

pure, the honored among the multitudes. ‘From this day forward, we call enlightenment our master and will never again take refuge with deviant demons or outside religions. We constantly enlighten ourselves by means of the Triple Jewel of our own self-nature.’ Good Knowing Advisors, I exhort you all to take refuge with the Triple Jewel of your own nature: the Buddha, which is enlightenment; the Dharma, which is right; and the Sangha, which is pure. When your mind takes refuge with enlightenment, deviant confusion does not arise. Desire decreases, so that you know contentment and are able to keep away from wealth and from the opposite sex. That is called the honored, the doubly complete. When your mind takes refuge with what is right, there are no deviant views in any of your thoughts because there are no deviant views; there is no self, other, arrogance, greed, love or attachment. That is called the honored that is apart from desire. When your own mind takes refuge with the pure, your self-nature is not stained by attachment to any state of defilement, desire or love. That is called the honored among the multitudes. If you cultivate this practice, you take refuge with yourself. Common people do not understand that, and so, from morning to night, they take the triple-refuge precepts. They say they take refuge with the Buddha, but where is the Buddha? If they cannot see the Buddha, how can they return to him? Their talk is absurd. Good Knowing Advisors, each of you examine yourselves. Do not make wrong use of the mind. The Avatamsaka Sutra clearly states that you should take refuge with your own Buddha, not with some other Buddha. If you do not take refuge with the Buddha in yourself, there is no one you can rely on. Now that you are self-awakened, you should each take refuge with the Triple Jewel of your own mind. Within yourself, regulate your mind and nature; outside yourself, respect others. That is to take refuge with yourself.”

(V) *Tự Tâm Quy Y Tự Tánh—Own Mind Takes Refuge with Own Self-Nature*: Tự quy y là trừ bỏ trong tự tánh tâm bất thiện, tâm tật đố, tâm siểm khúc, tâm ngô ngã, tâm cuồng vọng, tâm khinh người, tâm lẩn người, tâm tà kiến, tâm cống cao, và hạnh bất thiện trong tất cả thời, thường tự thấy lỗi mình, chẳng nói tốt xấu của người khác, ấy là tự quy y. Thường tự hạ tâm, khắp hành cung kính tức là thấy tánh thông đạt lại không bị ngăn trệ, ấy là tự quy y. Trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Chương Sáu, Lục Tổ Huệ Năng dạy: “Nầy thiện tri thức! Đã quy y tự Tam Bảo xong, mỗi người phải chí tâm, tôi vì nói một thể ba thân tự tánh Phật, khiến các ông thấy được ba thân rõ ràng tự ngộ tự tánh. Phải theo lời tôi nói: “Nơi tự sắc thân quy y thanh tịnh pháp thân Phật, nơi tự sắc thân quy y viên mãn báo thân Phật, nơi tự sắc thân quy y thiên bá ức hóa thân Phật. Nầy thiện tri thức! Sắc thân là nhà cửa không thể quy y hướng đó, ba thân Phật ở trong tự tánh người đời thấy vì đều có, vì tự tâm mê không thấy tánh ở trong nên chạy ra ngoài tìm ba thân Như Lai, chẳng thấy ở trong thân có ba thân Phật. Các ông lắng nghe tôi nói khiến các ông ở trong tự thân thấy được tự tánh có ba thân Phật. Ba thân Phật nầy từ nơi tự tánh sanh, chẳng phải từ ngoài mà được. Sao gọi là Thanh Tịnh Pháp Thân Phật? Người đời bản tánh là thanh tịnh, muôn pháp từ nơi tánh mà sanh, suy nghĩ tất cả việc ác tức sanh hạnh ác, suy nghĩ tất cả việc lành tức sanh hạnh lành. Như thế các pháp ở trong tự tánh như trời thường trong, mặt trời mặt trăng thường sáng, vì mây che phủ nên ở trên sáng, ở dưới tối, chợt gặp gió thổi mây tan, trên dưới đều sáng, vạn tượng đều hiện. Tánh của người đời thường phù du như là mây trên trời kia. Nầy thiện tri thức! Trí như mặt trời, huệ như mặt

trắng, trí huệ thường sáng, do bên ngoài chấp cảnh nên bị mây nổi vọng niệm che phủ tự tánh không được sáng suốt. Nếu gặp thiện tri thức, nghe được pháp chơn chánh, tự trừ mê vọng, trong ngoài đều sáng suốt, nơi tự tánh muôn pháp đều hiện. Người thấy tánh cũng lại như thế, ấy gọi là Thanh Tịnh Pháp Thân Phật. Nầy thiện tri thức! Tự tâm quy y tự tánh là quy y chơn Phật—Good Knowing Advisors, when your own mind takes refuge with your self-nature, it takes refuge with the true Buddha. To take refuge is to rid your self-nature of ego-centered and unwholesome thoughts as well as jealousy, obsequiousness, deceitfulness, contempt, pride, conceit, and deviant views, and all other unwholesome tendencies whenever they arise. To take refuge is to be always aware of your own transgressions and never to speak of other people's good or bad traits. Always to be humble and polite is to have penetrated to the self-nature without any obstacle. That is taking refuge.” In the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Six, the Sixth Patriarch taught: “Good Knowing Advisors, now that you have taken refuge with the Triple Jewel, you should listen carefully while I explain to you the three bodies of a single substance, the self-nature of the Buddha, so that you may see the three bodies and become completely enlightened to your own self-nature. Repeat after me: I take refuge with the clear, pure Dharma-body of the Buddha within my own body. I take refuge with the hundred thousand myriad Transformation-bodies of the Buddha within my own body. I take refuge with the complete and full Reward-body of the Buddha within my own body. Good Knowing Advisors, the form-body is an inn; it cannot be returned to. The three bodies of the Buddha exist within the self-nature of worldly people but, because they are confused, they do not see the nature within them and so, seek the three bodies of the Tathagata outside themselves. They do not see that the three bodies of the Buddha are within their own bodies. Listen to what I say, for it can cause you to see the three bodies of your own self-nature within your own body. The three bodies of the Buddha arise from your own self-nature and are not obtained from outside. What is the clear pure Dharma-body Buddha? The worldly person's nature is basically clear and pure and, the ten thousand dharmas are produced from it. The thought of evil produces evil actions and the thought of good produces good actions. Thus, all dharmas exist within self-nature. This is like the sky which is always clear, and the sun and moon which are always bright, so that if they are obscured by floating clouds, it is bright above the clouds and dark below them. But if the wind suddenly blows and scatters the clouds, there is brightness above and below, and the myriad forms appear. The worldly person's nature constantly drifts like those clouds in the sky. Good Knowing Advisors, intelligence is like the sun and wisdom is like the moon. Intelligence and wisdom are constantly bright but, if you are attached to external states, the floating clouds of false thought cover the self-nature so that it cannot shine. If you meet a Good Knowing Advisor, if you listen to the true and right Dharma and cast out your own confusion and falseness, then inside and out there will be penetrating brightness, and within the self-nature all the ten thousand dharmas will appear. That is how it is with those who see their own nature. It is called the clear, pure Dharma-body of the Buddha.”

Chương Hai Mươi Sáu
Chapter Twenty-Six

Thiền Quán với Thiện và Ác
Zen with Kusala and Akusala

(A) Thiền Quán với Thiện Pháp
Zen with Kusala Dharmas

(I) *Thiền và “Thiện Pháp”—Zen and “Kusala Dharmas”*: Điều Thiện là hành động cố ý phù hợp với Bát Thánh Đạo. Như vậy điều thiện không những chỉ phù hợp với chánh nghiệp, mà còn phù hợp với chánh kiến, chánh tư duy, chánh chánh ngữ, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định nữa. Theo Kinh Pháp Cú, câu 183, Đức Phật dạy: “Chớ làm các điều ác, gắng làm các việc lành, giữ tâm ý trong sạch. Ấy lời chư Phật dạy.” Điều Thiện sẽ giúp con người chế ngự được những phiền não khởi lên trong tâm. Ngược lại, nếu con người làm điều ác sẽ phải nhận chịu các hậu quả khổ đau trong đời này hay đời kế tiếp. Như vậy, thiện nghiệp có công năng thanh lọc bốn tâm và mang lại hạnh phúc cho mình và tha nhân. Thiện nghiệp là hành động cố ý phù hợp với Bát Thánh Đạo. Như vậy thiện nghiệp không những chỉ phù hợp với chánh nghiệp, mà còn phù hợp với chánh kiến, chánh tư duy, chánh chánh ngữ, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định nữa. Theo Kinh Pháp Cú, câu 183, Đức Phật dạy: “Chớ làm các điều ác, gắng làm các việc lành, giữ tâm ý trong sạch. Ấy lời chư Phật dạy.” Thiện nghiệp sẽ giúp con người chế ngự được những phiền não khởi lên trong tâm. Ngược lại, nếu con người làm ác nghiệp sẽ phải nhận chịu các hậu quả khổ đau trong đời này hay đời kế tiếp. 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 chồng chất thêm濁 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 Đô Ác Đạo—“Kusala” means volitional action that is done in accordance with the Aryan Eightfold Noble Path. So, Kusala is not

only in accordance with the right action, but it is also always in accordance with the right view, right understanding, right speech, right livelihood, right energy, right concentration and right samadhi. According to the Dharmapada Sutra, verse 183, the Buddha taught: Not to do evil, to do good, to purify one's mind, this is the teaching of the Buddhas." Kusala karmas or good deeds will help a person control a lot of troubles arising from his mind. Inversely, if a person does evil deeds he will receive bad results in this life and the next existence which are suffering. Thus, wholesome deeds clean our mind and give happiness to oneself and others. Kusala karma means volitional action that is done in accordance with the Aryan Eightfold Noble Path. So, Kusala karma is not only in accordance with the right action, but it is also always in accordance with the right view, right understanding, right speech, right livelihood, right energy, right concentration and right samadhi. According to the Dharmapada Sutra, verse 183, the Buddha taught: Not to do evil, to do good, to purify one's mind, this is the teaching of the Buddhas." Kusala karmas or good deeds will help a person control a lot of troubles arising from his mind. Inversely, if a person does evil deeds he will receive bad results in this life and the next existence which are suffering. 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.

(II) Những lời Phật dạy về "Thiền" trong Kinh Diễm—The Buddha's teachings on "Kusala" in the Sutras:

(A) Những lời Phật dạy về "Thiền" trong Kinh Pháp Cú—The Buddha's teachings on "Kusala" in the Dharmapada Sutra:

- 1) Như thứ hoa tươi đẹp chỉ phô trương màu sắc mà chẳng có hương thơm, những người chỉ biết nói điều lành mà không làm điều lành chẳng đem lại ích lợi—As a flower that is colorful and beautiful, but without scent, even so fruitless is the well-spoken words of one who does not practice it (Dharmapada 51).
- 2) Như thứ hoa tươi đẹp, vừa có màu sắc, lại có hương thơm, những người nói điều lành và làm được điều lành sẽ đưa lại kết quả tốt—As the flower that is colorful, beautiful, and

- full of scent, even so fruitful is the well-spoken words of one who practices it (Dharmapada 52).
- 3) Như từ đống hoa có thể làm nên nhiều tràng hoa, từ nơi thân người có thể tạo nên nhiều việc thiện—As from a heap of flowers many a garland is made, even so many good deeds should be done by one born to the mortal lot (Dharmapada 53).
 - 4) Nếu đã làm việc lành hãy nên thường làm mãi, nên vui làm việc lành; hãy chứa lành như đinh thọ lạc—If a person does a meritorious deed, he should do it habitually, he should find pleasures therein, happiness is the outcome of merit (Dharmapada 118).
 - 5) Khi nghiệp lành chưa thành thực, người lành cho là khổ, đến khi nghiệp lành thành thực, người lành mới biết là lành—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 (Dharmapada 120).
 - 6) 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. Kể trí sở dĩ toàn thiện bởi chứa dồn từng khi ít mà nên—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 (Dharmapada 122).
- (B) *Những lời Phật dạy về “Thiện” trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương—The Buddha’s teachings on “Kusala” in the Forty-Two Sections Sutra*: 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.”—A Sramana asked the Buddha: “What is goodness? What is the foremost greatness?” The Buddha replied: “To practice the Way and to protect the Truth is goodness. To unite your will with the Way is greatness.” (Chapter 14).

(B) Thiên Quán với Bất Thiện Pháp **Zen with Akusala Dharmas**

- (I) *Thiên và “Bất Thiện Pháp”—Zen and “Akusala Dharmas”*: Bất thiện pháp là điều ác hay điều bất thiện, hay điều không lành mạnh (là cội rễ bất thiện) theo sau bởi tham sân si và những hậu quả khổ đau về sau. Trên thế gian này có hai loại nhân: một là nhân thiện, hai là nhân ác. Khi mình trồng nhân thiện thì mình gặt quả thiện, khi mình trồng nhân ác thì đương nhiên mình phải gặt quả ác. Theo Thanh Tịnh Đạo, bất thiện nghiệp là những việc làm bất thiện và là con đường dẫn đến ác đạo. Tâm bất thiện tạo ra những tư tưởng bất thiện (hận, thù, tổn hại và tà kiến, vôn vôn), cũng như những hành động gây ra khổ đau loạn động. Tâm bất thiện sẽ hủy diệt sự an lạc và thanh tịnh bên trong. Theo Phật giáo, nếu chúng ta trồng nhân ác thì tương lai chúng ta sẽ gặt quả xấu. Những ai tạo ra oan nghiệt, phạm đủ thứ lỗi lầm thì tương lai sẽ thọ lãnh quả báo của địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, vôn vôn. Tóm lại, làm điều thiện thì được thăng hoa, còn làm điều ác sẽ bị đọa vào ác đạo. Mọi thứ đều do mình tự tạo, tự mình làm chủ lấy mình, chứ đừng y lại vào ai khác. Bất thiện còn là hành vi trái đạo lý (sẽ chuốc lấy khổ báo trong hiện tại và tương lai). Điều bất thiện hay độc ác là tìm cách làm hại người khác. Độc ác bao gồm

việc rắp tâm trả đũa người đã làm điều sai trái đối với chúng ta, tìm cách làm cho người khác bị dày vò trong đau khổ hay làm cho người khác bị rơi vào tình cảnh thẹn thùa khó xử. Từ thời khởi thủy, tư tưởng Phật giáo đã tranh luận rằng những hành động vô luân là kết quả của vô minh, khiến cho chúng sanh tham dự vào các hành động dẫn đến những hậu quả xấu cho họ. Vì vậy điều ác trong Phật giáo chỉ là vấn đề thứ yếu, sẽ bị triệt tiêu khi khắc phục được vô minh. Vì vậy định nghĩa của tội lỗi và xấu ác theo giáo điển: những hành động xấu ác là những hành động đưa đến khổ đau và hậu quả được nhận biết như là nỗi đau đớn cho chúng sanh kinh qua. Theo Phật giáo, những hiện tượng xấu ác được dùng để chỉ những hiện tượng siêu nhiên do kết quả của thiền tập, như thần thông, và những năng lực ảo thuật khác, cũng như những ảo giác. Chúng là những thứ làm cho hành giả mất tập trung, nên hành giả được dạy là nên càng phớt lờ chúng nhiều chừng nào càng tốt chừng ấy để chỉ lo tập trung vào thiền tập mà thôi. Đây là những trở ngại cho việc tu tập thân và tâm. Vài bình luận gia Phật giáo cũng thêm vào khuynh hướng thứ 3, đó là “khẩu.” Người ta nói những khuynh hướng xấu ác này được gây nên bởi nghiệp chướng hay những hành hoạt trong quá khứ, và những dấu tích vi tế vẫn còn tồn đọng sau khi phiền não đã được đoạn tận. Một thí dụ thường được đưa ra là một vị A La Hán, người đã đoạn tận phiền não, thấy được tâm vương ý mã đang chạy nhảy và làm ồn ào như một con khỉ, nhưng sâu trong tâm thức, những dấu vết vi tế vẫn còn tồn đọng. Theo Phật giáo, người ác là người chối bỏ luật Nhân quả (thà khởi lên ngã kiến như núi Tu Di, chứ đừng khởi lên ác thủ không, hay phủ nhận lý nhân quả, cho rằng cái này cái kia đều là không). Vì thế Đức Phật khuyên chúng ta không nên làm bạn với kẻ ác, mà chỉ thân thiện với bạn lành. Ngài nêu rõ rằng, nếu chúng ta muốn sống, chúng ta phải tránh ác như tránh thuốc độc, vì một bàn tay không thương tích có thể cầm thuốc độc mà không có hại gì. Pháp của bậc Thiện không mất, nhưng đi theo người làm lành đến chỗ các hạnh lành dẫn dắt đến. Các hạnh lành đón chào người làm lành khi đi về từ thế giới này qua thế giới khác, như bà con chào đón người thân yêu từ xa mới về. Như vậy, vấn đề đặt ra rất rõ ràng và dứt khoát. Ác và thiện đều do mình tạo ra. Ác đưa đến cãi nhau, gây hấn và chiến tranh. Còn thiện đưa đến hòa thuận, thân hữu và hòa bình—

Unwholesome deeds (anything connected with the unwholesome root or akasula mula) accompanied by greed, hate or delusion and cause undesirable karmic results or future suffering. There are two kinds of causes in the world: good causes and bad causes. If we create good causes, we will reap good results; if we create bad causes, we will surely reap bad results. According to The Path of Purification, unwholesome deeds are both unprofitable action and courses that lead to unhappy destinies. Unwholesome mind creates negative or unwholesome thoughts (anger, hatred, harmful thoughts, wrong views, etc), speech (lying, harsh speech, double-tongued, etc), as well as deeds which are the causes of our sufferings, confusion and misery. Unwholesome or negative mind will destroy our inner peace and tranquility. According to Buddhism, if we create bad causes, we will surely reap bad results. People who create many offenses and commit many transgressions will eventually have to undergo the retribution of being hell-dwellers, hungry-ghosts, and animals, etc. In general, doing good deeds allows us to ascend, while doing evil causes us to descend. In everything we do, we must take the responsibility ourselves; we cannot rely on others. Akusala dharmas mean bad, evil, wrong, cruel, or mischievous acts or wicked deeds which are against the right. Maliciousness is planning

to harm others. It includes thinking how to revenge a wrong done to us, how to hurt others' feelings or how to embarrass them. From the earliest period, Buddhist thought has argued that immoral actions are the result of ignorance (avidya), which prompts beings to engage in actions (karma) that will have negative consequences for them. Thus evil for Buddhism is a second-order problem, which is eliminated when ignorance is overcome. Thus the definition of sin and evil is pragmatic: evil actions are those that result in suffering and whose consequences are perceived as painful for beings who experience them. According to Buddhism, evil phenomena refers to supernatural phenomena which are said to be side effects of Zazen, such as clairvoyance and other magical abilities, as well as hallucinations. They are considered to be distractions, and so meditators are taught to ignore them as much as possible and to concentrate on meditative practice only. These are obstructions of body (kayavarana) and of mind (manas-avarana). Some Buddhist exegetes also add the third type, obstructions of speech (vag-avarana). These are said to be caused by influences of past karma, in imitation of past activities, and are the subtle traces that remain after the afflictions (klesa) have been destroyed. An example that is commonly given is of an Arhat, who has eliminated the afflictions, seeing a monkey and jumping up and down while making noises like a monkey, but the subtle traces still remain deep in the conscious. According to Buddhism, evil person is the one who has evil ideas of the doctrine of voidness, to deny the doctrine of cause and effect. Thus, the Buddha advises us not make friends with wicked ones, but to associate only with good friends. He points out very clearly that if we yearn for life, we should avoid wickedness like we shun poison because a hand free from wound can handle poison with impurity. The dhammas of the good ones do not decay, but go along with the good ones to where meritorious actions will lead them. Good actions will welcome the well doer who has gone from this world to the next world, just as relatives welcome a dear one who has come back. So the problem poses itself very clear and definite. Wickedness and goodness are all done by oneself. Wickedness will lead to dispute and to war, while goodness will lead to harmony, to friendliness and to peace.

(II) Những lời dạy của Cổ Đức và Đức Phật về xấu ác—The Ancient's and Buddha's Teachings on "Evil":

- (A) *Lời dạy của Cổ đức về "Ác"—Ancient virtues' teachings on wrong-doings:* Cổ Đức dạy: "Làm ác "Thí như nhơn thóa thiên, hoàn tùng kỷ thân trụ." Nghĩa là làm ác như người phun nước miếng lên trời, nước miếng rơi trở xuống ngay nơi mặt chính họ. Hoặc là "Ngậm máu phun người như miệng mình."—Ancient virtues taught on wrong-doings as followed: "Those who spit at the sky, immediately the spit will fall back on their face." Or To harbor blood to spit at someone, the mouth is the first to suffer from filth.
- (B) *Năm Đề Nghị của Đức Phật ích lợi thực tiễn cho hành giả nhằm tránh những tư tưởng xấu ác—Five practical suggestions to prevent evil thoughts given by the Buddha:* Five practical suggestions given by the Buddha will be beneficial to all.
- 1) Cố tạo những tư tưởng tốt, trái nghịch với loại tư tưởng trở ngại, như khi bị lòng sân hận làm trở ngại thì nên tạo tâm từ: Harboring a good thought opposite to the encroaching one, e.g., loving-kindness in the case of hatred.

- 2) Suy niệm về những hậu quả xấu có thể xảy ra, như nghĩ rằng sân hận có thể đưa đến tội lỗi, sát nhân, vâng vâng...: Reflecting upon possible evil consequences, e.g., anger sometimes results in murder
- 3) Không để ý, cố quên lãng những tư tưởng xấu xa ấy: Simple neglect or becoming wholly inattentive to them.
- 4) Đi ngược dòng tư tưởng, phăng lần lên, tìm hiểu do đâu tư tưởng ô nhiễm ấy phát sanh, và như vậy, trong tiến trình ngược chiều ấy, hành giả quên dần điều xấu: Tracing the cause which led to the arising of the unwholesome thoughts and thus forgetting them in the retrospective process.
- 5) Gián tiếp vận dụng năng lực vật chất: Direct physical force.

(C) *Lời Đức Phật dạy về làm ác trong Kinh Pháp Cú—The Buddha's teachings on wrongdoings in the Dharmapada Sutra:*

- 1) 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—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 (Dharmapada 116).
- 2) Nếu đã lỡ làm ác chớ nên thường làm hoài, chớ vui làm việc ác; hễ chứa ác nhưt định thọ khổ—If a person commits evil, let him not do it again and again; he should not rejoice therein, sorrow is the outcome of evil (Dharmapada 117).
- 3) Khi nghiệp ác chưa thành thực, kẻ ác cho là vui, đến khi nghiệp ác thành thực kẻ ác mới hay là ác—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 (Dharmapada 119).
- 4) 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—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 (Dharmapada 121).
- 5) Người đi buôn mang nhiều của báu mà thiếu bạn đồng hành, tránh xa con đường nguy hiểm làm sao, như kẻ tham sống tránh xa thuốc độc thế nào, thì các người cũng phải tránh xa điều ác thế ấy—A merchant with great wealth but lacks of companions, avoids a dangerous route, just as one desiring to live avoids poison, one should shun evil things in the same manner (Dharmapada 123).
- 6) Với bàn tay không thương tích, có thể nắm thuốc độc mà không bị nhiễm độc, với người không làm ác thì không bao giờ bị ác—With a hand without wound, one can touch poison; the poison does not affect one who has no wound; nor is there ill for him who does no wrong. (Dharmapada 124)
- 7) Đem ác ý xâm phạm đến người không tà vạy, thanh tịnh và vô nhiễm, tội ác sẽ trở lại kẻ làm ác như ngược gió tung bụi—Whoever harms a harmless person who is pure and guiltless, the evil falls back upon that fool, like dust thrown against the wind (Dharmapada 125).
- 8) Một số sinh ra từ bào thai, kẻ ác thì đọa vào địa ngục, người chính trực thì sinh lên chư thiên, nhưng cõi Niết bàn chỉ dành riêng cho những ai đã diệt sạch nghiệp sanh tử—Some are born in a womb; evil-doers are reborn in hells; the righteous people go to blissful states; the undefiled ones pass away into Nirvana (Dharmapada 126).

- 9) 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—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 (Dharmapada 127).
- 10) Ác nghiệp chính do mình tạo, từ mình sinh ra. Ác nghiệp làm hại kẻ ngu phu dễ dàng như kim cương phá hoại bảo thạch—The evil is done by oneself; it is self-born, it is self-nursed. Evil grinds the unwise as a diamond grinds a precious stone (Dharmapada 161).
- 11) Việc hung ác thì dễ làm nhưng chẳng lợi gì cho ta, trái lại việc từ thiện có lợi cho ta thì lại rất khó làm—Bad deeds are easy to do, but they are harmful, not beneficial to oneself. On the contrary, it is very difficult to do that which is beneficial and good for oneself (Dharmapada 163).
- 12) Những người ác tuệ ngu si, vì tâm tà kiến mà vu miệt giáo pháp A-la-hán, vu miệt người lành Chánh đạo và giáo pháp đức Như Lai để tự mang lấy bại hoại, như giống cỏ cách-tha hễ sinh hoa quả xong liền tiêu diệt—The foolish man who slanders the teachings of the Arhats, of the righteous and the Noble Ones. He follows false doctrine, ripens like the kashta reed, only for its own destruction (Dharmapada 164).
- 13) 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—By oneself the evil is done, by oneself one is defiled or purified. Purity or impurity depend on oneself. No one can purify another (Dharmapada 165).
- 14) Chớ nên phỉ báng, đừng làm náo hại, giữ giới luật tinh nghiêm, uống ăn có chừng mực, riêng ở chỗ tịch tịnh, siêng tu tập thiền định; ấy lời chư Phật dạy—“Not to slander, not to harm, but to restrain oneself in accordance with the fundamental moral codes, to be moderate in eating, to dwell in secluded abode, to meditate on higher thoughts, this is the teaching of the Buddhas (Dharmapada 185).”
- (D) *Lời Đức Phật dạy về làm ác trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương—The Buddha’s teachings on wrong-doings in the Forty-Two Sections Sutra:*
- 1) Đức Phật dạy: “Người ác nghe nói ai làm điều thiện thì đến để phá hoại. Khi gặp người như vậy, các ông phải tự chủ, đừng có tức giận trách móc. Bởi vì kẻ mang điều ác đến thì họ sẽ lãnh thọ điều ác đó.”—The Buddha said: “When an evil person hears about virtue and intentionally or voluntarily comes to cause trouble, you should restrain yourself and should not become angry or upbraid him. Then, the one who has come to do evil will do evil to himself.” (Chapter 6).
- 2) Đức Phật dạy: “Có người nghe ta giữ đạo, thực hành tâm đại nhân từ, nên đến mắng ta; ta im lặng không phản ứng. Người kia mắng xong, ta liền hỏi: Ông đem lễ vật để biếu người khác, người kia không nhận thì lễ vật ấy trở về với ông không? Người kia đáp: “Về chứ.” Ta bảo: “Nay ông mắng ta, ta không nhận thì tự ông rước họa vào thân, giống như âm vang theo tiếng, bóng theo hình, rốt cuộc không thể tránh khỏi. Vậy hãy cẩn thận, đừng làm điều ác.”—The Buddha said: “There was one who, upon hearing that I protect the way and practice great humane compassion, intentionally or voluntarily came to scold me. I was silent and did not reply. When he finished scolding me, I asked, ‘If you are courteous to people and they do not accept your courtesy, the courtesy returns to you, does it not?’ He replied, ‘It does.’ I said, ‘Now you are scolding me but I do not receive it. So, the misfortune returns to you and must remain with you. It is just as inevitable as

the echo that follows a sound or as the shadow that follows a form. In the end, you cannot avoid it. Therefore, be careful not to do evil.” (Chapter 7).

- 3) Đức Phật dạy: “Kẻ ác hại người hiền giống như ngược mặt lên trời mà nhổ nước miếng, nhổ không tới trời, nước miếng lại rơi xuống ngay mặt mình. Ngược gió tung bụi, bụi chẳng đến người khác, trở lại dơ thân mình, người hiền không thể hại được mà còn bị họa vào thân.”—The Buddha said: “An evil person who harms a sage is like one who raises his head and spits at heaven. Instead of reaching heaven, the spittle falls back on him. It is the same with one who throws dust into the wind instead of going somewhere else, the dust returns to fall on the thrower’s body. The sage cannot be harmed; misdeed will inevitably destroy the doer.” (Chapter 8).

(C) Thiện Ác ***Kusala and Akusala***

- (I) **Tổng quan về Thiện Ác—An overview of Good and Evil:** Xưa nay chúng ta tạo nghiệp thiện ác lẫn lộn, không rõ ràng. Vì vậy mà có lúc chúng ta sanh tâm lành, lúc lại khởi niệm ác. Khi niệm thiện khởi lên thì tâm niệm “Không làm điều ác chỉ làm điều lành,” nhưng khi niệm ác khởi lên thì chúng ta hăng hái nghĩ đến việc “làm tất cả điều ác, không làm điều lành.” Vì từ vô lượng kiếp đến nay chúng ta đã tạo nghiệp lẫn lộn giữa thiện và ác như vậy cho nên hôm nay làm việc thiện song ngày mai lại khởi tâm làm ác, rồi ngày kia lại khởi tâm làm việc chẳng thiện chẳng ác. Người con Phật chân thuần phải hết sức cẩn trọng trong mọi tác động từ đi, đứng, nằm, ngồi. Lúc nào mình cũng phải có ý niệm thanh tịnh, quang minh, chứ không khởi niệm bất tịnh, ô nhiễm—Due to the confused mixture of good and bad karma that we have created, sometimes we have wholesome thoughts and sometimes unwholesome ones. With wholesome thoughts, we vow to avoid evil and do good. With unwholesome thoughts, we are eager to do evil and avoid goodness. For endless eons we have been committing good and evil karmas, doing a few good deeds one day, committing some bad deeds the next day, and then some neutral deeds the day after that. Sincere Buddhists should be very careful in each and every action: walking, standing, lying, and sitting. We should have bright and pure thoughts at all times. At the same time, we should try our best to avoid dark and impure thoughts.

(III) Những lời Phật dạy về “Thiện Ác”—The Buddha’s teachings on “Good and Evil”

- 1) Ở chỗ này ăn năn, tiếp ở chỗ khác cũng ăn năn, kẻ làm điều ác nghiệp, cả hai nơi đều ăn năn; vì thấy ác nghiệp mình gây ra, kẻ kia sanh ra ăn năn và chết mòn—The evil-doer grieves in this world and in the next; he grieves in both. He grieves and suffers when he perceives the evil of his own deeds (Dharmapada 15).
- 2) Ở chỗ này vui, tiếp ở chỗ khác cũng vui; kẻ làm điều thiện nghiệp, cả hai nơi đều an vui; vì thấy thiện nghiệp mình gây ra, người kia sanh ra an lạc và cực lạc—The virtuous man rejoices in this world, and in the next. He is happy in both worlds. He rejoices and delights when he perceives the purity of his own deeds (Dharmapada 16).

- 3) Ở chỗ này than buồn, tiếp ở chỗ khác cũng than buồn, kẻ gây điều ác nghiệp, cả hai nơi đều than buồn: nghĩ rằng “tôi đã tạo ác” vì vậy nên nó than buồn. Hơn nữa còn than buồn vì phải đọa vào cõi khổ—The evil man suffers in this world and in the next. He suffers everywhere. He suffers whenever he thinks of the evil deeds he has done. Furthermore he suffers even more when he has gone to a woeful path (Dharmapada 17).
- 4) Ở chỗ này hoan hỷ, tiếp ở chỗ khác cũng hoan hỷ, kẻ tu hành phước nghiệp, cả hai nơi đều hoan hỷ: nghĩ rằng “tôi đã tạo phước” vì vậy nên nó hoan hỷ. Hơn nữa còn hoan hỷ vì được sanh vào cõi lành—The virtuous man is happy here in this world, and he is happy there in the next. He is happy everywhere. He is happy when he thinks of the good deeds he has done. Furthermore, he is even happier when he has gone to a blissful path (Dharmapada 18).
- 5) Chớ thân với bạn ác, chớ thân với kẻ tiểu nhân. Hãy thân với bạn lành, hãy thân với bậc thượng nhân (Pháp Cú 78): Do not associate with wicked friends, do not associate with men of mean nature. Do associate with good friends, do associate with men of noble nature.
- 7) 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 sử dĩ toàn thiện bởi chứa dồn từng khi ít mà nên—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 (Dharmapada 122).
- 8) Kẻ ngu phu tạo các ác nghiệp vẫn không tự biết có quả báo gì chẳng ? Người ngu tự tạo ra nghiệp để chịu khổ, chẳng khác nào tự lấy lửa đốt mình—A fool does not realize when he commits wrong deeds; by his own deeds the stupid man is tormented, like one is lighting fires wherein he must be burnt one day (Dharmapada 136).
- 9) Như xe vua lộng lẫy, cuối cùng cũng hư hoại, thân này rồi sẽ già. Chỉ có Pháp của bậc Thiện, khỏi bị nạn già nua. Như vậy bậc chí Thiện, nói lên cho bậc Thiện (Pháp Cú 151): Even the royal chariot well-decorated becomes old, the body too will reach old age. Only the Dharma of the Good Ones does not decay. Thus the good people reveal to good people.
- 10) Ai dùng các hạnh lành, làm xóa mờ nghiệp ác, sẽ chói sáng đời này, như trăng thoát mây che (Pháp Cú 173): Whosoever uses good deed, to cover evil deed being done. Such person outshines this world, like the moon free from the clouds.
- 11) Khách lâu ngày tha hương, an ổn từ xa về, bà con cùng thân hữu, hân hoan đón chào mừng. Cũng vậy các phước nghiệp, đón chào người làm lành, đời này đến đời kia, như thân nhân đón chào (Pháp Cú 219 & 220): Being absent a long time, a man has returned home safe and sound; relatives, friends and acquaintances welcome him home. In the same way, good actions will welcome the well doer, who has gone from this world to the next world, just as relatives welcome a dear one who has come back.
- 12) Người lành dầu ở xa, sáng tỏ như núi Tuyết. Kẻ ác dầu ở đây, cũng không hề được thấy, như tên bắn đêm đen (Pháp Cú 304): Even from afar the good ones shine, like the mountain of snow. The bad ones even here are not to be seen, like the arrows shot in the night.

- 13) Ác hạnh không nên làm, làm xong chịu khổ lụy. Thiện hạnh ắt nên làm, làm xong không ăn năn (Pháp Cú 314): Better not to do evil deed, afterward evil deed brings up torment. Better to perform good deed, having done good deed there will be no torment.

Chương Hai Mươi Bảy
Chapter Twenty-Seven

Thiền và Thiện-Ác Tri Thức
Zen and Good-Knowing Advisors and Evil Friends

(A) Thiền và Thiện Tri Thức
Zen and Good-Knowing Advisors

(I) **Tổng Quan về Thiện Hữu Tri Thức—An Overview of Good-Knowing Advisors:** 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, nhấn 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 thuần thiện. Gần gũi các bậc thiện hữu tri thức có nhiều điều lợi ích, ví như mặt trăng từ đêm mờng 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—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, Bodhisatvas, 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.

(II) Tam Chủng Thiện Tri Thức—Three types of good spiritual advisors: Theo Hòa Thượng Thích Thiện Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu, người đả thất chuyên tu (chuyên tu bảy ngày trong thất), phải có ba bậc thiện tri thức—According to Most Venerable Thích Thiện Tâm in *The Pure Land Buddhism in Theory and Practice*, in conducting a seven-day retreat, one can either practice alone, to attain purity more easily, or with many other cultivators. There are three types of good spiritual advisors:

- 1) **Giáo Thọ Thiện Tri Thức—Teaching Spiritual Advisor:** 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 kết 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—This 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.
- 2) **Ngoại Hộ Thiện Tri Thức—Caretaking Spiritual Advisor:** Đây 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—This 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.”
- 3) **Đồng Tu Thiện Tri Thức—Common Practice Spiritual Advisor:** Đây 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 kết 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—These 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.”.

(III)Thập chủng Thiện Hữu Tri Thức: Mười loại thiện hữu tri thức— Theo lời Phật dạy trong Kinh Hoa Nghiêm, phẩm 38 (Ly Thế Gian), chư Đại Bồ tát có mười loại thiện hữu tri thức giúp họ trên đường đi đến đại giác—According to the Buddha in The Flower Adornment Sutra (Chapter 38 Detachment From The World), great enlightening beings have ten kinds of spiritual friends who help them along the path to enlightenment.

- 1) Thiện tri thức giúp chư Bồ Tát an trụ Bồ đề tâm: Spiritual friends who cause them to persist in the determination for enlightenment.
- 2) Thiện tri thức giúp chư Bồ Tát sanh trưởng thiện căn: Spiritual friends who cause them to generate roots of goodness.
- 3) Thiện tri thức giúp chư Bồ Tát thực hành hạnh của các môn Ba La Mật: Spiritual friends who cause them to practice the way of transcendence.
- 4) Thiện tri thức khiến giải thoát tất cả pháp: Spiritual friends who enable them to analyze and explain all truths.
- 5) Thiện tri thức khiến thành thực được tất cả chúng sanh: Spiritual friends who enable them to develop all sentient beings.
- 6) Thiện tri thức khiến được quyết định biện tài: Spiritual friends who enable them to attain definitive analytic and expository powers.
- 7) Thiện tri thức khiến chẳng nhiễm trước tất cả thế gian: Spiritual friends who cause them not to be attracted to any world.
- 8) Thiện tri thức khiến trong tất cả kiếp tu hành không nhàm mỏi: Spiritual friends who cause them to practice tirelessly in all ages.
- 9) Thiện tri thức khiến an trụ trong Hạnh Phổ Hiền: Spiritual friends who establish them in the practice of Universal Good.
- 10) Thiện tri thức khiến nhập nơi trí của chư Phật đã nhập: Spiritual friends who introduce them to the reaches of knowledge of all Buddhas.

(IV)Sự Lợi Ích của Thiện Hữu tri Thức trong Tu Tập Thiền Quán—Benefits of “Good-Knowing Advisors” in Meditation Practices: 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 chằng 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—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 Kalyanamitra 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:

- 1) Đời nay trong 1.000 người mới tìm ra được một người lành: Nowadays, in 1,000 people, there is one good person.
- 2) Trong 1.000 người lành mới có một người biết đạo: In a thousand good people, there is one person who knows religion.
- 3) Trong 1.000 người biết đạo, mới có được một người tin chịu tu hành: In one thousand people who know religion, there is one person who has enough faith to practice religion.
- 4) Trong 1.000 người tu hành mới có được một người tu hành chân chánh: In one thousand people who practice religion, there is one person who cultivates in a genuine and honest manner.
- 5) Vậy thì trong 4.000 người mới tìm ra được bốn người tốt: Thus, out of four thousand people, we would find only four good people.

(V) **Những lời Phật dạy về “Thiện Hữu Tri Thức”—The Buddha’s teachings on “Good Knowing Advisors”**: 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—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:

- 1) 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: 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).
- 2) 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: 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).
 - 3) 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: 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).
 - 4) Được uống nước Chánh pháp thì tâm thanh tịnh an lạc, nên người trí thường vui mừng, ưa nghe Thánh nhưn thuyết pháp: 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).
 - 5) Nếu gặp bạn đồng hành hiền lương cẩn trọng, giàu trí lực, hàng phục được gian nguy, thì hãy vui mừng mà đi cùng họ: 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).
 - 6) Nếu không gặp được bạn đồng hành hiền lương, giàu trí lực, thì hãy như vua tránh nước loạn như voi bỏ về rừng: 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).
 - 7) 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 thênh thang giữa rừng sâu: 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)).

(B) Thiên và Ác Tri Thức ***Zen and Evil Friends***

- (I) Phật tử chân thuần nên tránh xa Ác tri thức và thân cận Thiện tri thức—Devout Buddhists should avoid coarse people and make friends with refined people:*** 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 căm 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—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 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.

(II) Những lời Phật dạy về “Ác Tri Thức” trong Kinh Pháp Cú—*The Buddha’s teachings on “Evil friends” in the Dharmapada Sutra:*

- 1) 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—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).
- 2) 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—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).
- 3) 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—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).
- 4) 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—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).

Chương Hai Mươi Tám
Chapter Twenty-Eight

Phương Thức Thiền Tập
Procedures of Meditation

(A) Trước Khi Thiền Tập
Before Meditation

(I) **Tổng Quan về “Trước khi Thiền Quán”—An Overview of “Before Meditation”**: 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—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.

(II) **Chúng ta nên làm gì “Trước khi Thiền Quán”?—What should we do “Before Meditation”?**: 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—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.

- 1) Ăn uống—Foods and Drinks: 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, vân vân—Just take light diet, avoid browned, fried, or hot foods, especially those stimulants such as coffee, alcohol or cigarettes, etc.
- 2) Y phục—Clothing: Y phục phải hợp với thời tiết, tránh đồ bó cứng làm máu huyết khó lưu thông điều hòa. Trong khi hành thiền, hành giả nên mặc quần áo rộng rãi—Clothes must be fitting to the weather, avoid tight clothes that would make the circulatory system difficult. Clothes for meditation should be loosened.
- 3) Nơi chốn—Place: Nơi thiền tập phải an tịnh, không bị loạn động như trong góc phòng, vân vân. 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—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.

- a) Nơi chốn không thuận với phép Chánh Định—Places that are not suitable for Samadhi:
- * Chỗ ở quá rộng lớn—Places that are too broad.
 - * Chỗ ở mới tạo lập—New built places.
 - * Chỗ ở hư sập—Damaged or ramshackle places.
 - * Chỗ ở gần đường đi lớn—Places which are located near the main roads.
 - * Chỗ ở gần ao nước—near wells.
 - * Chỗ ở có nhiều bông hoa—Where there are lots of flowers.
 - * Chỗ ở có nhiều trái cây—Where there are lots of fruits.
 - * Chỗ đông người—Where there are a lot of people.
 - * Chỗ ở gần thị tứ—Near market places.
 - * Chỗ ở gần rừng củi—Near woods.
 - * Chỗ ở gần ruộng rẫy—Near rice field.
 - * Chỗ ở có nhiều người thù nghịch—Where there are a lot of hostile people.
 - * Chỗ ở gần bến thuyền—Near pier.
 - * Chỗ ở giáp biên giới—Near border lands.
 - * Chỗ ở gần trong hai nước—Near the border of the two countries.
 - * Chỗ ở hay có điều lo sợ—Unrest places.
 - * Chỗ ở không có bậc thiện tri thức—Where there are no good-knowing advisors.
- b) Chỗ ở thuận với phép chánh định—Places that are suitable for samadhi:
- * Chỗ không xa xóm 3.000 thước, nhưng không gần xóm hơn 1.000 thước—Places that are not far away from the hamlet over 3,000 meters and not close within 1,000 meters.
 - * Chỗ ngồi thiền là nơi yên tĩnh vắng vẻ và cô tịch—Sitting place must be a quiet, silent, and solitary place.
 - * Chỗ ở ban ngày không lẫn lộn với người thế tục, và ban đêm thanh vắng không nghe tiếng người—Where during day time there aren’t lots of worldly people and not noisy at night.
 - * Chỗ ở không thú dữ và muỗi mòng nhiều—Where there aren’t lots of wild beasts and mosquitoes.
 - * Tránh chỗ có gió, nhất là gió từ sau lưng thổi, vì như vậy chúng ta sẽ dễ bị cảm lạnh—Avoid to sit where the wind blows, especially from our back because we may catch a cold.
 - * Chỗ ở phải có ánh sáng vừa phải—Light would be moderate.
 - * Chỗ ở dễ bề tìm bốn món vật dụng hằng ngày như thực phẩm, quần áo, giường và thuốc men—Where one can the four necessities such as food, clothes, bedding, and medicine.
 - * Chỗ ở có bậc thiện tri thức—Where there are good-knowing advisors.

- * Chỗ ngồi thiền là một mặt phẳng như mặt nền, dùng tọa cụ, nhưng không lót gì phía sau lưng—Sitting place must be flat, covered by a thin mattress, but do not use a pillow to support the back.
- 4) Giờ giấc thiền tập—Time for meditation: 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—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.

(B) Trong khi Thiền Tập ***During Meditation***

- (I) **Tư Thế Tọa Thiền—Meditation posture:** 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—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.
- (A) **Thân thể—body:** Thân thể phải sạch sẽ. Nếu có thể được nên tắm rửa 15 phút trước giờ thiền tập—Body must be clean. If possible, practitioners should have a bath 15 minutes before meditation.
- 1) **Thân thẳng—Straight Spine:** Lưng thẳng—Straight body—Straight back—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—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.
 - 2) **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: 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.
 - 3) **Vị trí của hai cánh tay—Position of the two arms:** 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—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.

- 4) Bàn tay này nằm trên bàn tay kia, lòng bàn tay ngửa lên, hai ngón cái chạm nhau, cả hai bàn tay đặt sát vào bụng với hai ngón cái ngang rún: 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.
- 5) Đầu hơi ngã về trước tránh bị kích động tâm thần (cổ phải thẳng nhưng và đầu hơi nghiêng về phía trước—The head should be slightly inclined downwards to prevent mental excitement, the neck must be straight, but the head slightly inclined forward).
- 6) Vai buông lơi nhưng thẳng một cách tự nhiên: Shoulders should be relaxed but straight, level and balanced.
- 7) Miệng—Mouth: Miệng ngậm lại, chót lưỡi để trên chân răng hàm trên, răng để thong thả chứ không cắn vào nhau—Close the mouth with the tip of the tongue touching the palate; do not clench your teeth.
- 8) Răng và môi khép lại một cách tự nhiên: The teeth and lips should be closed naturally. Not to open nor too tight closed.
- 9) Lưỡi chạm vào bên trong thành răng trên: The tongue should touch the upper teeth which helps prevent dry mouth.
- 10) 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 tĩnh tốt—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.
- 11) Điều hòa hơi thở—Normalizing the breathing: Hít không khí sâu vào bằng mũi, rồi thở từ từ ra bằng miệng, chỉ cần thở đều—Deeply inhale the air through the nose and exhale it slowly through the mouth. Just breath regularly.

(B) *Thế ngồi—Posture*: Có hai cách ngồi—There are two types.

- 1) Bán già—Half crossed-legged: Half-lotus sitting—Bán Già Phu Tọa—Thế ngồi bán già—Kiểu ngồi bán già, kiểu ngồi của chư Bồ Tát, bàn chân này 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 dằn 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)—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).

- a) Hàng ma bán già: Gác bàn chân mặt lên đùi bên trái như thế ngồi của Ngài Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát—Half crossed-legged posture, put the right leg on the left thigh like the posture of Manjusri Bodhisattva.
 - b) Kiết tường bán già: Gác bàn chân trái lên đùi mặt như thế ngồi của Ngài Phổ Hiền Bồ Tát—Half crossed-legged posture, put the left leg on the right thigh like the posture of Samantabhadra Bodhisattva.
- 2) Kiết già hay Kim Cang tọa: Padmasana (skt)—Padumasana (p)—To sit cross-legged—Liên Hoa Tọa—Crossed-legged posture.
- a) Tổng quan về Kiết Già Phu Tọa—An overview of “Padmasana”: 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 này 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—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.

- b) Chi tiết về Kiết già phu tọa—Details of “Padmasana”:
- i) Hàng Ma Kiết Già—The left leg is over right, the left hand is over the right hand for being subduing of demons: Chân trái tréo 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 dễ dàng 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—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.
 - ii) Cát Tường Kiết Già—The right leg is over left for blessing, the right hand is being placed over the left one: 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—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.
- c) Vị thế thân thể khi ngồi ở thế “Liên Hoa”—Body postures while sitting in the “Padmasana” position:
- i) 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: 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.
 - ii) 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: 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.

- iii) 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: 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.
- iv) 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: 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.
- v) 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: 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.
- d) Công dụng của tư thế Kiết Già Phu Tọa—The benefits of the full-lotus sitting posture: 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, dừng mau, dừng chậm, hãy thở một cách tự nhiên—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.

(C) *Bảy Tư thế của Đức Tỳ Lô Giá Na—Seven Postures of Vairocana*: Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu, theo Kim cang Thừa, Đại Nhựt có nghĩa là “cái gì chiếu sáng, cái gì tạo ra sự rõ ràng.” Vì vậy, Đại Nhựt là tư thế thân hình đang ngồi, tư thế này giúp cho hành giả phát triển trạng thái thiền định và tạo cho tâm ổn định, rõ ràng. Tâm có trở nên ổn định hay không là dựa vào cái được gọi là luồng gió hoặc những luồng không khí vi tế. Có luồng gió thô, đó là hơi thở mà chúng ta hít vào và thở ra. Nhưng cũng có luồng gió vi tế liên quan đến sự chuyển động của thân và các tư duy. Thân và tâm liên quan chặt chẽ với nhau, vì vậy khi những luồng không khí vi tế này trở thành yên tĩnh trong thân thể, tâm cũng trở nên yên tĩnh. Tạo ra những luồng gió vi tế ổn định này, bằng cách tiếp tục làm tác động lên những kênh bên trong, mà ngang qua đó các luồng gió chuyển động. Nếu những kênh này thẳng và ổn định, các luồng gió trở thành ổn định, và sau đó tâm sẽ trở nên ổn định. Để tạo cho những kênh này thẳng và ổn định, hành giả phải có tư thế đúng trong khi thiền tập—According to Lama Khenchen Thrangu in “The Practice of Tranquility and Insight”, Vairocana means “what illuminates, what makes clear.” So Vairocana is the physical posture of sitting that helps one develop a meditative state and makes the mind stable and clear. Whether the mind becomes unstable depends on what are called the airs or subtle winds. There is gross air, which is the breath one inhales and exhales. But there is also a subtle air, which is involved with the movements of the body and the movement of thoughts. Body and mind are closely related, so when these subtle airs become still in the body, the mind also becomes still. One makes these subtle airs stable by working on the inner channels through which the airs move. If these channels are straight and stable, the subtle airs will become stable, and then the mind will become stable. To make these channels straight and stable, one must have proper posture during meditation.

1) Giữ cho xương sống thẳng—Keeping the spine straight: Giữ cho xương sống thẳng để kênh trung tâm năng lực được thẳng. Năng lực gió hay không khí (vayu) được gọi là “năng lực sinh tồn” (prana) chảy vào trong kênh trung tâm. Năng lực sinh tồn tạo cho thân thể chúng ta ổn định và vững chắc. Nó cũng được gọi năng lực đất bởi vì nó tạo ra sự ổn định và tính nhẫn nại đối với thân thể. Nếu thân thể bị ngã về phía trước trong khi thiền, hoặc có khuynh hướng nghiêng sang bên trái, bên phải, hoặc ngã ra đằng sau, bấy giờ kênh trung tâm này sẽ bị cong và năng lực sinh tồn đang chảy trong nó sẽ bị siết chặt lại. Vì vậy, nếu chúng ta giữ xương sống thẳng, năng lực đất sẽ chảy thẳng, và điều này sẽ dẫn đến sự ổn định và sự chịu đựng lâu dài. Luồng nước thấm qua thân thể và giữ cho thân thể được ẩm ướt. Nếu các luồng nước này chảy trong kênh trung tâm, chúng sẽ tự nhiên được ổn định. Để cho luồng nước chảy vào kênh trung tâm, hành giả phải có đủ bảy tư thế của Đức Đại Nhựt Như Lai—Keeping the spine straight so that the central energy channel is straight. The life force vayu is called “prana” and flows in the central channel. Prana makes one’s body stable and firm. It is also called the earth vayu because it gives stability and endurance to the body. If the body is bent forward in meditation, or leaning to the left, right, or backward, then this central channel is going to bent and the prana flowing within it will be constricted. Therefore, if one keeps the spine straight, the earth vayu will flow straight, and this will result in endurance and stability. The water

flow permeates the body and keeps it moist. If these water flows flow in the central channel, they will naturally be stable. In order to cause the water flows to flow in the central channel, practitioners should have seven postures of Vairocana.

- 2) Đặt vị trí hai bàn tay trong tư thế thiền định: Place the hands in a meditative posture.
- 3) Hai khuỷu tay hơi giã ra ngoài—Two elbows slightly sticking out: Luồng lửa tự nhiên đi lên, trong khi luồng nước và đất tự nhiên đi xuống. Để luồng lửa nhập vào kênh trung tâm, hành giả phải có tư thế thứ tư—The fire naturally goes upward, while the earth and water naturally go downward. For the fire to enter the central channel, practitioner must have the fifth posture of Vairocana.
- 4) Hạ thấp cằm—Lower the chin slightly: Điều này ảnh hưởng về sự ngăn cản luồng lửa bốc lên—This has the effect of preventing the fire from rising upward.
- 5) Hai mắt không nên ngó qua ngó lại—Eyes should be unwavering: Luồng gió được nối tiếp với sự chuyển động của thân thể, và hai mắt tự nhiên có sự chuyển động liên minh với các luồng gió này. Sự di động của hai mắt sẽ tạo cho tâm dao động. Vì vậy, hành giả nên giữ cho hai mắt yên tĩnh, tập trung trong khoảng không gian vượt lên chót mũi. Điều này tạo cho tâm trở nên yên tĩnh và luồng gió nhập vào kênh trung tâm—To introduce the air to flow into the central channel, one's eyes should be unwavering. The air flow is connected with movement of the body, and the eyes naturally have a great deal of movement associated with them. The moving of the eyes will cause the mind to move. So one keeps the eyes still, focused on the space beyond the tip of the nose. This will cause the mind to become still and the air flow to enter the central channel.
- 6) Hai môi để hở tự nhiên—Lips are left to rest naturally: Hai môi để hở thư giãn hoàn toàn và tự tự nhiên, lưỡi đang dừng nghỉ chống lại vòm miệng—The lips are left to rest quite naturally, with the tongue resting against the palate.
- 7) Ngồi với hai chân trong tư thế kim cương—Sit in full lotus position: Để làm cho vững mạnh luồng thải ra phía dưới—To stabilize the downward-eliminating flow, one sits with one's legs in the vajra or full lotus position.

(II) Thân Tâm Thanh Tịnh—Pure Body and Mind:

- 1) *Tâm chúng ta luôn tỉnh giác và tự tại—Our mind should always be mindful and at ease:* Thực tập thiền quán phải được thực hành với không có bất cứ sự dụng tâm nào để phải cố gắng đạt đến hoặc tự khẳng định. Như vậy tiêu trừ được những nghiệp cũ và không tạo ra nghiệp mới. Hành giả phải ở trạng thái vô tâm, nghĩa là tâm luôn tỉnh giác mà không có ý tưởng nào, và ngăn giữ tâm ý không còn lảng xãng đây đó nữa. Chỉ làm những việc bình thường mà không có nỗ lực đặc biệt nào, như đại tiểu tiện, mặc quần áo, ăn cơm, và khi mệt mỏi thì nằm nghỉ. Những kẻ tầm thường sẽ cười nhạo, nhưng người trí sẽ hiểu. Theo thiền sư Hải Nguyên: “Suốt ngày ăn, mà chẳng nuốt hạt cơm nào; suốt ngày đi mà chẳng nhích một ly; suốt thời gian đó chẳng có sự phân biệt giữa khách thể và chủ thể; suốt ngày không tách rời sự vật mà vẫn không bị chúng đối gạt. Đây chính là người tự tại” Muốn làm được những điều này, hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng thiền là giữ cái tâm trước khi suy nghĩ. Khoa học và các ngành học thì lại có sau sự suy nghĩ. Chúng ta phải quay về trước sự suy nghĩ xảy ra. Rồi thì chúng ta sẽ đạt được tự tánh—Practices of meditation should be carried out without any striving, self-assertion, or deliberate purpose, thus exhausting the old karma and creating no new karma. One must

be established in “no-thought”, which means “to be in thought yet devoid of thought” and to “stop the mind dashing hither and thither”. Only to do ordinary things with no special effort: relieve your bowels, pass water, wear your clothes, eat your food, and, when tired, lie down! Simple fellows will laugh at you, but the wise will understand. According to Zen master Hai-Yun: “To not tread an inch of ground; to have no distinction during that time between object and subject; and to be inseparable from things all day long, yet not be deluded by them, this is to be the man who is at ease in himself.” In order to achieve these, Zen practitioners should always remember that Zen is keeping the mind which is before thinking. Sciences and academic studies are after thinking. We must return to before thinking. Then we will attain our true self.

- 2) *Lục Căn Thanh Tịnh—Six pure faculties*: 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—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.

(III) Nhập Định và Nhập Quán—Entering meditation and completing the stillness of the mind:

- 1) Nhập định bằng thanh tịnh thân, khẩu và ý—To meditate—To enter into meditation by tranquilizing the body, mouth and mind—A complete stillness of the mind—To enter dhyana—To enter into samadhi (utmost concentration).
- 2) Nhập Quán: Đi vào thiền quán để tự tâm tịch tịnh và tự quán chiếu lý (complete stillness of the mind and thought for enlightenment)—To enter into meditation—Thought and study for enlightenment in regard to truth.

(IV) Điều Thân trong Thiền—Body Adjustment in Meditation:

- 1) *Điều Thân—Body Adjustment*: 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 thớ 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—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.

- 2) *Quán Thân Vô Thường—Contemplation of an Uneternal Body*: 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—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.

(V) *Kiểm soát Tâm—Control the Mind*: 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 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 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—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.

(VI) *Tâm Tỉnh Giác trong Thiền Định—The Awakening Mind in Meditation:* 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—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.

(VII) *Điều Tâm trong Thiền Định—The Mind Adjustment in Meditation:*

1) *Điều Tâm—Mind Adjustment:* 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, giẫy 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, đời 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 mơ ý niệm hỗn độn. Mơ 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 thảnh thơi 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—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.

- 2) *Tâm vô sở trụ—Mind abides nowhere*: 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.”: The mind without resting place: 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 Diamond Sutra suggests: “Cultivate the mind and the awareness so that your mind abides nowhere.”
- 3) *Quán tâm theo Kinh Tứ Niệm Xứ—Contemplation of mind according to the Satipatthana Sutta*: 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, 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. Này các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm tâm thức trên các tâm thức.”—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.”

(VIII) Điều Phục Vọng Tâm theo Kinh Duy Ma Cát—Taming the Deluded Mind in the

Vimalakirti Sutra: 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 Cát, lúc cư sĩ Duy Ma Cát lâm bệnh; vâng mệnh Phật, Văn Thù Sư Lợi Bồ Tát đến thăm cư sĩ—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, when Upasaka Vimalakirti was sick; obeying the Buddha’s command, Manjusri Bodhisattva called on Vimalakirti to enquire after his health

** Văn Thù hỏi: “Cư sĩ! Bồ Tát có bệnh phải điều phục tâm mình như thế nào?”—Manjusri asked: “How does a sick Bodhisattva control his mind?”

** Duy Ma Cát đáp—Vimalakirti replied: “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 tướng. 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 tướng phải nghĩ rằng: ‘Pháp tướng 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 lia 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 đẳng 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—“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.

- * 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—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.
- * 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 nhằm chán, nếu lìa được ái kiến thì không có tâm nhằm 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.’—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.
- * 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 nhưث 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

nướng theo sự đứt 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 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—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.”

(C) *Xả Thiền* ***Releasing Meditation***

- (I) ***Tổng quan về Xả Thiền—An overview of Releasing meditation:*** 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—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.

(II) Chi tiết về Xả Thiền—Details of Releasing meditation:

- 1) Xả Tâm—Release the mind: 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?—You should try to remember where you sat, what you did, were you disturbed or drowsy?
- 2) Xả Tức—Releasing the breathing: Mở miệng thở ra vài hơi thật dài cho khí nóng trong người giảm bớt và để phục hồi lại trạng thái bình thường—Open your mouth and exhale deeply to let out all the heat inside your body and to recover your normal state.
- 3) Xả Thân—Releasing the body: Từ từ duỗi hai tay, xoa nhẹ lên nhau, rồi áp lên mắt. Nhúc nhích nhẹ cổ và lưng. Uốn lưỡi một vài lần và nuốt chút nước miếng. Sau đó lấy tay xoa lên hai bắp đùi, rồi tháo lần hai chân ra, xoa hai bắp chuối, hai bàn chân. Khi xong nên nhẹ đứng dậy, đi tới đi lui vài vòng sẽ cảm thấy thân khoan khoái, tâm nhẹ nhàng—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.

(D) Thời Gian Thực Tập Thiền
The length of time of practice Meditation

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—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.

Chương Hai Mươi Chín

Chapter Twenty-Nine

Thiền Tọa

Sitting Meditation

- (I) *Tổng quan về Tọa Thiền—An overview of Sitting meditation:* 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 dong ruổi nữa. Hành giả nên luôn nhớ về phương pháp ‘trước khi suy nghĩ’ trong mọi sinh hoạt hằng ngày—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.
- (A) *Tọa thiền là phương pháp thiết yếu của Thiền tông—Sitting meditation is a key practice:* Ngồi trong tư thế thiền định. Chữ “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. 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—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.

(B) *Mọi người đều sẵn có quả chứng sẵn có—Everybody has his own original enlightenment:* 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 xử 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 tỉnh trí bằng cách tập trung tâm ý vào một công án và đạt được tuệ giác đặc biệt để trả lời cho công án này—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.

(C) *Thiền Tâm—The Mind of Meditation*: 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—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.”

(II) *Cách hay nhất để điều phục tâm mình vẫn là tọa thiền—The best way to control the mind is by the practice of sitting meditation*: 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 hãy 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 giữ 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—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.

(III) Năm Giai Đoạn Tu Tập Tọa Thiền—Five stages of practices of sitting meditation:

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—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 Nchien 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:

- 1) 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): In 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 breathes 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 lower 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.

- 2) 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: When 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.
- 3) Ở giai đoạn này, 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: At this 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.
- 4) Ở 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): At the fourth stage, you should be alert to observe your subtle 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).

- 5) 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: 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 experience. If not, the Method 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.

(III) Tọa Thiền theo Đại Sư Thần Tú—Ý tưởng của “Ngôi Thiền” từ trước thời Huệ Năng:

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 nghiêm 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).

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.

(IV) Tọa Thiền theo Lục Tổ Huệ Năng—Sitting Meditation according to the Sixth Patriarch

Hui Neng: 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.

“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.

(V) *Những khác biệt về giáo pháp của Thần Tú và Huệ Năng—Differences between Shen-Hsiu's teaching and that of Hui-Neng*: Sự bất đồng giữa giáo thuyết về Thiên 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 rời. 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 Hội (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.”—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.”

(VI) Tọa Thiền theo Kinh Duy Ma Cát—Sitting Meditation according to the Vimalakirti

Sutra: 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 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—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.”

(VII) Tu tập thiền quán luôn đòi hỏi Đại tín, đại dũng và đại nghi—Zen practice always requires great faith, great courage, and great questioning:

- 1) Đại tín là gì? Đại tín có nghĩa là luôn luôn giữ cái quyết tâm tu hành, không còn vương 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: 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.
- 2) 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: What is great courage? This means bringing 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.
- 3) 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: 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.

Chương Ba Mươi *Chapter Thirty*

Thiền Hành *Walking Meditation*

(I) *Tổng quan về Kinh Hành—An overview of Walking meditation:* 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—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.

(II) Phương Cách Thực Tập Thiền Hành—Methods of Practice of Walking Meditation:

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. Phương pháp thiền hành được thực hiện bằng cách chú ý đến các động tác đỡ lên, bước tới và đặt xuống của bàn chân trong mỗi bước đi. Khi đi kinh hành hay tay nên giữ yên ở phía trước, sau lưng hoặc hai bên mình. Mắt nên nhìn về phía trước một chút, không nên nhìn xuống chân, điều này giúp cho chúng ta tránh bị lôi cuốn vào ý niệm ‘bước chân’. Tất cả mọi chú ý phải được tập trung vào kinh nghiệm của từng cử động, nhận thức được cảm giác của mỗi động tác đỡ, bước, và đặt xuống. Đây cũng là một trong những phương cách thực tập chánh niệm hữu hiệu nhất. Thật vậy, điều chủ yếu của hành thiền không phải là đếm bước chân, mà là chánh niệm, là ý thức rõ ràng được những gì đang xảy ra trong những giây phút hiện tại. 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: “dở 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 như 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 dở 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—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. The method of walking meditation is done by noticing the lifting, forward and placing movement of the foot in each step. In walking meditation, the hands should remain stationary either behind the back, at the sides, or in front. It is better to look a little ahead, and not at our feet, in order to avoid being involved in the concept of 'foot' arising from the visual contact. All of the attention should be on experiencing the movement, feeling the sensation of the lifting, forward, and placing motions. This is also one of the best methods of practicing mindfulness. In fact, the essential thing of walking meditation is not counting the steps, but to be mindful, to be aware of what is happening at this very moment. 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.

(III) Lời Phật dạy về Thiền Hành trong kinh Đại Tứ Niệm Xứ—The Buddha’s teachings in the Great Discourse on the Foundations of Mindfulness: 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, chánh 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—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.

(IV) Năm lợi ích của việc đi kinh hành—Five benefits of Walking Meditation: Đức Phật dạy về 5 lợi ích của việc đi kinh hành—The Buddha described five additional, specific benefits of walking meditation:

- 1) 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: 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.
- 2) Trong khi đi kinh hành, hành giả phải làm gấp ba lần sự cố gắng. Cố gắng về thể chất để nhấc 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 nhấc 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: 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.
- 3) 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: 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.
- 4) 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: 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 sloth 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.

- 5) 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: 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.

Chương Ba Mươi Một
Chapter Thirty-One

Thiền Chỉ
Tranquility of Mind
Samatha (skt & p)

(A) Tổng quan và Ý nghĩa của Thiền Chỉ
Overview and Meanings of Tranquility of mind

(I) **Tổng quan về “Chỉ”**—*An overview of “Samatha”*: 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 nhiệm 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—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.

(II) Nghĩa của “Chỉ”—The meanings of “Samatha”:

- 1) Thiền vắng lặng: Samatha bhavana (p)—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—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.
- 2) Quiet: Tranquility—Calm—Absence of passion—Cessation—Yên lặng hay yên tĩnh—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 tư nhứt 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—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.
- 3) “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—“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.

(B) Đặc Tánh của Thiền Chỉ ***Characteristics of Samatha***

(I) Bốn hoạt động tâm thần của Thiền Chỉ—Four mental activities of Samatha:

- 1) Đặt liên hệ giữa tinh thần và đối tượng: Relationship between the mental state and the object.
- 2) Phục hồi sự chú tâm: Re-establishment of attention.
- 3) Chú tâm liên tục: Uninterrupted attention.
- 4) Thanh thản không cố gắng: Dwelling effortlessly.

(II) Sáu sức mạnh của Thiền Chỉ—Six powers of Samatha:

- 1) Nghe học thuyết: Hearing the teaching.
- 2) Suy nghĩ: Reflection.
- 3) Sức chú tâm: Power of attention.
- 4) Hiểu rõ: Clear comprehension.
- 5) Tập trung năng lượng: Concentrated energy.
- 6) Tự tin tự nhiên: Natural confidence.

(C) Mối quan hệ của Thiền Chỉ với đối tượng thiền ***Samatha meditation in relation to the object of meditation***

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—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:

- (I) Thiền với một đối tượng bên ngoài—Meditation with an external object:*** Lúc đầu chúng ta cần một đối tượng để thiền giống như một đứa trẻ 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—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.

(II) *Thiền không với một đối tượng bên ngoài—Meditation without an external object:* 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 dường 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—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.

(III) *Thiền ở trên bản chất tự nhiên của mọi sự vật—Meditation on the essential nature of things:* 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 phiền não khác nhau, vân vân. Căn gốc của tất cả các thứ phiền 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 thảy 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—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.

(D) Có bốn loại Thiền Chỉ
There are four kinds of Samatha

- 1) Dục Giới Định (Chỉ trong cõi Dục Giới)—Desire realm Samatha: Chúng ta tạo cho tâm nghỉ ngơi ổn định và yên tĩnh hoàn toàn—One makes the mind so relaxed that it becomes completely stable and peaceful.
- 2) Sắc Giới Định (Chỉ của tinh thần ổn định)—Dhyana Samatha (Samatha of mental stability): Chúng ta có kinh nghiệm mãnh liệt về Hỷ của loại thiền này—One has an intense experience of joy or bliss with this kind of meditation.
- 3) Vô Sắc Định (Chỉ của cõi vô sắc)—Formless realm Samatha: Loại thiền chỉ mà trong đó mọi sự vật không xuất hiện—A kind of Samatha in which everything disappears.
- 4) Diệt Tận Định—Cessation Samatha: A kind of Samatha which is not practiced very much today, but in previous times some sravakas used to do this practice and reach a state where mind ceases and mental continuity stops.

(E) Chín Giai Đoạn Tinh Thần
Nine Stages of Mind

(I) *Theo trường phái Du Già—According to the Yogacara school:* Những khái niệm của chín giai đoạn tinh thần này đến từ các văn bản của trường phái Du Già và được thực hành tại Tây Tạng như một hệ thống thiền định hợp nhất. Chín giai đoạn này là—The concepts of these nine stages come from the literature of the Yogacara school and were put into practice in Tibet as a unified system of meditation. These nine stages are:

- 1) Hướng tinh thần vào một đối tượng thiền định: Directedness of mind toward the object of meditation.
- 2) Củng cố tinh thần: Stabilization of the mind.
- 3) Luôn luôn thay đổi sự chú tâm: Continuous renewal of attention.
- 4) Giới hạn sự chú tâm vào đối tượng thiền định: Confinement to the object of meditation.
- 5) Làm cho tinh thần thuần thục: Taming of the mind.
- 6) Làm cho tinh thần yên tĩnh: Calming the mind.
- 7) Hoàn thiện sự yên tĩnh: Refined calm.
- 8) Tập trung tinh thần vào một điểm: The mind collected into oneness.
- 9) Tam Ma Địa: Samadhi.

(II) *Chín Giai Đoạn Thiền Chỉ theo Kim cang Thừa—Nine States of Samatha Meditation in the Vajrayana:*

(A) *Tổng quan về Chín giai đoạn thiền chỉ—An overview of Nine states of samatha meditation:* Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu, theo Kim cang Thừa, có chín giai đoạn thiền chỉ—According to Lama Khenchen Thrangu in “The Practice of Tranquility and Insight”, there are nine states of samatha Truths in the Vajrayana.

(B) *Chi tiết về Chín giai đoạn thiền chỉ—Details of Nine states of samatha meditation:*

(B-1) *Thiền Chỉ trong cõi dục giới—Samatha in the desire realm:*

1) Nhất tâm Chỉ—One-pointed samatha: Trong cõi Dục Giới, có Nhất tâm định, nghĩa là trong cõi này chúng sanh không có tâm bình ổn hoàn toàn, nhưng có một số tính toán nào đó về sự ổn định tinh thần để không bị kích động bởi các đối tượng bên ngoài—In the Desire Realm, there is one-pointed samatha, which means that one does not have complete mental stability, but one has a certain amount of mental stability so that one is not distracted by external objects.

(B-2) *Thiền Chỉ trong cõi sắc giới—Samatha in the form realm:* Trong cõi sắc giới, có bốn mức độ thiền chỉ—In the form realm, there are four successive levels of samatha meditation:

- 2) Thiền chỉ thẩm tra và phân tích: Samatha with examination and analysis.
- 3) Thiền chỉ hỷ lạc: Samatha with joy and bliss.
- 4) Thiền chỉ của sự thở vào và thở ra: Samatha with inhalation and exhalation.
- 5) Thiền chỉ giải thoát khỏi tám khuyết điểm—Samatha that is free from the eight defects:
 - a) Khổ về vật chất của cõi dục: The physical suffering of the desire realm.
 - b) Khổ về tinh thần của cõi dục: The mental suffering of the desire realm.
 - c) Sự phân tích: Analysis.
 - d) Kiểm tra: Examination.
 - e) Hỷ: Joy.
 - f) Lạc: Bliss.

- g) Thở vào: Inhalation.
- h) Thở ra—Exhalation: Sự giải thoát khỏi khuyết điểm về thở vào và thở ra có ý muốn nói rằng trong trạng thái đó hành giả hoàn toàn tĩnh táo mà không có hơi thở nào—Freedom from inhalation and exhalation means that in that state one is completely still without any breathing.
- (B-3) *Thiền Chỉ trong cõi vô sắc giới—Samatha in the formless realm*: Trong cõi sắc giới, có bốn mức độ thiền chỉ. Trạng thái trong bốn mức độ này là trạng thái tánh không, nhưng không phải là tánh không của thuyết Trung Quán. Nó chỉ là sự trống rỗng, trong đó không có cái gì được nhận lấy hoặc được tập trung vào—In the formless realm, there are four levels of samatha meditation. The state in these four levels is like that of emptiness, but not the emptiness of the Madhyamaka. It is just a void or blank in which nothing is perceived or focused on.
- 6) Thiền Chỉ về không gian vô biên: Samatha of infinite space.
- 7) Thiền Chỉ về thức vô biên: Samatha of infinite consciousness.
- 8) Thiền Chỉ về phi hữu phi phi hữu (không hiện hữu, cũng không không hiện hữu): Samatha of neither existence nor non-existence.
- 9) Thiền Chỉ về vô hữu xứ: Samatha of nothing whatsoever.

(F) Sự liên hệ giữa “Chỉ” và “Quán”
The relationships between “Samatha” and “Vipasyana”

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—Samatha is the basis for all meditation. All meditative states, including Vipasyana, come from and depend on the development of samatha. 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.

(G) Chi Tiết Về Thiền Chỉ ***Details of Samatha***

(I) Chín Loại Thiền Chỉ—The nine kinds of Samatha:

(A) *Cửu Chứng Đại Thiền—The nine kinds of Mahayana dhyana*: Chín loại thiền Đại thừa cho chư Bồ tát: Thứ nhất là Tự Tánh Thiền hay thiền quán về tự tánh của chư pháp. Thứ nhì là Nhất Thiết Thiền hay thiền quán nhằm phát triển tự giác và giác tha đến mức tối thượng. Thứ ba là Nan Thiền hay thiền quán về những vấn đề khó khăn. Thứ tư là Nhất Thiết Môn Thiền hay thiền về cửa vào tối thừa thiền định. Thứ năm là Thiệu Nhân Thiền hay thiền về những điều thiện. Thứ sáu là Nhất Thiết Hành Thiền hay thiền về thực tập và hành động Đại thừa. Thứ bảy là Trừ Phiền Não Thiền. Thứ tám là Thử Thế Tha Thế Lạc Thiền hay thiền về cách mang lại an lạc cho mọi người trong đời này và đời sau. Thứ chín là Thanh Tịnh Tịnh Thiền hay thiền về thanh tịnh nhằm chấm dứt ảo giác và phiền não để đạt được đại giác—The nine kinds of Mahayana dhyana for bodhisattvas: First, meditation on the original nature of things, or mind as the real nature, from which all things derived. Second, meditation on achieving the development of self and all others to the utmost. Third, meditation on the difficulties of certain dhyana conditions. Fourth, meditation on the entrance to all the superior dhyana conditions. Fifth, meditation on the good. Sixth, meditation on all Mahayana practices and actions. Seventh, meditation on ridding all suffers from the miseries of passion and delusion. Eighth, meditation on the way to bring joy to all people both in this life and hereafter. Ninth, meditation on perfect purity in the termination of all delusion and distress and the obtaining of perfect enlightenment.

(B) *Cửu Thứ Đệ Diệt—Nine successive cessations*: Anupubha-nirodha (p)—Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có chín thứ đệ diệt. Thứ nhất là thành tựu Sơ Thiền, các dục tưởng bị đoạn diệt. Thứ nhì là thành tựu Nhị Thiền, tầm tứ đoạn diệt. Thứ ba là thành tựu Tam Thiền, hỷ đoạn diệt. Thứ tư là thành tựu Tứ Thiền, hơi thở vào hơi thở ra bị đoạn diệt. Thứ năm là thành tựu Hư Không Vô Biên Xứ, sắc tưởng bị đoạn diệt. Thứ sáu là thành tựu Thức Vô Biên Xứ, tưởng hư không vô biên xứ đoạn diệt. Thứ bảy là thành tựu Vô Sở Hữu Xứ, thức vô biên xứ bị đoạn diệt. Thứ tám là thành tựu Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ, vô sở hữu xứ tưởng bị đoạn diệt. Thứ chín là thành tựu Diệt Thọ Tưởng Định, các tưởng và các thọ đều bị đoạn diệt—According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are nine successive cessations: First, by the attainment of the first jhana, perceptions of sensuality cease. Second, by the attainment of the second jhana, thinking and pondering cease. Third, by the attainment of the third jhana, delight (piti) ceases. Fourth, by the attainment of the fourth jhana, in-and-out breathing ceases.

Fifth, by the attainment of the Sphere of Infinite Space, the perception of materiality ceases. Sixth, by the attainment of the Sphere of Infinite Consciousness, the perception of the Sphere of Infinite Space ceases. Seventh, by the attainment of the Sphere of No-Thingness, the perception of the Sphere of Infinite Consciousness ceases. Eighth, by the attainment of the sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception, the perception of the Sphere of No-Thingness ceases. Ninth, by the attainment of the Cessation-of-Perception-and-Feeling, perception and feeling cease.

(C) *Cửu Thứ Đệ Định—Nine successive cessations: Anupubha-nirodha (p)—Chín mức độ thiền định—The samadhi of the nine degrees—Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có chín thứ đệ diệt. Thứ nhất là thành tựu Sơ Thiên, các dục tưởng bị đoạn diệt. Thứ nhì là thành tựu Nhị Thiên, tầm tứ đoạn diệt. Thứ ba là thành tựu Tam Thiên, hỷ đoạn diệt. Thứ tư là thành tựu Tứ Thiên, hơi thở vào hơi thở ra bị đoạn diệt. Thứ năm là thành tựu Hư Không Vô Biên Xứ, sắc tưởng bị đoạn diệt. Thứ sáu là thành tựu Thức Vô Biên Xứ, tưởng hư không vô biên xứ đoạn diệt. Thứ bảy là thành tựu Vô Sở Hữu Xứ, thức vô biên xứ bị đoạn diệt. Thứ tám là thành tựu Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ, vô sở hữu xứ tưởng bị đoạn diệt. Thứ chín là thành tựu Diệt Thọ Tưởng Định, các tưởng và các thọ đều bị đoạn diệt—According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are nine successive cessations: First, by the attainment of the first jhana, perceptions of sensuality cease. Second, by the attainment of the second jhana, thinking and pondering cease. Third, by the attainment of the third jhana, delight (piti) ceases. Fourth, by the attainment of the fourth jhana, in-and-out breathing ceases. Fifth, by the attainment of the Sphere of Infinite Space, the perception of materiality ceases. Sixth, by the attainment of the Sphere of Infinite Consciousness, the perception of the Sphere of Infinite Space ceases. Seventh, by the attainment of the Sphere of No-Thingness, the perception of the Sphere of Infinite Consciousness ceases. Eighth, by the attainment of the sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception, the perception of the Sphere of No-Thingness ceases. Ninth, by the attainment of the Cessation-of-Perception-and-Feeling, perception and feeling cease—See Tứ Thiên Thiên, Tứ Vô Biên Xứ and Tứ Vô Biên Xứ Định.*

(D) *Cửu Thứ Đệ Trú—Nine successive abidings: Chín Thứ Đệ Trú—Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có chín thứ đệ trú: Nhất Thiên Thiên, Nhị Thiên Thiên, Tam Thiên Thiên, Tứ Thiên Thiên, Không Vô Biên Xứ, Thức Vô Biên Xứ, Vô Sở Hữu Xứ, Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ, và Diệt Thọ Tưởng Định Xứ—According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are nine successive abidings: the first jhana heaven, the second jhana heaven, the third jhana heaven, the fourth jhana heaven, the Sphere of Infinite Space, the Sphere of Infinite Consciousness, the Sphere of No-Thingness, the Sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception, and the Sphere of Cessation of Perception and Feeling.*

(II) Cửu Thiên Thiên—The Nine Dhyana Heavens:

(A) *Tứ Thiên Sắc Giới—The four dhyana heavens of form: Brahmaloкас (skt)—Tứ Tĩnh Lự Thiên—Bốn cảnh giới mà người tu đạt tới—The fourth region, equal to a great chiliocosmos (Đại thiên giới):*

1) *Sơ Thiên Thiên—Pathamajjhanabhumi (skt)*: Cõi trời thứ nhất nơi không còn vị giác hay khứu giác, không cần thực phẩm, nhưng vẫn còn bốn giác quan còn lại (Nhãn, Nhĩ, Thân, Ý). Chúng sanh trong cõi sơ thiên không còn sắc dục; tuy nhiên, họ vẫn còn những ham muốn khác. Đây là cõi hỷ lạc xa lìa cảnh gây tội tạo nghiệp. Sơ thiên thiên gồm một thế giới, một vệ tinh, một núi Tu Di, và sáu cõi trời dục giới. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về bậc Sơ Thiên như sau: “Ông A Nan! Ba bậc thăng lưu trong sơ thiên, tất cả khổ não không thể bức bách. Dù chẳng phải chính tu tam ma địa, trong tâm thanh tịnh, các mê lậu chẳng động.” Những cõi trời thuộc cõi Sơ Thiên Thiên bao gồm thứ nhất là cõi trời Phạm chúng Thiên. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, người tu hành không mượn thiên na, không có trí tuệ. Chỉ giữ thân không dâm dục. Khi đi, khi ngồi, không có tưởng nhớ. Ái nhiễm chẳng sinh, không còn lưu luyến cõi dục. Họ làm bạn với Phạm Thiên. Gọi là Phạm Chúng Thiên. Thứ nhì là cõi trời Phạm Phụ Thiên. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, đây là những người thói quen dục đã trừ, tâm ly dục hiện, an vui tùy thuận các luật nghi. Năng làm Phạm đức. Gọi là Phạm Phụ Thiên. Thứ ba là cõi trời Đại Phạm Thiên. Theo Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, những người thân tâm được diệu viên, uy nghi chẳng thiếu, cấm giới thanh tịnh, lại sáng suốt lỗ ngộ. Thống lĩnh cả Phạm chúng, làm Đại Phạm Vương. Gọi là Đại Phạm Thiên—The first region, as large as the whole universe. The inhabitants in this region are without gustatory (tasting) or olfactory (smelling) organs, not needing food, but possess the other four of the six organs. Heaven beings in this Heaven are free from all sexual desires; nevertheless, they still have other desires. This is the ground of joy of separation from production. The first dhyana has one world with one moon, one meru, four continents and six devalokas. In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the Pathamajjhanabhumi as follows: “Ananda! Those who flow to these three superior levels in the Pathamajjhanabhumi (first dhyana) will not be oppressed by any suffering or affliction. Although they have not developed proper samadhi, their minds are pure to the point that they are not moved by outflows.” Sublevels of the First Dhyana Heaven: First, Brahma-purohita. According to the Surangama Sutra, book Nine, all those in the world who cultivate their minds but do not avail themselves of dhyana and so have no wisdom, can only control their bodies so as to not engage in sexual desire. Whether walking or sitting, or in their thoughts, they are totally devoid of it. Since they do not give rise to defiling love, they do not remain in the realm of desire. These people can, in response to their thought, take on bodies of Brahma beings. They are among those in the Heaven of Multitudes of Brahma. Second, Brahma-parisadya. According to the Surangama Sutra, book Nine, those whose hearts of desire have already been cast aside, the mind apart from desire manifests. They have a fond regard for the rules of discipline and delight in being in accord with them. These people can practice the Brahma virtue at all times, and they are among those in the Heaven of the Ministers of Brahma. Third, Mahabrahmana. According to the Surangama Sutra, book Nine, those whose bodies and minds are wonderfully perfect, and whose awesome deportment (attitude) is not in the least deficient, are pure in the prohibitive precepts and have a thorough understanding of them as well. At all times these people can govern the Brahma Multitudes as great Brahma Lords, and they are among those in the great Brahma Heaven.

- 2) *Nhị Thiên Thiên—Dvitiya-dhyana (skt):* Dutiyajjhanabhumi (p)—Cõi trời thứ nhì tương đương với tiểu thiên thế giới. Chư thiên trên cõi trời này hoàn toàn ngưng bật năm giác quan đầu, chỉ còn lại “ý.” Đây là cõi hỷ lạc Tam ma địa. Nhị thiên thiên gấp một ngàn lần thế giới của sơ thiên thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về Nhị Thiên Thiên như sau: “Ông A Nan! Ba bậc thăng lưu trong cõi Nhị Thiên, tất cả lo âu không thể bức bách họ. Dù chẳng phải chính tu tam ma địa, trong tâm thanh tịnh đã dẹp tất cả hoặc lậu thô thiển.” Những cõi trời thuộc cõi Nhị Thiên Thiên bao gồm: Thứ nhất là cõi trời Thiếu Quang Thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, từ Phạm Thiên tăng tiến lên, phạm hạnh viên mãn, tâm không động, phát sáng. Gọi là trời Thiếu Quang. Thứ nhì là cõi trời Vô Lượng Quang Thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, những người mà ánh hào quang sáng chói rực rỡ vô cùng, chiếu cả mười phương cõi, thành như ngọc lưu ly. Gọi là trời Vô Lượng Quang. Thứ ba là Cực Quang Tịnh Thiên hay Quang Âm Thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, những người hấp thụ và giữ gìn cái ánh sáng hoàn toàn, thành tựu được giáo thể, phát ra sự hóa đạo thanh tịnh, ứng dụng vô cùng. Gọi là trời Quang Âm hay Cực Quang Tịnh Thiên—The second region, equal to a small chilio cosmos. The inhabitants in this region have ceased to require the five physical organs, possessing only the organ of mind. This is the ground of joy of production of samadhi. The second dhyana has one thousand times the worlds of the first. In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the Dutiyajjhanabhumi as follows: “Ananda! Those who flow to these three superior levels in the second dhyana will not be oppressed by worries or vexations. Although they have not developed proper samadhi, their minds are pure to the point that they have subdued their coarser outflows.” Sublevels of the Second Dhyana Heaven. First, Paritabha or Minor Light Heaven. In the Surangama Sutra, book Nine, those beyond the Brahma Heavens gather in and govern the Brahma beings, for their Brahma conduct is perfect and fulfilled. Unmoving and with settled minds, they produce light in profound stillness, and they are among those in the Heaven of Lesser Light. Second, Apramanabha or Infinite Light Heaven. In the Surangama Sutra, book Nine, those whose lights illumine each other in an endless dazzling blaze shine throughout the realms of the ten directions so that everything becomes like crystal. They are among those in the Heaven of Limitless Light. Third, Abhasvara or Utmost Light Purity Heaven. In the Surangama Sutra, book Nine, those who take in and hold the light to perfection accomplish the substance of the teaching. Crating and transforming the purity into endless responses and functions, they are among those in the Light-Sound Heaven or the Utmost Light Purity Heaven.
- 3) *Tam Thiên Thiên—Tatiyajjhanabhumi (skt):* Cõi trời thứ ba tương đương với trung thiên thế giới. Chư thiên trên cõi này vẫn còn giác quan “ý” nhưng chỉ thọ nhận lạc thụ và xả thụ mà thôi. Đây là cõi kỳ lạc và ngưng bật mọi tư tưởng. Tam thiên thiên gấp một ngàn lần các thế giới ở nhị thiên thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về Tam Thiên Thiên như sau: “Ông A Nan! Ba bậc thăng lưu trong Tam Thiên Thiên đó, đầy đủ đại tùy thuận, thân tâm yên lành, được vô lượng vui vẻ. Dù chẳng phải chính được tam ma địa, trong tâm an lành, hoan hỷ gồm đủ.” Những cõi trời thuộc cõi Tam Thiên Thiên bao gồm: Thứ nhất là cõi trời Thiếu Tịnh Thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, những chúng sanh có cái sáng hoàn toàn thành âm, phát

lộ mầu nhiệm, phát thành tịnh hạnh, thông với cái vui tịch diệt. Gọi là Thiếu Tịnh Thiên. Thứ nhì là Vô Lượng Tịnh Thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, những người mà cảnh tịnh không hiện tiền, dẫn phát vô cùng, thân tâm nhẹ nhàng, yên lành, thành cái vui tịch diệt. Gọi là Vô Lượng Tịnh Thiên. Thứ ba là Biến Tịnh Thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, những người mà thế giới và thân tâm, tất cả đều viên tịnh. Thành tựu tịnh đức, thắng cảnh hiện tiền, về nơi tịch diệt lạc. Gọi là Biến Tịnh Thiên—The third region, equal to a middling chiliocosmos. The inhabitants in this region still have the organ of mind are receptive of great joy. This is the ground of wonderful bliss and cessation of thought. The third has one thousand times the worlds of the second. In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the third dhyana as follows: “Ananda! Those who flow to these three superior levels in the third dhyana will be replete with great compliance. Their bodies and minds are at peace, and they obtain limitless bliss. Although they have not obtained proper samadhi, the joy within the tranquility of their minds is total.” Sublevels of the Third Dhyana Heaven. First, Parittasubha or Minor (Lesser) Purity Heaven. In the Surangama Sutra, book Nine, Heavenly beings for whom the perfection of light has become sound and who further open out the sound to disclose its wonder discover a subtler level of practice. They penetrate to the bliss of still extinction and are among those in the Heaven of Lesser Purity. Second, Apramanasubha or Infinite (Limitless) Purity Heaven. In the Surangama Sutra, book Nine, those in whom the emptiness of purity manifests are led to discover its boundlessness. Their bodies and minds experience light ease, and they accomplish the bliss of still extinction. They are among those in the Heaven of Limitless Purity. Third, Subhakrtsna or Universal or Pervasive Purity Heaven. In the Surangama Sutra, book Nine, those for whom the world, the body, and the mind are all perfectly pure have accomplished the virtue of purity, and a superior level emerges. They return to the bliss of still extinction, and they are among those in the Heaven of Pervasive Purity.

- 4) *Tứ Thiên Thiên—Catutthajjhanabhumi (skt)*: Cõi trời thứ tư, tương đương với đại thiên thế giới. Chư thiên trên cõi này vẫn còn “ý.” Đây là cõi thanh tịnh và xả bỏ mọi tư tưởng (chỉ có xả thụ mà thôi). Tứ thiên thiên gấp một ngàn lần các thế giới ở tam thiên thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về Tứ Thiên Thiên như sau: “Ông A Nan! Bốn thắng lưu trong Tứ Thiên Thiên, tất cả trong đời các cảnh khổ và vui không thể lay động. Dù chẳng phải thật là chỗ vô vi bất động, có tâm sở đắc. Công dụng thuần thực. Trong một hoại kiếp, sơ thiên thiên sẽ bị hủy diệt 56 lần bởi lửa, nhị thiên thiên bảy lần bởi nước, tam thiên thiên một lần bởi gió, tứ thiên thiên không bị ảnh hưởng; tuy nhiên, khi thiên mệnh đến (ngày tận thế) thì tứ thiên thiên cũng sẽ bị hủy diệt, nhưng hãy còn lâu lắm. Những cõi trời thuộc cõi Tứ Thiên Thiên bao gồm: Thứ nhất là Phúc Sanh Thiên. Trong Kinh Lăng Nghiêm, quyển Chín, người tu thiên, khổ nhân đã hết, không bức thân tâm. Cái vui chẳng phải thường trụ, lâu ngày phải hoại. Kíp bỏ hai thứ khổ vui. Tướng thô trọng đều diệt. Sinh tính tịnh phúc. Gọi là Phúc Sanh Thiên. Thứ nhì là Phúc Ái Thiên. Trong kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, những người vì sự xả trước đã viên dung, thắng giải thanh tịnh, được phúc rất tùy thuận, cùng đời vị lai. Gọi là Phúc Ái Thiên. Thứ ba là Quảng Quả Thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, từ cõi trời Phúc Ái Thiên tiến lên có hai đường; đường thứ nhất là Quảng Quả Thiên và đường thứ nhì là Vô Tướng Thiên. Đối với tâm diệu tùy thuận trước, được tịnh quang vô lượng,

phúc đức viên minh, tu chứng mà an trụ. Gọi là Quảng Quả Thiên. Thứ tư là Vô Tướng Thiên. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, từ cõi trời Phúc Ái Thiên tiến lên có hai đường, tâm nhằm chán khổ vui, cứu xét không hề gián đoạn, tròn đủ đạo xả, thân tâm đều dứt, tâm lự như tro lạnh. Trải qua 500 kiếp. Đã lấy sinh diệt làm nhân, không biết phát minh tính không sinh diệt. Trong nửa kiếp trước, ý lo nghĩ diệt trong nửa kiếp sinh. Gọi là Vô Tướng Thiên—The fourth region, equal to a great chiliocosmos. The inhabitants in this region still have mind. This is the ground of purity and renunciation of thought. The fourth dhyana has one thousand times those of the third. In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the fourth dhyana as follows: “Ananda! Those who flow to these four superior levels in the fourth dhyana will not be moved by any suffering or bliss in any world. Although this is not the unconditioned or the true ground of non-moving, because they still have the thought of obtaining something, their functioning is nonetheless quite advanced.” Within a kalpa of destruction, the first is destroyed fifty-six times by fire, the second seven by water, the third once by wind, the fourth corresponding to a state of “absolute indifference” remains “untouched” by all the other evolutions; however, when fate comes to an end, then the fourth dhyana may come to an end too, but not sooner. Sublevels of the Fourth Dhyana Heaven. First, Punyaprasava or Felicitous Birth heaven. In the Surangama Sutra, book Nine, heavenly beings whose bodies and minds are not oppressed, put an end to the cause of suffering, and realize that bliss is not permanent; that sooner or later it will come to an end. Suddenly they simultaneously renounce both thoughts of suffering and thoughts of bliss. Their coarse and heavy thoughts are extinguished, and they give rise to the nature of purity and blessing. They are among those in the Heaven of the Birth of Blessing. Second, Anabhaka or Blessed Love Heaven. In the Surangama Sutra, book Nine, those whose renunciation of these thoughts is in perfect fusion gain a purity of superior understanding. Within these unimpeded blessings they obtain a wonderful compliance that extends to the bounds of the future. They are among those in the Blessed Love Heaven. Third, Brhatphala or Large or Abundant Fruitage Heaven. In the Surangama Sutra, book Nine, from the Blessed Love Heaven there are two ways to go: the first way is the Abundant Fruit Heaven, and the second way is the No Thought Heaven. Those who extend the previous thought into limitless pure light, and who perfect and clarify their blessings and virtue, cultivate and are certified to one of these dwellings. They are among those in the Abundant Fruit Heaven. Fourth, Akanistha or the Heaven Above Thought or No Thought Heaven. In the Surangama Sutra, book Nine, from the Blessed Love Heaven there are two ways to go. Those who extend the previous thought into a dislike of both suffering and bliss, so that the intensity of their thought to renounce them continues without cease, will end up by totally renouncing the way. Their bodies and minds will become extinct; their thoughts will become like dead ashes. For five hundred aeons these beings will perpetuate the cause for production and extinction, being unable to discover the nature which is neither produced nor extinguished. During the first half of these aeons they will undergo extinction; during the second half they will experience production. They are among those in the Heaven of No Thought.

(B) *Tứ Thiên Vô Sắc—Four formless jhanas*: Tứ Thiên Vô Sắc bao gồm: không vô biên (sự vô hạn của không gian), thức vô biên (sự vô hạn của nhận thức), vô sở hữu (hư vô), phi

tưởng phi phi tưởng xứ (bên kia hữu thức và vô thức)—Four states of formlessness: infinite space (the stage of limitlessness of space), infinite consciousness (the stage of limitlessness of consciousness), nothingness (the stage of nothingness), and the sphere of neither-perception-nor-non-perception (the stage of beyond awareness and nonawareness).

- 1) *Không Vô Biên Xứ—Realm of infinite space: Akasanantyayatana (skt)*—Cõi không gian rộng vô biên, tầng trời thứ nhất của cõi vô sắc giới (chán các thân hình sắc, mong cái không vô biên). Trạng thái thiền định trong đó tâm trống rỗng như hư không. Thiền định liên hệ tới cõi không vô biên xứ. Khi phát định trong cõi này thì hành giả chỉ còn cảnh giới là không vô biên xứ, chứ không còn biết cũng không còn hiểu. Khi cái tâm được tách khỏi cảnh giới hình và chất, được đặc biệt đưa thẳng đến không gian vô biên thì nó được gọi là đang trú trong không vô biên xứ—The state or heaven of boundless (infinite) space in the formless realm, or immaterial world. The first of the Arupaloka heavens, one of the four Brahmaloкас. Balance in infinite space in which the mind becomes void and vast like space. The dhyana, or meditation connected with the abode of the infinite space (the formless or immaterial), in which all thought of form is suppressed. When the mind, separated from the realm of form and matter, is exclusively directed towards infinite space, it is said to be abiding in the Akasanantya-yatanam.
- 2) *Thức Vô Biên Xứ—Sphere of the boundless of the consciousness: Vinnana-cayatanama (p)*—Sphere of limitless consciousness—Cảnh giới của vô biên thức hay cõi nhận thức vô biên. Sau khi đạt được trạng thái “Không Vô Biên Xứ,” hành giả tiếp tục gom tâm vào sơ thiền vô sắc cho đến lúc phát triển nhị thiền vô sắc, hay khi cái tâm vượt khỏi cái không gian vô biên mà tập trung vào sự vô biên của thức. Đây là cõi trời vô tận trí nơi mà khả năng hiểu biết và thẩm thấu là vô tận. Thọ mệnh trong cõi trời này có thể kéo dài đến 40.000 đại kiếp. Đây là loại trạng thái thiền định trong đó khả năng hiểu biết không còn giới hạn—Realm of infinite perception or the state of boundless knowledge (limitless perception). After attaining the state of the base of infinite space, meditator continues to concentrate on this state of “infinite space” until he takes as object the consciousness of the base of infinite space, and contemplates it as “infinite consciousness” until the second immaterial absorption arises, or when the mind going beyond infinite space is concentrated on the infinitude of consciousness it is said to be abiding in the Vijnananantya. This is the state or heaven of boundless knowledge. Where the powers of perception and understanding are unlimited. Existence in this stage may last 40,000 great kalpas. This is a kind of balance in infinite consciousness in which the power of perception and understanding are unlimited.
- 3) *Vô Sở Hữu Xứ—Heaven of Formless: Akincanyayatana (skt)*—Sphere of Nothingness—State of having nothing—Cõi của cái không, xứ thứ ba của Tứ Không Xứ. Đề mục của tầng thiền vô sắc thứ ba là “không có gì hết,” nơi đây hành giả phải chú ý vào sự vắng mặt của “thức” trong nhị thiền vô sắc. Khi mà tâm của hành giả vượt khỏi cả cái cảnh giới của thức mà thấy không có chỗ nào riêng để trú, thì nó đạt được cái định gọi là “Không biết chỗ nào để hiện hữu.” Đây là cõi trời vô hữu nơi không còn sự phân biệt. Thọ mệnh trong cõi trời này có thể kéo dài đến 60.000 đại kiếp. Thiền định đi vào cõi vô sở hữu xứ hay trạng thái thiền định trong đó sự phân biệt của tâm bị chế ngự—Realm of nothingness or the state of nothing or non-existence, the third region in the realm of formlessness. The

third immaterial attainment has its object the present non-existence or voidness. Meditators must give attention to the absence of that consciousness in the second immaterial-sphere consciousness. When the mind going even beyond the realm of consciousness finds no special resting abode, it acquires the concentration called “knowing nowhere to be.” This is the state or heaven of nothing or non-existence. Where the discriminative powers of mind are subdued. Existence in this stage may last 60,000 great kalpas. The contemplation of the state of nothingness, or the immaterial, in which ecstasy gives place to serenity. Balance in not having anything in which the discriminative powers of mind are subdued.

- 4) *Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ—Realm of neither perception nor non-perception:* The realm of consciousness or knowledge without thought is reached—Thức tính bất động, diệt hẳn sự suy nghĩ hay không suy nghĩ. Đây là cõi trời Tứ Không Thiên hay trời vô sắc thứ tư (tầng cao nhất trong tam giới), nơi không còn suy nghĩ hay không suy nghĩ nhờ đi vào thiền định cực kỳ tĩnh diệu. Mức độ thiền định của Phi Tưởng Phi Phi Tưởng xứ dẫn đến tái sanh vào cõi Trời vô sắc, vẫn chưa hoàn toàn giải thoát khỏi bất khổ. Trạng thái siêu việt thiền định của tưởng và phi tưởng. Định trên ‘chẳng suy tưởng mà cũng chẳng không suy tưởng.’ Cõi thiền định vượt khỏi hoàn toàn Vô sở hữu xứ, chứng và trú Phi tưởng phi phi tưởng xứ. Nơi đây mọi luyến chấp vào hữu đối hoàn toàn bị đoạn tận bằng thiền định. Đây là một trong tám giải thoát, hay tám phép thiền định giải thoát khỏi sắc dục—The state of neither thinking nor not thinking. This is the heaven or place where is neither thinking nor not-thinking. It is beyond thinking, the fourth of the four Immaterial Heavens (Tứ Không Thiên). The samadhi or degree of meditation of this leads to rebirth in the rupa heaven; which is not entirely free from eight forms of distress. The intuitive wisdom Balance in transcendence of thinking and not thinking—Neither-thought-nor-no-thought concentration. 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). This is one of the eight types of meditation for removing various attachments to forms and desires.

- (C) *Diệt Thọ Tưởng Định—Concentration of cessation:* Diệt Tận Định—Định Tam muội, làm cho tâm và tâm sở của Lục Thức dập tắt hoàn toàn những cảm thọ và suy tưởng. Đây là một trong những phương thức thiền cao nhất dẫn tới định tâm (tâm ý không nhiễm không nương vào một cảnh nào, không tương ứng với một pháp nào. Đây là phép định của bậc Thánh. Khi vào phép này thì tâm trí vượt tới cõi vô sắc giới, trước khi đi vào cõi Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Định, rồi đắc quả Phật và nhập Niết Bàn). Vượt khỏi hoàn toàn Phi tưởng phi phi tưởng xứ, chứng và trú Diệt thọ tưởng. Đây là giai đoạn hoàn toàn tịch diệt hay Niết Bàn. Đây là một trong tám giải thoát, hay tám phép thiền định giải thoát khỏi sắc dục—A samadhi in which there is complete extinction of sensation and thought, one of the highest form of meditation (kenosis), resulting from concentration. By transcending the Sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception, one enters and abides in the Cessation or extinguishing all thoughts (perceptions) and feelings is a type of liberation by means of a state of mind in which there is final or total extinction, nirvana. This is one of the eight types of meditation for removing various attachments to forms and desires.

Chương Ba Mươi Hai *Chapter Thirty-Two*

Thiền Chỉ Hay Sự Thư Giãn Cho Người Tại Gia *Samatha or Relaxation for Laypeople*

(I) *Tổng quan về sự Thư Giãn cho người tại Gia—An overview of Relaxation for Laypeople:*

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 bực bội 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—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.

(II) *Thao tác nơi cơ thịt trước khi bắt đầu thư giãn—Manoeuvres in Muscles before relaxation:*

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 căng như bị chuột rút. Sau đó buông xả hoàn toàn và thư giãn từ 10 đến 20 giây—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.

- 1) Nắm chặt bàn tay lại—Clench them.
- 2) Duỗi thẳng cánh tay và co lại nơi cổ tay—Extend forearms and bend hands back at the wrist.
- 3) Cơ hai đầu và phần trên cánh tay—Biceps and upper arms: Nắm chặt bàn tay lại thành nắm tay, rồi co giãn hai tay ra vào—Clench hands into fists, bend arms at elbows.
- 4) Nhún hai vai: Shrug the shoulders.
- 5) Nhú mày thật sâu: Wrinkle forehead into a deep frown.
- 6) Nhắm mắt lại càng nhắm chặt càng tốt (với những ai mang contact-lens, nên tháo ra trước khi tập)—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).
- 7) Gò má và cằm, nhăn mặt từ lỗ tai này đến lỗ tai kia: Cheeks and jaws, Grin from ear to ear.
- 8) Chung quanh miệng, bặm môi thật chặt—Around the mouth, press lips together tightly.
- 9) Phía sau phần cổ, tì đầu thật mạnh vào đệm hay sàn nhà: Back of the neck, press head back against the pad or supporting floor.
- 10) Phía trước cổ, chạm cằm vào ngực: Front of the neck, touch the chin to the chest.
- 11) Thở vào thật sâu, giữ lại một chút, rồi thở ra: Take a deep breath and hold it, then exhale.
- 12) Énh lưng lên khỏi sàn: Arch the back up and away from support surface.

(III) Bắt đầu Thư Giãn—Start to Relax:

- 1) Ngồi thật yên lặng tại một nơi thật thoải mái, mắt nhắm lại—Sit quietly in a comfortable position with eyes closed.
- 2) 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—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.
- 3) 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 đè 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.”—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.”

- 4) Bạn nên mặc quần áo rộng, thoải mái và tìm một nơi yên lặng để thực tập—Wear loose, comfortable clothing and find a quiet, relaxing place to practice.
- 5) 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—Start practicing for just one to two minutes. Slowly increase your practice time up to five minutes. practice several times a day.
- 6) 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 dùng 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—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.
- 7) 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—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.
- 8) 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—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.
- 9) Tỉnh 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)—Become aware of your breathing. Breathing slow and steady, concentrate on breathing from your abdomen and not from your chest.

- 10) 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 thầm 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—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.
- 11) 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—Continue this from 10 to 20 minutes. As distracting thoughts enter your mind, do not follow them. Just allow them to drift away.
- 12) 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—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.

(IV) Kinh Hành sau khi Thư Giãn—Walking after Relaxation: Khi ngồi thư giãn một lúc lâu hành giả có thể cảm thấy tay chân mỗi 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 duỗi chúng cho thoải mái—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.

Chương Ba Mươi Ba *Chapter Thirty-Three*

Thiền Trong Đời Sống Hằng Ngày *Zen In Daily Life*

(I) *Tổng Quan về việc “Ứng Dụng Thiền vào Cuộc Sống Hằng Ngày”—An Overview of the “Application of Meditation in Daily Life”*: Cuộc sống 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 đệ tử rằng 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. Thỉnh 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 kính, mọi thứ chúng ta thấy, nghe, ngửi, nếm, chạm và nghĩ tưởng đều là chân lý—Life 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.

(II) *Thiền quán và cuộc sống hằng ngày—Meditation and Daily activities:*

(A) *Hành giả tu thiền cố gắng đừng làm cho việc tu thiền của mình thêm phức tạp—Zen practitioners try not make our meditation more complicated: 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 niệm 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 chúng 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—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.

(B) *Sự hội nhập thiền quán vào đời sống hằng ngày—Fusion of Zen with everyday life:* 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 bầy khỉ hoang. Muốn cho cái tâm khỉ 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 để 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— 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.

(C) *Thiền quán thực sự đi vào cuộc sống hằng ngày—Zen really enters daily life activities:*

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—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.

- 1) 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: 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.
- 2) Quán là con mắt trực thị và đồng thời là bước chân trên con đường chân thực: Contemplation is the eye which gives insight, and, at the same time, the foot which procures a proper walk.
- 3) 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: 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.

- 4) Sự tập trung vào thấu kính này chính là định (samadhi) và định càng sâu thì giác ngộ càng mau chóng: The concentration on the lens itself is concentration (samadhi) and the deeper the concentration is, the quicker the awakening of intuitive intellect.
- 5) 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: 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.

(D) *Cuộc Sống Đây Là Thiền—This Life itself is Zen*: Có người cho rằng cuộc sống này là Thiền, nhưng có người lại cho rằng cuộc sống này là đau khổ. Thật vậy, nếu chúng ta tạo nên cuộc sống của chúng ta là Thiền thì cuộc sống trở thành Thiền. Ngược lại nếu chúng ta xem cuộc sống này đau khổ thì cuộc sống của chúng sẽ trở thành đau khổ. Như vậy mọi chuyện đều tùy thuộc ở nơi tâm mình trong lúc này, ngay ở sát na này. Tâm hiện tiền này nối tiếp tâm hiện tiền khác và trở thành cuộc sống Thiền của chúng ta, như một điểm liên tục nối kết để rồi cuối cùng trở thành đường thẳng vậy. Tương tự, nếu chúng ta tạo ra khó thì Thiền khó. Nếu chúng ta tạo ra dễ thì Thiền dễ. Hành giả tu thiền nên nhớ rằng tâm chúng ta luôn có nhiều ham muốn, nhiều ý tưởng giống như đại dương với nhiều sóng vậy. Sau khi chúng ta tu tập thiền định một thời gian, ý tưởng và ham muốn của chúng ta tự nhiên ít dần và ít dần cho đến khi chúng biến mất. Cũng giống như trên biển cả, khi gió nổi lên thì có nhiều sóng; khi gió êm dần thì sóng cũng nhỏ dần và nhỏ dần; khi gió lặng thì mặt biển trở thành một tấm gương. Tương tự, lúc đó tâm chúng ta như một tấm gương trong, và mọi vật chúng ta thấy, nghe, ngửi, nếm, chạm và nghĩ đều là chân lý. Thiền định giúp chúng ta có khả năng ứng đối hoàn toàn trong giây phút hiện tại. Đây cũng chính là mục đích cho sự tu tập của chúng ta là hoàn toàn sống trong giờ phút hiện tại. Thiền không khiến chúng ta không phải đi tìm giải đáp bằng cách mong cầu một loại tri thức, hiểu biết hay kiến thức nào cả; mà thiền giúp chúng ta kinh nghiệm một cách trọn vẹn tiến trình xảy ra trong giờ phút hiện tại. Với thiền, không có cái gì ở bên ngoài để cho tâm ta tìm kiếm, nắm giữ hay đạt đến; mà thiền chỉ giúp chúng ta sống với những gì đang xảy ra trong giờ phút hiện tại. Hành giả chân thuần nên công phu tu tập giữ chánh niệm trong từng giây phút. Cuộc sống này là thiền không đòi hỏi phải cố gắng để đạt đến một mục đích nào trong tương lai. Sự cố gắng ở đây là sống trong hiện tại, chú ý với một cái tâm bình thản những gì đang xảy ra trong giờ phút này—Some people believe that life is Zen, but others say that life is suffering. As a matter of fact, if we make life is Zen, then our life becomes Zen. On the contrary, if we consider our life suffering, then our life becomes suffering. So everything depends on how we are keeping our mind just now, at this very moment. This present mind continues and becomes our life, just as one point continues and continues and eventually becomes a straight line. Similarly, if we make difficult, then Zen is difficult; if we make easy, then Zen is easy. Zen practitioners should always remember that our mind has many desires and thinkings as a sea with many waves. After we practice Zen for some time our desires and thinkings

become lesser and lesser naturally till they disappear. It is also like on the sea, when the wind comes, there are many waves; when the wind dies down, the waves become smaller and smaller; when the wind stops, the water becomes a mirror, in which everything is reflected. Similarly, that time our mind is like a clear mirror, and everything we see, hear, smell, taste, touch or think is the truth. Zen helps us to have the ability to totally respond in the moment. That is what our whole practice is being totally in the moment. Zen does not cause us to seek for solutions by wanting a certain state or having a certain kind of thought or conceptual understanding; but it helps us to be experiencing the process in the moment. In Zen, there is nothing outside of us that we have to reach for or hold onto or attain; Zen only helps us know and live with what is happening in the moment. Devout Zen practitioners should have an effort that is involved in developing this moment to moment awareness. Life is Zen is not the effort to attain anything in the future. The effort is to stay in the present, in paying attention with equanimity to what is happening in the moment.

- (E) *Hãy sống hòa hợp với thiên nhiên—Let be harmonious with nature*: Khi chúng ta cảm thấy quá căng thẳng trong cuộc sống hằng ngày, hãy đi ra ngoài thiên nhiên, ngắm trời mây cây cỏ. Thế giới của bà mẹ thiên nhiên này đẹp và kỳ diệu lắm. Hễ đi dạo được một chút là thoải mái được một chút; tuy nhiên, lúc nào cũng phải giữ chánh niệm về mọi việc đang xảy ra. Làm được như vậy, chỉ cần một thời gian ngắn là không gian chung quanh có thể làm cho tâm chúng ta êm dịu trở lại. Chính đức Phật trong thời ngài còn tại thế, ngài luôn nhắc nhở tứ chúng nên sống giữa thiên nhiên, vì nó có thể đem lại một sự an tĩnh cho tâm mình—When we feel too much tension in our daily activities, let's go outside and look at the sky, the trees and the grasses, and so forth. The world of the mother nature is so beautiful and wonderful. If we can go outside and walk for a little bit, we will have a bit more of relaxed moment; however, we should always be mindful of everything which is happening. In a short time, the surrounding place will cool the mind. During the time of the Buddha, He always reminded the four assemblies being in nature because of its tranquility for the mind.
- (F) *Làm Việc Vị Tha là Thiên—Working in Altruism is Zen*: Nếu chúng ta không ham muốn cá nhân, mà làm việc kiếm tiền nhằm giúp đỡ người khác, thì việc làm vị tha tự nó là thiên. Tuy nhiên, hầu hết chúng ta chỉ mong kiếm nhiều tiền hoặc thành công cho chính bản thân mình. Đây chỉ là cái tôi nhỏ mà thôi. Kiếm tiền để giúp đỡ người khác mới là sự nghiệp lớn—If we have no desire for ourselves, but we are working and earning money in order to help other people, then the altruistic work itself is Zen. However, most of us are only interested in making a lot of money or becoming successful for ourselves. This is a small “I”. But if we make money to help all people, then this a big “I”.
- (G) *Sinh Hoạt hằng ngày mà không vọng tưởng là Thiên—Working with daily activities without any false thoughts is Zen*: Khi chúng ta có khả năng ở vào trạng thái hoàn toàn sáng suốt, đoạn trừ mọi vọng tưởng và không rơi vào hôn trầm, trong ngoài như một, không có bất cứ hoàn cảnh nào có thể gây trở ngại cho chúng ta, đó là chân thiên. Khi hiểu được thiên, chúng ta sẽ hiểu chính mình, rằng trong tâm của chúng ta lúc nào cũng có thanh bảo kiếm kim cương. Nếu muốn hiểu chính mình, hãy lấy thanh bảo kiếm ấy mà đoạn trừ tất cả danh tướng, hư vọng, phân biệt tốt xấu, dài ngắn, đến, đi, cao thấp, vân vân. Trong khi tu tập thiên quán, chúng ta phải tự nhủ là mình đang đi trên lớp băng

mỏng, nên phải tập trung hết vào từng bước chân của mình. Chỉ cần sai đi một bước là chúng ta sẽ bị sụp xuống vùng nước lạnh buốt nằm ngay bên dưới lớp băng mỏng này—When we are able to stay perfectly clear by cutting off all thinking and yet not falling into a trance-like sleep; when inside and outside become one, and no circumstances can hinder us, this is real Zen. When we understand Zen, we understand that in ourselves there is a diamond sword. If we want to understand ourselves, we must take that sword and cut off good and bad, long and short, coming and going, high and low, and so forth. During our meditation practice, we must proceed as if we were waling on thin ice, concentrating totally on each of our steps. If we make one wrong move, we will collapse in the cold water under this thin layer of ice.

(III) Những Ứng Dụng của Thiền vào Cuộc Sống Hằng Ngày—The Applications of Meditation in Daily Life:

- 1) 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 khấn 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—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.
- 2) Chúng ta phải cố gắng đầu tư ít nhất nửa giờ mỗi ngày trong việc tu tập thiền định. Khi tâm chúng ta lắng dịu 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 lăng xăng 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—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.

- 3) Tọa thiền đã là khó đối với chúng ta. Chúng ta cố gắng tìm đủ mọi cớ 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—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.
- 4) 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 hàng 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—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.

- 5) Nếu chúng ta quăng 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—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.

(IV) Khi định tâm vào tư duy tịnh mặc, những sinh hoạt hằng ngày đều được giữ có chừng mực—To concentrate one's mind in silent meditation, all daily activities should be regulated properly:

- 1) Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, có một quá trình riêng biệt nơi Thiền tông. Khi định tâm vào tư duy tịnh mặc, một 'công án' được đặt ra cho hành giả để trải nghiệm khả năng tiến bộ đến tổ ngộ. Khi nhận một công án, hành giả bắt đầu tĩnh tọa nơi thiền đường. Ngồi thoải mái, chân kiết già, thân ngay ngắn và thẳng lưng, tay kiết thiền ấn, mắt mở nửa chừng. Đây gọi là tọa thiền, có thể kéo dài trong nhiều ngày đêm. Những sinh hoạt hằng ngày như ở, ăn, ngủ, tắm, vân vân đều được giữ có chừng mực. Im lặng được tuyệt đối tuân giữ; tức là khi tọa thiền, thọ thực hay tẩy trần, không ai được nói lời nào cũng như không gây ra tiếng động nào. Thỉnh thoảng có xảy ra cuộc đối thoại gọi là 'vấn đáp' giữa hành giả và thiền sư được mệnh danh là tu học thiền hay 'vân thủy,' hành giả nêu những thắc mắc và vị thiền sư trả lời hoặc bằng ẩn dụ hay quát mắng. Khi hành giả đã sẵn sàng để giải quyết vấn đề, ông ta đến viếng sư phụ nơi phương trượng, trình bày những gì đã thấu hiểu và xin được giải quyết công án. Nếu thiền sư đắc ý, ngài sẽ nhận cho là đắc đạo; nếu không, hành giả lại tiếp tục thiền quán thêm nữa: 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.

- 2) 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 hằng 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 sử dụng trí tuệ của chúng ta. Hành thiền không nhằm mục đích đạt được, hay để hoàn thành một cái gì cả. Chỉ cần chú tâm tĩnh thức. Toàn thể việc hành thiền của chúng ta là nhìn thẳng vào tâm mình. Khi nhìn thẳng vào tâm mình chúng ta sẽ thấy được sự khổ, nguyên nhân của khổ, và chấm dứt sự khổ—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.
- 3) 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—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’.

- 4) 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 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 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—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

(V) *Thiền và Lễ Lạy trong đời sống hằng ngày—Zen and Bowing in daily life:* 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 cố chấp 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 tơ 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 mệ dễ sanh chán nản. 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—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 ‘Bowling’ 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.

(VI) Hành giả tu thiền nên giữ cái Tâm ‘Không’ trong cuộc sống hằng ngày—Zen practitioners should keep the ‘No’ Mind in daily life: 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—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 our 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 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, 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.

(VII) *Thiền và sự thu thúc lục căn trong cuộc sống hằng ngày—Zen and Sense Restraint in daily activities:* 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—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.

- (A) ***Thiền giúp chúng ta quân bình được tham dục—Zen also helps us balance ‘Lust’:*** 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 thiểu 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. Thiền 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—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.

(B) *Thiền giúp chúng ta quân bình được sân hận—Zen also helps us balance 'Anger':* 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 đầy đầy 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—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.

(C) *Thiền giúp chúng ta thấy mọi vật đúng như thật—Zen also helps us to see things as they really are:* 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 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. 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 của 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—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.

(D) Thiền giúp chúng ta có cái nhìn ‘Khách Quan’ trên vạn hữu—Zen helps us to have an objective view on all things: 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 vấn vương 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—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.

(E) *Thiền giúp chúng ta thấy được bản chất thật của sự kiêu mạn—Zen helps us to see the real nature of “Pride”:* 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—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.

(F) *Thiền giúp chúng ta thấy được trạng thái đau khổ của ganh tỵ—Zen also helps us to see the state of suffering of “Envy”:* 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—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.

(G) *Thiền giúp chúng ta thấy được bản chất thật của sự Hoài Nghi—Zen helps us to see the real nature of “Doubt”*: 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 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—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.

(H) *Thiền giúp chúng ta thấy được bản chất thật của Tà Kiến—Zen helps us to see the real nature of “Wrong Views”*: 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 như 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 như 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—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.

(I) ***Thiền có công năng giúp chúng ta chế ngự được Tham lam-Sân hận-Đố Kỵ—Zen has the ability to help us to overcome greed, anger, and jealousy:*** 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 tinh 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—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.

(VII) ***Hành giả tu thiền nên giữ “Sự Im Lặng” ngay cả “Sự Im Lặng Cao Quý” trong cuộc sống hằng ngày—Zen practitioners should keep the “Silence” even the “Noble Silence” in daily life:*** Hành giả tu thiền chỉ nói khi cần thiết. Sự im lặng là một trong những yếu tố quan trọng có thể giúp cho sự thiền quán của hành giả được thâm sâu. Thường thì chúng

ta không bao giờ có dịp quán sát những gì đang xảy ra trong tâm của mình vì hay nói chuyện. Nói chuyện thường làm sao lãng sự chú ý và tiêu hao năng lực của mình. Những năng lực mà mình bảo tồn được bằng cách giữ im lặng có thể được dùng để khai triển sự tỉnh thức và chánh niệm của mình. Cũng giống như phương pháp hành thiền, sự lặng thinh phải được thực hành một cách tự nhiên và thoải mái. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là chúng ta muốn nói chuyện lúc nào cũng được, mà phải biết sống ý thức trong sự im lặng. Nếu chúng ta biết giữ sự im lặng trong mọi hoạt động thì chúng ta sẽ thấy trạng thái tâm lý và vật lý của mình sẽ thay đổi một cách rõ rệt. Thật vậy, sự im lặng trong ngôn ngữ sẽ dẫn đến sự im lặng thâm sâu trong chính tâm mình. Ngay cả 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. Một hôm có người nói với Phật y sẽ nhập bọn các đệ tử của Ngài nếu Ngài đưa ra được những giải đáp sáng tỏ về các vấn đề như Phật sống mãi hay không, nếu thế thì cái gì sẽ xảy ra sau khi Ngài chết? Nguyên nhân đầu tiên của vũ trụ là gì và vũ trụ rồi sẽ giống như cái gì trong tương lai? Tại sao loài người sống và cái gì xảy ra sau khi chúng ta chết? Vân vân và vân vân. Nếu người ấy hỏi để vấn nạn Phật thì Ngài chỉ im lặng. Ví bằng Ngài thấy rằng người ấy hỏi để học thì Ngài sẽ trả lời như thế này: “Giả sử bạn bị trúng một mũi tên tẩm thuốc độc, có một y sĩ đến để nhổ mũi tên ấy ra khỏi thân thể của bạn và trị vết thương cho lành, trước tiên bạn có hỏi ông ta những vấn đề như mũi tên được làm bằng thứ gì, thuốc độc được chế bằng thứ gì, ai bắn mũi tên đó, và nếu y sĩ không trị vết thương, cái gì sẽ phải xảy ra, vân vân và vân vân; và từ chối chữa trị trừ phi y sĩ trả lời tất cả những vấn đề đó để thỏa mãn bạn? Bạn sẽ chết trước khi nhận được những giải đáp.” Trong thí dụ này, Phật 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 Triết Học Trung Quán, sự im lặng bí ẩn của Đức Phật đối với những câu hỏi có tính cách siêu hình căn bản nhất đã thúc đẩy Bồ Tát Long Thọ nghiên cứu tìm hiểu lý do tại sao Đức Phật lại giữ im lặng. Có phải Đức Phật chủ trương “Bất khả tri” như một số người Tây phương nghiên cứu Phật Giáo đã nghĩ? Nếu không thì vì lý do gì mà Ngài giữ thái độ im lặng? Qua một cuộc nghiên cứu đối với sự im lặng này, Long Thọ đã đặt ra biện chứng pháp. Có một số câu hỏi trừ danh mà Đức Phật cho là “Vô ký,” tức là những giải đáp mà Ngài cho rằng không thể diễn đạt. Trong những chú giải của Nguyệt Xứng về Trung Luận, Ngài đã từng nói về chuyện Đức Thế Tôn đã tuyên bố về mười bốn sự việc không thể thuyết minh được như sau: thế giới phải chăng là vĩnh hằng, không vĩnh hằng, hoặc vừa vĩnh hằng vừa không vĩnh hằng, hoặc chẳng phải vĩnh hằng mà cũng chẳng phải không vĩnh hằng; phải chăng thế giới là hữu biên, vô biên, hoặc vừa hữu biên vừa vô biên, hoặc chẳng phải hữu biên mà cũng chẳng phải vô biên; phải chăng sau khi Như Lai nhập diệt Ngài vẫn tồn tại, Ngài không còn tồn tại, hoặc Ngài vừa tồn tại vừa không tồn tại, hoặc Ngài chẳng tồn tại mà cũng chẳng không tồn tại; phải chăng linh hồn và thể xác đồng nhất, không đồng nhất... Theo Kinh Trung Bộ II, kinh Tiểu Malunkyaputta, Đức Phật nhắc nhở tôn giả Malunkyaputta: “Này Malunkyaputta! Có các vấn đề không được Như Lai giải thích, bị Như Lai bỏ sang một bên, hay không được Như Lai quan tâm tới; đó là: ‘Thế giới thường hằng, hay vô thường? Vũ trụ hữu biên hay vô biên? Sinh mạng và thân là một hay sinh mạng và thân là khác?’

Như Lai tồn tại sau khi chết hay Như Lai không tồn tại sau khi chết? Như Lai vừa tồn tại, vừa không tồn tại sau khi chết? Như Lai không tồn tại cũng không không tồn tại sau khi chết? Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng giải thích những vấn đề này chỉ tốn thời gian vô ích.”—Zen practitioners should speak only when necessary. Silence is one of the most important factors that can help us in deepening meditation. We do not often get a good look at what is happening in our minds because talking distracts our attention and dissipates our energy. Much of the energy that is conserved by not talking can be used for the development of awareness and mindfulness. As with the meditation itself, silence too should be easy and relaxed. However, this does not mean we can talk whenever we want to, but just relaxing into silence. If we are able to keep our silence throughout our activities, we can see our mental and physical activity will become extremely clear. In fact, verbal silence will lead to a deeper silence of our own mind. Even Buddha Sakyamuni 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. One day a certain man said to the Buddha that he would join the band of his disciples if the Buddha would give clear answer to the questions: Would the Buddha ever die, and, if so, what would become of him after death? What was the first cause of the universe, and what was the universe going to be like in the future? Why do men live and what becomes of them after death? If the person asks because he wants to cause troubles for the Buddha, the Buddha will remain silent. If the person asks because he wants to study, the Buddha’s answer was to the following effect: “Suppose you were shot by a poison arrow and a physician came to draw the arrow from your body and to dress the wound, would you first ask him questions as to what the arrow was made of, what the composition of the poison was., and who shot the arrow, and, if the physician did not dress the wound, what was going to happen, and such blissful questions, and refuse the treatment until the physician answered all the questions to your satisfaction? You would be dead before you obtained the answers.” In this parable the Buddha 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 Madhyamaka Philosophy, the mysterious silence of the Buddha on most fundamental questions of Metaphysics led him to probe into the reason of that silence. Was the Buddha agnostic as some of the European writers on Buddhism believe him to be? If not, what was the reason of his silence? Through a searching inquiry into this silence was the dialectic born. There are well-known questions which the Buddha declared to be *avyakrta* or the answers to which were inexpressible, Cadrakirti enumerates them in his commentary on the Madhyamaka Sastra that the Buddha announced fourteen things to be inexpressible: whether the world is eternal, not eternal, both eternal and not eternal, neither eternal nor not eternal; whether the world is finite, infinite, both finite and infinite, neither finite nor infinite; whether the Tathagata exists after death, does not exist after death, either exists or does not exist after death, neither exists nor does not exist after death; whether the soul is identical with the body, different with the body.... According to Majjhima Nikaya II, Cula Malunkyaputta Sutta, the

Buddha reminded Malunkyaputta: “Malunkyaputta, there are problems unexplained, put aside and ignored by the Tathagata; namely: ‘The world is eternal, or it’s not eternal. The universe is finite, or it is infinite. Life is the same as body, or life is one thing and body another. The Tathagata exists after death, or the Tathagata does not exist after death. The Tathagata both exists and does not exist after death. The Tathagata neither exists nor not exists after death.’ Zen practitioners should always remember that to explain these things is a waste of time.”

Chương Ba Mươi Bốn
Chapter Thirty-Four

Thiền và Dục--Cầu
Zen and Desires--Seeking

(A) Thiền và Thiểu Dục Tri Túc
Zen and Content with few Desires

(I) **Tổng quan về Thiểu Dục Tri Túc—An overview of Content with few desires and Be Satisfied with what we have at this very moment:** 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. Trong Kinh Châu Báu, Tiểu Bộ, Tập 6, Đức Phật dạy: “Các vị lòng ít dục, với ý thật kiên trì, khéo liên hệ mật thiết, lời dạy Gotama, chứng đạt được quả vị, chứng thể nhập bất tử, chứng chứng đắc dễ dàng, hưởng thọ sự tịch tịnh. Như vậy nơi Tăng chúng là châu báu thù diệu. Mong với sự thật này, được sống chơn hạnh phúc.”—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. In the Ratana Sutta, Khuddakapatha, volume 6, the Buddha taught: “Those who, devoted, firm-minded, apply themselves to Gotama's message, on attaining their goal, plunge into the Deathless, freely enjoying the Liberation they've gained. This, too, is an exquisite treasure in the Sangha. By this truth may there be well-being.”

(II) **Chi tiết về Thiểu Dục Tri Túc—Details of Content with few desires and Be Satisfied with what we have at this very moment:**

(A) **Thiểu dục—Few desires:** 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 thiếu 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 tánh 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 thiếu 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—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.

(B) *Tri Túc—Be Satisfied with what we have at this very moment:* 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 nhần 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 mưu, 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 Tỳ 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—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.

(III) Tai hại của Dục Lạc—Disadvantages of the Sensual Pleasures: 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—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.

(B) Thiên và Sự Tâm Cầu
Zen and Seeking

(B-1) Tâm Cầu
Seeking

(I) **Hành giả tu Thiên và danh lợi—Zen practitioners and fame and benefit:** Hành giả tu thiên 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—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.

(B-2) Thiên và Vô Sở Cầu Môn
Zen and the Doors of Non-Seeking

(I) **Tổng quan về Vô Sở Cầu—An overview on “Not to seek after anything”:** Theo Tổ Bồ Đề Đạt Ma, đây là một trong bốn hạnh của Thiên giả. Người đời mãi mãi dấn mê, việc gì cũng tham trước, thế gọi là cầu. Bậc trí ngộ lẽ chân, chuyển ngược thế tục, nên an tâm trụ nơi vô vi, thân hình tùy nghi mà vận chuyển. Muôn vật đều là không, có gì vui mà cầu được. Hễ có công đức thì liền có hắc ám đuổi theo. Ở lâu trong ba cõi khác nào như trong nhà lửa. Có thân có khổ, được gì mà vui? Thông suốt được vậy ắt buông hết sự vật, dứt tưởng, chẳng cầu. Kinh nói: ‘Còn cầu còn khổ. Hết cầu mới được vui. Xét biết không cầu mới thực là đạo hạnh nên nói là hạnh không cầu mong—According to the first patriarch Bodhidharma, “Not to seek after anything” is one of the four disciplinary processes. By ‘not seeking after anything’ is meant this: “Men of the world, in eternal confusion, are attached everywhere to one thing or another, which is called seeking. The wise, however, understand the truth and are not like the vulgar. Their minds abide serenely in the uncreated while the body turns about in accordance with the laws of causation. All things are empty and there is nothing desirable and to be sought after.

Wherever there is nothing merit of brightness there follows the demerit of darkness. The triple world there one stays too long is like a house on fire; all that has a body suffers, and who would ever know what is rest? Because the wise are thoroughly acquainted with this truth, they get neer attached to anything that becomes, their thoughts are quieted, they never seek. Says the sutra: ‘Wherever there is seeking, there you have sufferings; when seeking ceases you are blessed. Thus we know that not to seek is verily the way to the truth. Therefore, one should not seek after anything.’

(II) Tam Vô Sở Cầu:

(A) *Lược sử về “Tam Vô Sở Cầu”*—A brief history of the “Three non-seeking practices”: Tổ Bồ Đề Đạt Ma , vị tổ thứ 28 dòng Thiền Ấn Độ và cũng là vị sơ tổ của dòng Thiền Trung Hoa đã dạy về tam vô sở cầu nhân sau cuộc nói chuyện với vua Hán Vũ Đế về tu hành tịnh hạnh vô cầu—Bodhidharma, the 28th Patriarch from India and also the 1st Patriarch in China taught about three Non-seeking practices or three doors of liberation.

(B) *Nội dung của “Tam Vô Sở Cầu”*—Content of the “Three non-seeking practices”:

- 1) Không: Emptiness—See Chapter 66.
- 2) Vô tướng: Signlessness—Vô tướng giải thoát hay đoạn trừ mọi hình tướng bên ngoài là giải thoát, một trong ba loại giải thoát—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.
- 3) Vô nguyện: Wishlessness—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—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.

(C) *Kết luận về “Tam Vô Sở Cầu”*—Conclusion on the “Three non-seeking practices”: Thật vậy, chư pháp hữu vi như ảo như mộng, sanh diệt, diệt sanh. Có cái gì thường hằng cho chúng ta theo đuổi ? Hơn nữa, thế giới hiện tượng chỉ là tương đối, trong tai họa đôi khi có phước báo, trong phước báo có khi là tai họa. Thế nên người tu Phật nên luôn giữ tâm mình bình thản và không khuấy động trong mọi tình huống, lên xuống hay họa phước. Giả dụ như một vị Tăng tu tập hăm hui nơi sơn lâm cùng cốc, ít người thăm viếng hoàn cảnh sống thật là khổ sở cô độc, nhưng cuộc tu giải thoát thật là tinh chuyên. Thế rồi ít lâu sau đó có vài người tới thăm cúng dường vì nghe tiếng phạm hạnh của người, túp lều năm xưa chẳng bao lâu biến thành một ngôi chùa đồ 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.”—Trully 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.

(III) Mười Điều Tâm Niệm—Ten Non-Seeking Practices:

(A) Mười Điều Vô Sở Cầu—Ten “Not to seek after anything” Practices:

- 1) Nghĩ đến thân thể thì đừng cầu không bệnh khổ, vì không bệnh khổ thì dục vọng dễ sinh: We should not wish (yearn) that our bodies be always free of diseases, because a disease-free body is prone to desire and lust (because with a disease-free body, one tends to be tempted with desire and lust). This will lead to precept-breaking and retrogression.
- 2) Ở đời thì đừng cầu không hoạn nạn, vì không hoạn nạn thì kiêu xa nổi dậy. Nếu như chúng ta cứ sống mãi trong cảnh thanh nhàn, như ý, không bị đời dẫn vật, lại chẳng bị vướng ít nhiều sự khổ não, ưu phiền, tất tâm sẽ sanh ra các niệm khinh mạn, kiêu xa; từ đó mà kết thành vô số tội lỗi. Phật tử chớ thuận phải nhân nơi hoạn nạn mà thức tỉnh cơn trường mộng và chiêm nghiệm được lời Phật dạy là đúng. Do đó mà phát tâm tinh chuyên tu hành cầu giải thoát: We should not wish that our lives be free of all misfortune, adversity, or accident because without them, we will be easily prone to pride and arrogance. This will lead us to be disdainful and overbearing towards everyone else. If people’s lives are perfect, everything is just as they always dreamed, without encountering heartaches, worries, afflictions, or any pains and sufferings, then this can easily give way to conceit, arrogance, etc.; thus, becoming the breeding ground for countless transgressions and offenses. Sincere Buddhists should always use misfortunes as the opportunity to awaken from being mesmerized by success, fame, fortune, wealth, etc. and realize the Buddha’s teachings are true and accurate, and then use this realization to develop a cultivated mind seeking enlightenment.
- 3) Cứu xét tâm tánh thì đừng cầu không khúc mắc, vì không khúc mắc thì sở học không thấu đáo: We should not wish that our mind cultivation be free of all obstacles because without obstacles, we would not have opportunities to excell our mind. This will lead to the transgression of thinking that we have awakened, when in fact we have not.
- 4) Xây dựng đạo hạnh thì đừng cầu không bị ma chướng, vì không bị ma chướng thì chí nguyện không kiên cường: We should not wish that our cultivation be free of demonic obstacles, because our vows would not be then firm and enduring. This leads to the transgression of thinking that we have attained, when in fact we have not.
- 5) Việc làm thì đừng mong dễ thành, vì việc dễ thành thì lòng hay khinh thường kiêu ngạo: We should not wish that our plans and activities meet with easy success, for we will then be inclined to thoughts of contempt and disrespect. This leads to the transgression of pride and conceit, thinking ourselves to be filled with virtues and talent.
- 6) Giao tiếp thì đừng cầu lợi mình, vì lợi mình thì mất đi đạo nghĩa: We should not wish for gain in our social relations. This will lead us to violate moral principles and see only mistakes of others.
- 7) Với người thì đừng mong tất cả đều thuận theo ý mình, vì được thuận theo ý mình thì lòng tất kiêu căng: We should not wish that everyone, at all times, be on good terms and

in harmony with us. This leads to pride and conceit and seeing only our own side of every issue.

- 8) Thi ân thì đừng cầu đền đáp, vì cầu đền đáp là thi ân có mưu đồ: We should not wish to be repaid for our good deeds, lest we develop a calculating mind. This leads to greed for fame and fortune.
- 9) Thấy lợi thì đừng nhúng vào, vì nhúng vào thì si mê phải động: We should not wish to share in opportunities for profit, lest the mind of illusion arise. This leads us to lose our good name and reputation for the sake of unwholesome gain.
- 10) Oan ức không cần biện bạch, vì còn biện bạch là nhân ngã chưa xả: When subject to injustice and wrong, we should not necessarily seek the ability to refute and rebut, as doing so indicates that the mind of self-and-others has not been severed. This will certainly lead to more resentment and hatred.

(B) *Luận Bảo Vương Tam Muội của Đức Phật—Thus, the Buddha advised all of us to consider:*

- 1) Lấy bệnh khổ làm thuốc thần—Turn suffering and disease into good medicine (consider diseases and sufferings as miraculous medicine).
- 2) Lấy hoạn nạn làm giải thoát—Turn misfortune and calamity into liberation (take misfortune and adversity as means of liberation).
- 3) Lấy khúc mắc làm thú vị—Turn obstacles or high stakes into freedom and ease (take obstacles as enjoyable ways to cultivate ourselves).
- 4) Lấy ma quân làm bạn đạo—Turn demons or haunting spirits into Dharma friends (take demonic obstacles as our good spiritual advisors).
- 5) Lấy khó khăn làm thích thú—Turn trying events into peace and joy (consider difficulties as our joy of gaining experiences or life enjoyments).
- 6) Lấy kẻ tệ bạc làm người giúp đỡ—Turn bad friends into helpful associates (treat ungrateful people as our helpful aids).
- 7) Lấy người chống đối làm nơi giao du—Turn opponents into “fields of flowers” (consider opponents as our good relationships).
- 8) Coi thi ân như đôi dép bở—Treat ingratitude as worn-out shoes to be discarded (consider merits or services to others as ragged slippers).
- 9) Lấy sự xả lợi làm vinh hoa—Turn frugality into power and wealth (take frugality as our honour).
- 10) Lấy oan ức làm cửa ngõ đạo hạnh—Turn injustice and wrong into conditions for progress along the Way (consider injustice or false accusations as our virtuous gate to enlightenment).

(IV) *Lời Phật dạy về Vô Sở Cầu trong Kinh Tứ Thập Nhị Chương—The Buddha’s Teachings on the Non-Seeking Practices in the Forty-Two Sections Sutra:* “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.’”—“A Sramana asked the Buddha: ‘What are the causes and conditions by which one come to know past lives and also by which one’s understanding enables one to attain the Way?’ The Buddha said: ‘By purifying the mind and guarding the will, your

understanding can achieve (attain) the Way. Just as when you polish a mirror, the dust vanishes and brightness remains; so, too, if you cut off and do not seek desires, you can then know past lives.”

Chương Ba Mươi Lăm
Chapter Thirty-Five

Người Tu Thiền Cầu Pháp
Zen Practitioners Seek to Learn and Practice Dharma

Theo Kinh Duy Ma Cát, lúc ngài Xá Lợi Phất tháp tùng ngài Văn Thù Sư Lợi đến thăm bệnh cư sĩ Duy Ma Cát. Lúc bấy giờ ngài Xá Lợi Phất thấy trong nhà ông Duy Ma Cát không có giường ngồi chi hết, mới nghĩ rằng: “Các Bồ Tát và hàng đệ tử đây sẽ ngồi nơi đâu?” Trưởng giả Duy Ma Cát biết được ý đó, liền nói với ngài Xá Lợi Phất rằng: “Thế nào, nhân giả vì pháp mà đến hay vì giường ngồi mà đến?” Xá Lợi Phất đáp: “Tôi vì Pháp mà đến, chớ không phải vì giường ngồi.” Ông Duy Ma Cát nói: “Ngài Xá Lợi Phất! Vả chẳng người cầu Pháp, thân mạng còn không tham tiếc, huống chi là giường ngồi. Vả người cầu Pháp không phải có sắc, thọ, tưởng, hành, thức mà cầu; không phải có giới (18 giới), nhập (12 nhập) mà cầu; không phải có dục giới, sắc giới, vô sắc giới (tam giới) mà cầu. Ngài Xá Lợi Phất! Vả chẳng người cầu Pháp không đấm trước nơi Phật mà cầu, không đấm trước nơi Pháp mà cầu, không đấm trước nơi chúng Tăng mà cầu. Vả người cầu Pháp không thấy khổ mà cầu, không đoạn tập mà cầu, không đến chứng diệt, tu đạo mà cầu. Vì sao? Vì pháp không hý luận. Nếu nói ‘ta phải thấy khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo, đó là hý luận chứ không phải cầu pháp.’ Ngài Xá Lợi Phất! Pháp là tịch diệt, nếu thực hành pháp sanh diệt là cầu pháp sanh diệt, chứ không phải cầu pháp. Pháp là không nhiễm, nếu nhiễm nơi pháp cho đến Niết Bàn, đó là đấm nhiễm, chứ không phải cầu pháp. Pháp không chỗ làm, nếu làm nơi pháp, đó là chỗ làm chứ không phải cầu pháp. Pháp không thủ xả, nếu thủ xả pháp, đó là thủ xả, chứ không phải cầu pháp. Pháp không xứ sở, nếu chấp trước xứ sở, đó là chấp trước nơi xứ sở chứ không phải cầu pháp. Pháp không có tướng, nếu nhân tướng mà biết, đó là cầu tướng chứ không phải cầu pháp. Pháp không thể trụ, nếu trụ nơi pháp, đó là trụ nơi pháp chứ không phải cầu pháp. Pháp không thể thấy, nghe, hay, biết, nếu làm theo thấy, nghe, hay, biết, đó là thấy nghe hay biết chứ không phải cầu pháp. Pháp là vô vi, nếu làm hữu vi là cầu hữu vi chứ không phải cầu pháp. Vì thế, ngài Xá Lợi Phất! Nếu người cầu pháp, đối với tất cả pháp, không có cầu đến—According to the Vimalakirti Sutra, when Sariputra accompanied Manjusri Bodhisattva to call on Vimalakirti to enquire after his health. Sariputra saw no seats in the room and thought: “Where do the Bodhisattvas and chief disciples sit?” Vimalakirti knew of Sariputra’s thought and asked him: “Virtuous One, do you come here for a seat or for the Dharma?” Sariputra replied: “I come here for the Dharma and not for a seat.” Vimalakirti said: “Hey Sariputra, he who searches for the Dharma does not even cling to his body and life, still less to a seat, for the quest of Dharma is not related to (the five aggregates): form (rupa), sensation (vedana), conception (sanjna), discrimination (samskara) and consciousness (vijnana); to the eighteen fields of sense (dhatu: the six organs, their objects and their perceptions); to the twelve entrances (ayatana: the six organs and six sense data that enter for or lead to discrimination); and to the worlds of desire, form and beyond form. Sariputra, a seeker of the Dharma does not cling to the

Buddha, the Dharma and the Sangha. A seeker of the Dharma does not hold the view of suffering, of cutting off all the accumulated causes thereof to put an end to it by treading the path to nirvana (i.e. the four noble truths). Why is it so? Because the Dharma is beyond all sophistry. For if one says: 'Because I see suffering, I cut off its accumulated causes to wipe it out by treading the path thereto', this is mere sophistry and is not the quest of the Dharma. "Sariputra, the Dharma is called nirvana (the condition of complete serenity and ultimate extinction of reincarnation); if you give rise to (the concept of) birth and death, this is a search for birth and death and is not the quest of Dharma. The Dharma is (absolute and) immaculate, but if you are defiled by the (thought of) Dharma and even that of nirvana, this is pollution which runs counter to the quest of Dharma. Dharma cannot be practiced and if it is put into practice, this implies something (i.e. an object) to be practiced and is not the quest of Dharma. Dharma is beyond grasping and rejecting, and if you grasp or reject it, this is grasping or rejecting (something else) but not the quest of Dharma. Dharma is beyond position but if you give it a place, this is clinging to space but not the quest of Dharma. Dharma is formless but if you rely on form to conceive the Dharma, this is search for form but not the quest of Dharma. Dharma is not an abode but if you want to stay in it this is dwelling in (an objective) Dharma, but not the quest of (absolute) Dharma. Dharma can be neither seen, nor heard nor felt nor known but if you want to see, hear, feel and know it, this is the functioning of your (discriminatory) seeing, hearing, feeling and knowing but not the quest of Dharma. Dharma is (transcendentally) inactive (wu wei) but if you are set on worldly activities, this is a search for the worldly way of life but not the quest of Dharma. Therefore, Sariputra, the quest of Dharma does not imply seeking anything whatsoever."

Chương Ba Mươi Sáu
Chapter Thirty-Six

Đề Mục Hành thiền
Subjects for Meditation

(A) Tổng quan về những đề mục hành thiền
An overview of “Kasina”

“Kasina” là thuật ngữ Nam Phạn chỉ “lãnh vực toàn diện,” phạm trù của những đề mục dùng trong thiền Nguyên Thủy như những căn bản đi vào “định.” Lãnh vực được dùng làm đối tượng hay thoạ đầu trong nhà thiền nhằm giúp cho sự tập trung tinh thần. Tinh thần lúc nào cũng chỉ bị một đối tượng xâm chiếm cho tới đại định. Hành giả nhất tâm tập trung vào một ngoại vật đặc biệt nào đó như là một hình ảnh chuẩn bị cho tới khi nào hành giả nhắm mắt mà đề mục vẫn hiện lên, chừng đó hành giả đã đạt được giai đoạn đầu của thiền định—“Kasina” is a Pali term for “complete field,” a category of meditative objects used in Theravada meditative tradition as bases for developing the ability to enter into meditative absorptions (jhana or dhyana). Total field served as objects of meditation as supports for concentration of the mind. The mind is exclusively and with complete clarity filled with this object until reaching samadhi. The meditator concentrates one-pointedly on a particular external objects as the preparatory image (parikamma-nimitta) until it appears even when the eyes are closed, at which point it is called an “acquired image” (uggaha-nimitta). When one is able to concentrate single-mindedly on the meditative object, one enters into the first jhana.

(B) Những Đề Mục Hành Thiền
Different Subjects for Meditation

(I) Bốn Đối Tượng Thích Hợp Cho Việc Tập Trung Tư Tưởng: Theo Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo của Hòa Thượng Dhammananda, trong Thiền Phật Giáo có bốn mươi đối tượng thích hợp mà bạn có thể phát triển tập trung; tuy nhiên, ngài đã đề nghị bốn đối tượng sau đây—According to *The Gems of Buddhism Wisdom* written by Most Venerable Dhammananda, in Buddhist meditation there are forty objects of meditation that you can use to develop concentration; however, he recommended the following four objects:

- 1) Đối tượng phải trung tính; nếu nó gợi lên bất cứ cảm nghĩ mạnh mẽ về tham, sân, vân vân, bạn không thể làm tâm bình tĩnh mà còn bị bồn chồn và khích động: The object must be neutral; if it evokes any strong feelings of lust, hate, etc., then you cannot calm your mind but will only make it restless and agitated.

- 2) Đối tượng có thể ở trong hay ở ngoài. Đối tượng ở trong là bên trong bạn. Thí dụ đối tượng ở trong như hơi thở, lòng từ ái, từ bi vân vân. Đối tượng bên ngoài có nghĩa là đối tượng ở bên ngoài bạn như hình Đức Phật, một đóa hoa, ngọn núi, vòng ánh sáng, một ngọn lửa của ngọn nến vân vân: The object can be either internal or external: An internal is inside you. Examples of internal objects are breathing, loving-kindness, compassion, etc. An external object means an object that is outside of you. Examples of external objects are an image of the Buddha, a flower, a mountain, a circle of light, a circle of light, a candle flame, etc.
- 3) Đối tượng phải vừa ý, tâm có thể chấp nhận được; nếu tâm luôn bác bỏ đối tượng, sự tập trung sẽ bị yếu đi: The object must be pleasing and acceptable to the mind; if the mind constantly rejects the object, the concentration will be weak.
- 4) Nhớ rằng đối tượng có lúc thích hợp với bạn nhưng rất có thể không được tâm chấp nhận vào lúc khác. Thí dụ, sau một cơn thịnh nộ, rất khó khăn cho bạn sử dụng lòng từ ái như một đối tượng để tập trung. Vào những lúc như thế, cảm xúc nóng giận tự nó có thể dùng là đối tượng tốt để tập trung: Remember that the object that suits you at one time may not be acceptable to the mind at another time. For example, after an outburst of anger, it is difficult to use loving-kindness as an object of your concentration. At such time, the emotion of anger itself might serve as a better object of concentration.

(II) Quán ngũ đại—Meditation on the five elements: Contemplation on the five elements—Quán về năm yếu tố đất, nước, lửa, gió, và hư không, với hình thức và màu sắc của từng thứ—A meditation of the esoteric school on the five elements, earth, water, fire, air and space with their germ-words, their forms, and their colors.

- 1) Địa (đất) tương ứng với hình Vuông và màu Vàng: The Earth corresponds to Square and Yellow.
- 2) Thủy (nước) tương ứng với hình Tròn và màu Trắng: Water corresponds to Round and White color.
- 3) Hỏa (lửa) tương ứng với hình Tam Giác và màu Đỏ: Fire corresponds to Triangular and Red color.
- 4) Phong (gió) tương ứng với hình Bán Nguyệt và màu Đen: Wind or air corresponds to Half-moon and Black color.
- 5) Hư Không tương ứng với hình Tròn và màu Xanh da trời: Space corresponds to Spherical shape and Blue color.

(III) Thất Pháp Bất Tịnh Quán—Seven types of meditation on impurity: Theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Tịnh Độ Thập Nghi Hoặc Vấn Luận, hành giả tu tịnh độ muốn quyết định được sanh về Tây Phương Cực Lạc, cần nên luôn tập tu hạnh yếm ly bằng cách quán bảy pháp bất tịnh. Thân mình đã thế, thân người khác lại cũng như vậy. Nếu thường quán sát bảy điều bất tịnh này, đối với các thân nam nữ mà người đời cho rằng xinh đẹp, cũng sanh niệm yếm ly và lửa ái dục lần lần tiêu giảm—According to Most Venerable Thích Thiên Tâm in the Pure Land Buddhism, if a Pure Land practitioner wishes to be assured of rebirth, he or she should perfect the practice of disgust of the five desires by engaging in the seven types of meditation on impurity. Our own bodies being impure, the bodies of others are likewise. If we constantly meditate on these seven

impurities, we will gradually develop disgust toward those male and female forms which ordinary people judge handsome and beautiful. Thus the flames of lust will gradually diminish.

- 1) *Chủng tử bất tịnh—The impure seed*: Thân này do nơi nghiệp dâm dục, từ hạt giống tham ái mà sanh—This body is born from the karma of lust and attachment.
- 2) *Thọ sanh bất tịnh—The impure birth*: Mầm sanh khởi của bản thân do một điểm tinh huyết của cha mẹ hòa hợp trong khi gần gũi—The fetus is a combination of father's sperm and mother's egg in sexual intercourse.
- 3) *Trụ xứ bất tịnh—The fetus in impure*: Thai thân ở trong tử cung như nhớp, nằm dưới ruột non, trên ruột già—The fetus in impure, dirty area of the womb, under the small intestines and above the large intestines.
- 4) *Thực đạm bất tịnh—As a fetus, the body drinks the mother's blood*: Khi còn ở trong thai, huyết thân lại thọ dụng huyết phần của người mẹ.
- 5) *Sơ sanh bất tịnh—Once ready to be born, the fetus emerges from the womb with pus and blood gushing forth and foul odors in profusion*: Khi đã đủ tháng ngày, thai thân đầu hướng về sản môn, ra khỏi mình người mẹ cùng một lúc với máu mủ, sự hôi như dầy dầy.
- 6) *Cử thể bất tịnh—Inside a thin layer of skin, the body contains nothing but flesh, bones, blood, sputum, urine, and stool, etc.*: Trong lớp da ngoài che đậy thân này là tất cả sự hôi nhơ của các chất, thịt, xương, máu, đờm, đại, tiểu, vân vân.
- 7) *Cứu cánh bất tịnh—After death, the body swelling up and rotting away, with flesh and bones disarray, feeding feelers and crows*: Đến khi chết rồi, thân này là một đồng thịt sinh thúi rã rời, mặc cho giòi tửa bò lan hoặc quạ điều tha mổ.

(IV) Tám Yếu Tố Tập Trung Tư Tưởng: Những tập luyện của nhà Du Già thật ra cũng giống như các nhà thuộc học phái Du Già Luận của Phật Giáo. “Yogacara” có nghĩa là “thực hành sự tập trung tư tưởng” và có nhiều điểm chung với triết lý Du Già. Du Già Luận là Duy Tâm Luận của Phật Giáo do Ngài Vô Trước đề xướng và được em ngài là Thế Thân hệ thống hóa thành học thuyết Duy Thức và Ngài Huyền Trang đưa vào Trung Quốc thành Pháp Tướng tông. Theo Nghĩa Tịnh, nhà chiêm bái nổi tiếng của Trung Hoa về Ấn Độ, học thuyết này là một trong hai trường phái Đại Thừa ở Ấn Độ (Trung Luận và Du Già Luận). Theo Du Già, có tám yếu tố tập trung tư tưởng—The practices of the Yogin are actually similar to those of the Yogacara School of Buddhism. “Yogacara” means “the practice of self-concentration” and has several things in common with the Yoga philosophy. The Yogacara School is Buddhist idealism taught by Asanga, systematized by his brother Vasubandhu as the Theory of Mere Ideation (Vijnaptimatratra), and introduced to China by Hsuan-Tsang as the Dharmalaksana (Fa-Hsiang) School. According to I-Ching, a famous traveler in India, it was one of the only two Mahayana School in India (Madhyamika and Yogacara). According to the Yogacara Bhumi Sastra, there are eight factors of Yoga abstraction or concentration.

- 1) Chế Giới: Yama (skt)—Restraint.
- 2) Nội Chế: Niyama (skt)—Minor restraint.
- 3) Tọa Pháp: Asana (skt)—Sitting.
- 4) Sổ Tức (quán hơi thở): Pranayama (skt)—Restraint of breaths.
- 5) Chế Cầm: Pratyahara (skt)—Withdrawal of senses.

- 6) Tổng Trì: Dharana (skt)—Retention of mind.
- 7) Tĩnh Lự: Dhyana (skt)—Concentration of mind.
- 8) Đẳng Trì (tập trung tư tưởng): Samadhi (skt)—Concentration of thought.

(V) **Cửu Tưởng Quán—Nine types of meditation on corpse:** Nivasamjna (skt)—Chín loại thiền quán về thân thể giúp ta thoát được luyến ái về thân—Nine types of meditation on corpse which helps free us from attachment to the human body—See Chapter 61 (B) and (C).

(VI) **Mười đề mục trong thiền định theo Phật Giáo Nguyên Thủy—There are ten kasinas in Theravada Buddhism:**

- 1) Đất: The Earth Kasina.
- 2) Nước: The Water Kasina.
- 3) Lửa: The Fire Kasina.
- 4) Gió: The Wind (air) Kasina.
- 5) Màu Xanh lam: The Blue Kasina.
- 6) Màu vàng: The Yellow Kasina.
- 7) Màu đỏ: The Red Kasina.
- 8) Màu trắng: The White Kasina.
- 9) Không gian: Akasha—The Space Kasina.
- 10) Ý thức (trong Vi Diệu Pháp là “Ánh Sáng”): The Consciousness Kasina (in the Abhidharma, the Light Kasina).

(VII) **Bốn Mươi Đề Mục Hành Thiền—Forty meditation subjects:** Theo Vi Diệu Pháp, có bốn mươi đề mục hành thiền—According to The Abhidharma, there are forty meditation subjects.

1-10) Ten kasinas: Kasina (p)—Thập Đại—Lãnh vực được dùng làm đối tượng hay thoại đầu trong nhà thiền nhằm giúp cho sự tập trung tinh thần. Tinh thần lúc nào cũng chỉ bị một đối tượng xâm chiếm cho tới đại định. Có mười lãnh vực trong thiền định—Total field served as objects of meditation as supports for concentration of the mind. The mind is exclusively and with complete clarity filled with this object until reaching samadhi. There are ten kasinas: See Chapter 60 (L-2-B) (VI).

11-20) Ten Asubha (p): Mười Đề Mục về Bất Tịnh—Ten kinds of foulness—Theo Vi Diệu Pháp, có mười loại tử thi, bất tịnh, hay mười giai đoạn tan hoại của tử thi. Đây là những đề mục hành thiền được đề nghị cho những người ham mê sắc dục—According to The Abhidharma, there are ten kinds of foulness, impurities, or corpses in different stages of decay. This set of meditation subjects is especially recommended for removing sensual lust.

- 11) Tử thi sình: Uddhumataka (p)—A bloated corpse.
- 12) Tử thi đã đổi màu: Vinilaka (p)—A livid or discoloured corpse.
- 13) Tử thi đã tan rã chảy nước: Vipubhaka (p)—A festering corpse.
- 14) Tử thi bị đứt lìa: Vicchiddaka (p)—A dismembered or dissected corpse.
- 15) Tử thi bị dục khoét: Vikkhayitaka (p)—An eaten corpse.
- 16) Tử thi bị văng vụn ra thành từng mảnh: Vikkhittaka (p)—A scattered-in-pieces corpse.

- 17) Tử thi rã rời vung vẩy tản mát: Hata-vikkhattaka (p)—A mutilated and scattered-in-pieces corpse.
- 18) Tử thi đẫm đầy máu: Lohitaka (p)—A bloody corpse.
- 19) Tử thi bị dòi tửa đục tan: Pulavaka (p)—A worm-infested corpse.
- 20) Bộ xương: Atthika (p)—A skeleton.
- 21-30) Mười ĐỀ MỤC SUY NIỆM: Anussati (p)—Ten recollections.
- 21) Niệm Phật: Buddhanussati (p)—Suy niệm về Đức Phật—The recollection of the Buddha.
- 22) Niệm Pháp: Dhammanussati (p)—Suy niệm về giáo pháp—The recollection of the Dharma.
- 23) Niệm Tăng: Sanghanussati (p)—Suy niệm về Tăng—The recollection of the Sangha.
- 24) Niệm Giới: Silanussati (p)—Suy niệm về Giới Luật. Tỉnh thức về việc tu hành trì giữ giới luật—The recollection of Morality—The practice of mindfully recollecting the special qualities of virtuous conduct.
- 25) Niệm Thí: Caganussati (p)—Suy niệm về Tâm Bố Thí. Tỉnh thức về việc tu hành hạnh bố thí—The recollection of generosity—Which involves mindful reflection on the special qualities of generosity.
- 26) Niệm Thiên: Devatanussati (p)—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—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.
- 27) Niệm Lạc: Upasamanussati (p)—Suy niệm về trạng thái thanh bình an lạc. Quán chiếu về sự an lạc của Niết Bàn—The recollection of peace—The contemplation on the peaceful attributes of Nibbana.
- 28) Niệm Tử: Marananussati (p)—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—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.
- 29) Niệm Thân: Kayagatasati (p)—Suy niệm hay tỉnh thức về thân. Quán tưởng về 32 phần của thân thể như tóc, lông, móng, răng, da, xương, tủy, gân, vân vân—Mindfulness occupied with 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..
- 30) Niệm Tức: Anapanasati (p)—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—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.
- 31-34) Tứ Vô Lượng Tâm—Four illimitables: See Tứ Vô Lượng Tâm (Four Four immeasurable minds) in Chapter 22.

- 35) Một Đề Mục Quán Tưởng—One perception: Sanna (p)—Một đề mục về tri giác—Contemplation on one-pointedness—Nhất điểm quán—Theo Vi Diệu Pháp, đây là quán tưởng về tánh cách không trong sạch của thức ăn, hay sự ghê tởm của vật thực—According to The Abhidharma, this is the one perception of loadsomeness of material food (ahare patikkulasanna).
- 36) Một Đề Mục Phân Tách—One Analysis: One analysis or the analysis of the four elements—Phân tách về tứ đại—See Tứ Đại (Four great elements) in Chapter 41.
- 37-40) Bốn Đề Mục về Thiền Vô Sắc—Four subjects on the immaterial states: See Tứ Thiền Vô Sắc (Four formless Heavens) in Chapter 169.

(VIII) Năm mươi đề mục hành thiền (Ngũ Thập Pháp)—Fifty subjects for meditation:

Năm mươi pháp hành thiền trong Đại Phẩm Bát Nhã—Fifty modes of meditation mentioned in the Maha-Prajna:

- 01-03)(3) Tam Tam Muội: Three kinds of Samadhi—See Tam Tam Muội in Chapter 59.
- 04-07)(4) Tứ Thiền—Four foundations of meditation—See Tứ Niệm Xứ in Chapter 118.
- 08-11)(4) Tứ Vô Lượng Tâm: Four Immeasurable Minds—See Tứ Vô Lượng Tâm Ch. 22.
- 12-15)(4) Tứ Vô Sắc Định: Four balanced states which transcend the world of matter—See Tứ Vô Sắc Định Ch. 169
- 16-23)(8) Tám Bội Xả: Eight liberations—See Bát Giải Thoát Tam Muội in Chapter 62.
- 24-31)(8) Bát Thắng Xứ: Eight victorious stages or degrees—See Bát Thắng Xứ in (K) (14) and Bát Giải Thoát in Chapter 62 (E).
- 32-40)(9) Cửu Thứ Độ Định: Samadhi of the nine degrees.
- 41-50)(10) Thập Nhất Thiết Xứ: Ten kinds of universal dhyana.

Chương Ba Mươi Bảy
Chapter Thirty-Seven

Cách Kiểm Soát Tri Giác
Về Những Đối Tượng Khác Nhau Trong Thiên Định
Fields (Meditation Exercises) of Mastery the Sphere of the Senses
of Perception in Relation to Various Objects
Abhibhavayatana (skt)—Abhibhayatana (p).

- 1) Luôn biết về những hình thức của thân thể với những hình thức giới hạn của thế giới bên ngoài như đẹp xấu giúp cho người tu tập làm chủ được những ham thích về hình tướng của mình: Perception of forms in relation to one's own body and of limited forms in the external world such as beautiful or ugly, which helps the cultivator to conquer attachment to forms.
- 2) Luôn biết về những hình thức của thân thể với những hình thức không giới hạn của thế giới bên ngoài, cũng nhằm giúp cho người tu tập làm chủ được sự ham thích hình tướng của mình: Perception of forms in relation to the body and of unlimited external forms which also helps the cultivator to conquer attachment to forms.
- 3) Luôn biết không có những hình thức của thân thể với những hình thức giới hạn của thế giới bên ngoài, điều này giúp tăng cường định lực của người tu tập: Perception of no forms in relation to one's own body and limited external forms which help increasing or strengthening the cultivator's concentration ability.
- 4) Luôn biết không có những hình thức của thân thể với những hình thức không hạn chế của thế giới bên ngoài, điều này cũng giúp tăng cường định lực của người tu tập: Perception of no forms in relation to one's own body and unlimited external forms, which also helps strengthening the cultivator's concentration ability.
- 5) Từ giai đoạn năm đến tám, người tu tập không còn lưu ý đến những hình thức của thân thể, nhưng vẫn còn biết về những hình thức mang những màu xanh, vàng, đỏ, trắng. Những thực tập này giúp người tu tập khống chế những ham muốn về cái đẹp bên ngoài: From the fifth stage to the eighth stage, the cultivator perceives no forms in relation to one's own body, but externally blue, yellow, red, and white forms are still perceived. These practices will help the cultivator restraining attachment to beauty.

Chương Ba Mươi Tám *Chapter Thirty-Eight*

Thiền và Công Án *Zen and Koans*

(I) Tổng quan về Công Án—An overview of “Koans”:

- 1) “Koan” có nghĩa là “Công án”, là một từ ngữ Nhật Bản chỉ “những trường hợp ẩn ngữ,” mà chủ ý không thể nhận biết bằng khái niệm hay phân tích bằng suy nghĩ được. Công án được đề ra cho người học là để dẫn tới tâm trạng căng thẳng cực độ, và giải đáp của nó đòi hỏi hành giả phải trực nhận thực chất của vạn hữu. Công án được dùng trong Thiền, đặc biệt là trong các Thiền phái Lâm Tế—“Koan” is a Japanese term for enigmatic or problem cases whose purport cannot be discerned by conceptual and analytical thinking. The koan is given to the student first of all to bring about a highly wrought-up state of consciousness, and its solution requires that practitioners directly and intuitively perceive the true nature of reality. They are commonly used in Zen, especially in Lin-Chi Zen sects.
- 2) Công án là một đề tài cho các đệ tử suy nghĩ và quán chiếu trong thiền quán trong các thiền đường phái Lâm Tế. Lúc đầu, công án là một “yết thị công khai,” có nghĩa là “có trước về mặt công lý.” Về sau này công án được nhà Thiền xử dụng một cách có hệ thống như những phương tiện đào tạo từ khoảng giữa thế kỷ thứ mười bằng cách tránh tất cả những lời giải thích duy lý. Công án cho phép đệ tử thấy rõ những giới hạn của trí tuệ và buộc phải vượt lên những giới hạn ấy bằng trực giác chứ không bằng duy lý, là thứ đưa anh ta vào một vũ trụ nằm bên ngoài mọi mâu thuẫn và mọi tư tưởng nhị nguyên. Sự phát khởi này cho phép người đệ tử trình bày với thầy một cách tự phát và không cần tới sự giúp đỡ từ bên ngoài—Something to be pondered on during meditation by novices in Zen monasteries of the Lin-Chi school. Problems set by Zen masters, upon which thought is concentrated as a means to attain inner unity and illumination. Originally, koan means “public notice,” means a legal case constituting a precedent. Later, koans have been used in Zen as a systematic means of training since around the middle of the tenth century. Since the koan eludes solutions by means of discursive understanding, it makes clear to the student the limitations of thought and eventually forces him to transcend it in an intuitive leap (not by speaking or discussion), which takes him into a world beyond logical contradictions and dualistic modes of thought. On the basis of this experience, the student can demonstrate his own solution of the koan to the master in a spontaneous and without recourse to preconceived notions.

(II) Nghĩa của “Công án”—The meanings of “Koan”: “Koan” là thuật ngữ Nhật Bản, có nghĩa là một thứ vấn đề mà vị thầy đề ra cho người đệ tử giải quyết. Tuy nhiên, “vấn đề” không phải là chữ đúng vì không có từ Anh ngữ nào tương đương với từ này. Theo từ ngữ Nhật Bản, “Ko” nguyên nghĩa là “công,” và “án” là “một văn kiện.” Nhưng “một văn kiện” thì không ăn nhập gì với Thiền cả. Cái “văn kiện” Thiền là cái “văn kiện” mà mỗi

người chúng ta đem theo đến thế giới này khi mình sanh ra và cố đọc ra trước khi mình chết đi. Theo truyền thuyết Đại Thừa, người ta bảo Đức Phật đã thốt ra một câu sau đây khi Ngài ra khỏi thân thể của bà mẹ: “Thiên thượng thiên hạ, duy ngã độc tôn.” Đó là văn kiện của Đức Phật để lại cho chúng ta đọc, và những ai đọc được nó tức là những đệ tử nhà Thiên vậy. Tuy nhiên, không có gì bí ẩn trong câu nói này, vì tất cả nó khai mở hay “công khai” trước chúng ta, trước mỗi người chúng ta; và đối với những ai có mắt để thấy lời thổ lộ ấy chẳng đề ra khó khăn nào cả. Nếu có một ý nghĩa ẩn dấu nào trong nó, là ở phía chúng ta chứ không phải từ “văn kiện.” Công án ở trong chúng ta, và Thiền sư chẳng làm gì khác hơn là chỉ nó ra cho chúng ta thấy rõ hơn trước. Khi công án được đem ra khỏi vô thức vào phạm vi của ý thức, thì chúng ta nói là chúng ta hiểu nó. Để thực hiện sự thức tỉnh này, công án đôi khi mang hình thức biện chứng nhưng thường thì, ít ra là một cách biểu hiện bên ngoài, nó mang một hình thức hoàn toàn phi lý—“Koan” is originated from Japanese language, which means a kind of problem, which is given the master to his disciples to solve. “Problem” is not a good term, however, for there is no other equivalent term for such term in English. According to Japanese term, “Ko” literally means “public” and “an” is “a document.” But “a public document” has nothing to do with Zen. The Zen “document” is the one each one of us brings along to this world at his birth and tries to decipher before he passes away. According to Mahayana legend, the Buddha is said to have made the following utterance when he came out of his mother’s body: “Heaven above, earth below, I alone am the most honored one.” This was Buddha’s “document” bequeathed to us to read, and those who read it successfully are the followers of Zen. There is, however, no secrecy in this, as it is all open or “public” to us, to everyone of us; and to those who have an eye to see the utterance it presents no difficulty. If there is any hidden meaning in it at all, it is our side and not in “the document.” The koan is within ourselves, and what the Zen master does is no more than to point it out for us so that we can see it more plainly than before. When the koan is brought out of the unconscious to the field of consciousness, it is said to have been understood by us. To effect this awakening, the koan sometimes takes a dialectical form but frequently assumes, superficially at least, an entirely nonsensical form.

(III) Đặc tính của “Công án” — Characteristics of “Koan”:

- 1) Công án được đề ra cho người học là để dẫn tới tâm trạng căng thẳng cực độ: The koan is given to the student first of all to bring about a highly wrought-up state of consciousness.
- 2) Công án được hình thành từ các cuộc vấn đáp giữa thầy trò ngày xưa, từ những đoạn văn trong các bài thuyết pháp hay các bài giảng của các vị thầy, hoặc từ những câu kinh và các lời dạy khác: Koans are constructed from the questions of disciples together with responses from their masters, from portions of the masters’ sermons or discourses, from lines of the sutras, and from other teachings. What are they?
 - a) Một trường hợp thiết lập một tiền lệ hợp pháp: A case which established a legal precedent.
 - b) Sự thể hiện của Pháp, đó là hiện thực của vũ trụ: The concrete manifestation of Dharma, that is reality or the Universe itself.

- c) Một câu chuyện thể hiện những nguyên tắc căn bản của Phật Pháp: A story which manifests the universal principles of the Buddha-Dharma.
- 3) Trong nhà Thiền, công án là một định thức, bằng ngôn ngữ đánh lừa, chỉ thẳng chân lý tối hậu. Công án không thể được giải đáp bằng cách sử dụng lý luận hợp lý, mà chỉ bằng cách làm tâm giác ngộ đến một mức sâu hơn, cũng như vượt qua lý trí biện biệt: In Zen a koan is a formulation, in baffling language, pointing to the ultimate truth. Koans cannot be solved by recourse to logical reasoning, but only by awakening a deeper level of the mind beyond the discursive intellect.
- 4) Công án là một đề mục triết lý do một vị Thiền sư đưa cho một vị Thiền sinh mới nhập môn để quán tưởng. Đây là một phương pháp thông thường trong nhà Thiền nhằm giúp các Thiền sinh mới giảm bớt sự chấp trước: Koan is a philosophical topic given to a Zen student for contemplation by the Zen master. This is a common method in Zen which helps the novice Zen students lessen his attachments.

(IV) Nguồn gốc của “Công án”—The origin of “Koan”: Phương pháp nghiên cứu Thiền theo công án ở Trung Hoa vào thế kỷ thứ 12 với các Thiền sư đời nhà Tống, như ngài Ngũ tổ Pháp Diễn, Viên Ngộ Khắc Cần, và Đại Huệ Tông Cảo. Nhưng sự hệ thống hóa của nó xảy ra ở Nhật Bản ngay sau sự du nhập của Thiền vào thế kỷ thứ 13. Lúc đầu công án được phân loại với 3 tiêu đề: trực giác Bát Nhã, hoạt động, và cứu cánh. Sau này, vào thế kỷ thứ 17 thì Bạch Ẩn và các đồ đệ làm lớn thêm thành năm hay sáu tiêu đề, nhưng cốt lõi ba tiêu đề cũ vẫn còn có giá trị. Tuy nhiên, từ khi biểu thức hoàn thành, tất cả hành giả thuộc tông Lâm Tế ngày nay đều nghiên cứu Thiền theo nó, và việc nghiên cứu không nhiều thì ít bị đóng khuôn đến mức đã có dấu hiệu suy đồi. Những thí dụ tiêu biểu và cổ điển đã được ngài Phật Quang Quốc Sư ở Trung Hoa và Bạch Ẩn ở Nhật Bản cho những hành giả Lối nhận thức Thiền bởi những người thuộc hệ thống không dùng công án được đại diện, theo tài liệu mà chúng ta có được bởi Lâm Tế ở Trung Hoa và bởi Bankei ở Nhật Bản—The koan method of studying Zen started in China in the twelfth century with the Sung masters, such as Goso Hoyen (died in 1104), Yengo Kokugon (1063-1135), and Daiye Soko (1089-1163). But its systematization took place in Japan soon after the introduction of Zen in the thirteenth century. In the beginning the koan was classified under three headings: prajna-intuitional (richi), actional (kikwan), and the ultimate (kojo). Later, in the seventeenth century, Hakuin and his followers amplified them into five or six, but in essence the older three still hold good. Since, however, the schema was completed, all the Zen students belonging to the Rinzai school nowadays study Zen after it, and the study is more or less stereotyped and to that extent shows signs of deterioration. The typical and classical examples of the koan students are supplied by Bukko Kokushi (1226-1286) in China and by Hakuin (1685-1768) in Japan. The approach to Zen by those of non-koan system is exemplified, as far as we have the record, by Rinzai (died in 867) in China and by Bankei (1622-1693) in Japan.

(V) Công án là một cái gì đó cho các đệ tử suy nghĩ và quán chiếu trong thiền quán trong các thiền đường phái Lâm Tế—Something to be pondered on during meditation by novices in Zen monasteries of the Lin-Chi school: Lúc đầu, công án là một “yết thị công khai,” có nghĩa là “có trước về mặt công lý.” Về sau này công án được nhà Thiền xử

dụng một cách có hệ thống như những phương tiện đào tạo từ khoảng giữa thế kỷ thứ mười bằng cách tránh tất cả những lời giải thích duy lý. Công án cho phép đệ tử thấy rõ những giới hạn của trí tuệ và buộc phải vượt lên những giới hạn ấy bằng trực giác chứ không bằng duy lý, là thứ đưa anh ta vào một vũ trụ nằm bên ngoài mọi mâu thuẫn và mọi tư tưởng nhị nguyên. Sự phát khởi này cho phép người đệ tử trình bày với thầy một cách tự phát và không cần tới sự giúp đỡ từ bên ngoài—Problems set by Zen masters, upon which thought is concentrated as a means to attain inner unity and illumination. Originally, koan means “public notice,” means a legal case constituting a precedent. Later, koans have been used in Zen as a systematic means of training since around the middle of the tenth century. Since the koan eludes solutions by means of discursive understanding, it makes clear to the student the limitations of thought and eventually forces him to transcend it in an intuitive leap (not by speaking or discussion), which takes him into a world beyond logical contradictions and dualistic modes of thought. On the basis of this experience, the student can demonstrate his own solution of the koan to the master in a spontaneous and without recourse to preconceived notions.

(VI) Công án được Lâm Tế xử dụng—“Koans” used by Lin-Chi: Nhằm giúp cho cái ngã tỉnh thức và chứng nghiệm “Phật tánh,” mà ngài Lâm Tế gọi là “Vô vị chân nhân,” nghĩa là trọn vẹn là mình và chân thực biết mình, trong các Thiền sư, nhất là các Thiền sư thuộc phái Lâm Tế, mới có sự sử dụng cái mà tiếng Nhật gọi là “koan.” Đó là một phát triển đặc biệt của các thế kỷ 11 và 12, khi Thiền được hết sức ưa chuộng và phổ biến rộng rãi khắp Trung Hoa, thu hút cả nhiều người không còn tìm đến vì một nhu cầu hiện sinh thúc bách nào cả. Những vị thầy thời trước có lẽ hẳn đã phản ứng với cái lãnh đạm và lơ là bề ngoài như Bồ Đề Đạt Ma. Tuy nhiên, những vị thầy sau này, thành thật và bi mẫn muốn giúp tất cả những kẻ tìm kiếm, giờ đây bắt đầu chính họ thiết lập mối liên hệ với những người đến tìm bằng một công án. Vị thiền sư đời Tống đầu tiên sử dụng công án có phần hệ thống là Tông Cảo Đại Huệ (thế kỷ thứ 12), trong một dịp, đã nói như sau: “Chúng ta sinh ra từ đâu? chúng ta đi về đâu? Kẻ nào biết cái từ đâu đến và đi về đâu này là kẻ mà chúng ta có thể thực sự gọi là một Phật tử. Như ai là cái kẻ trải qua sinh tử này? Lại nữa, ai là cái kẻ chẳng biết gì về cái từ đâu đến và đi về đâu của đời sống này? Ai là cái kẻ đột nhiên ý thức được cái từ đâu đến và đi về đâu của đời sống? Lại nữa ai là cái kẻ đối mặt với công án này, không thể giữ đôi mắt mình định, và vì hẳn không lãnh hội nổi nó, thấy cả ruột gan mình đảo lộn như nuốt phải một hòn lửa không dễ dàng phun ra được. nếu ông muốn biết cái kẻ này là ai, lãnh hội hẳn ở cái chỗ mà mình không thể đem hẳn vào khuôn khổ của lý trí. Khi ông đã lãnh hội được hẳn như thế, ông hẳn biết rằng rốt cuộc hẳn là kẻ vượt qua sự can thiệp của sanh tử.” Mục tiêu tối hậu vẫn giữ nguyên như vậy: biết và lãnh hội xem ta là ai bên kia cái “khuôn khổ của lý trí,” nghĩa là bên kia cái cơ cấu chủ thể-khách thể của trí năng. Hướng về cứu cánh này của công án, một thứ câu hỏi, vấn đề, thách thức, hay đòi hỏi đề ra bởi và do sáng kiến của vị thầy, có ý định thỏa mãn hai tác dụng: thứ nhất là thâm nhập vào những miền sâu và kích thích tận căn nguồn nó mới ưu tâm nền tảng chôn sâu hay giả dối che đậy của bản ngã trong ngã thức. Thứ hai là trong khi kích động mối hoài mong căn bản này và cuộc tìm kiếm nó, giữ cho chúng được bén rễ và chỉ đạo một cách thích đáng. Vì chỉ khởi dậy chúng thôi cũng không đủ. Mà còn phải chỉ đạo và hơn nữa nuôi dưỡng chúng một cách

cẩn mật ngộ hầu tránh nhiều cạm bẫy giả dối và ảo tưởng trong ấy chúng có thể bị giảm thiểu hay đi lạc hướng. Trong giai đoạn tiền công án của Thiền, kẻ cầu đạo thường đến vì sự thúc đẩy của kinh nghiệm sống của chính mình, đã rối loạn bởi một mối hoang mang dẫn đến nỗi của đời sống. Tuy nhiên, bình thường “câu hỏi” hay mối ưu tâm chưa được thăm dò tới miền sâu tối hậu của nó. Mặc dù được nhen nhúm một cách tự nhiên, người ta cũng không biết cái căn nguồn hay chân tính của nó, do đó không có một hình thức thích đáng, nó dễ trở thành mơ hồ hay lệch lạc. Bất chấp một sự căng thẳng hay nghiêm trọng thực sự, do đó mối hoài mong và tìm kiếm này thường mù quáng, bất thường và hỗn độn, đòi hỏi một nền tảng và tâm điểm chính xác. Khi, trong thời kỳ này, trong một cuộc gặp gỡ với vị thầy, hành giả nhận được một thách thức hay đòi hỏi sắc bén, thí dụ như “Đem tâm ông ra đây!” “Cái gì đến như thế vậy?” “Thế nào là bản lai diện mục của ông trước khi ông được sanh ra?” “Khi chết, hỏa thiêu, và tro tàn rụi thì ông ở đâu?” Hay, giản dị “Nói! Nói!” Thường thường hiệu quả của nó cung cấp cái định hướng và chỉ dẫn cần thiết. Dù như vậy, những thách thức, những câu hỏi, hay những đòi hỏi không được gọi là công án. Thay vào đó người ta lại gọi những trao đổi nhất thời và không có cấu trúc, không có tổ chức giữa thầy và trò là “Vấn Đáp,” nghĩa đen là hỏi và trả lời. Nhưng vì những trao đổi, hay vấn đáp này gợi ý, đặt nền tảng và điều khiển mối ưu tâm căn bản và cứu cánh của bản ngã, do đó, trên thực tế nhiều vấn đáp được sử dụng như là công án, hay như là nền tảng cho công án. Do đó chúng ta có thể xem công án với tác dụng hai mặt của nó là một nỗ lực cố ý và có trù tính để bảo đảm một kết quả trước đây đã được một cách tự nhiên không mưu tính. Trái lại, có lẽ ta có thể nói, bất chấp cái thuật ngữ kỹ thuật và những sai biệt của Thiền, rằng người đệ tử trước kia có công án tự nhiên của mình, tự nhiên ở cái chất thể nồng cháy, mặc dù vẫn phải thể hiện nó dưới một hình thức hay tâm điểm thích ứng, trong khi ở giai đoạn sau này, khi người ta vẫn chưa được với một hình thức thích hợp của câu hỏi cũng chưa lột tả được hết cái nội dung sống động của nó, chính vị thầy phải cố tìm cách trưởng dưỡng cả hình thức lẫn nội dung bằng cách ngay từ đầu đề ra một “câu hỏi” nào đó, từ bên ngoài. Trong trường hợp này, công án được hoàn toàn đề ra thay vì có phần nào tự nhiên. Nhưng lần nữa, chúng ta phải nhấn mạnh ngay tức khắc rằng khi nào mà cái “câu hỏi” hay “công án” vẫn tiếp tục là “cái từ phía bên ngoài” hay “được đề ra” mọi nỗ lực của chúng ta đều vô ích, và rốt cuộc lại, chẳng có Thiền gì cả. Tuy nhiên, trong đặc tánh về cơ cấu này cũng như trong thể cách áp dụng và sử dụng nó, công án được tính toán một cách cẩn thận để chống lại đúng cái nguy hiểm này. Vì ngay tự bản tánh của nó công án không tự cho mình thích ứng vào bất cứ khuôn khổ nhị nguyên chủ thể-khách thể nào của bản ngã trong ngã thức—To help the ego awaken to and realize the “Buddha-nature,” which Lin-Chi called “true man without a title,” that is, to fully be and truly know itself, there arose among certain Zen masters, notably those of the Lin-Chi school, the use of what is known, in Japan, as the koan. This is a development especially of the eleventh and twelfth centuries, when Zen Buddhism having acquired great esteem and wide renown throughout China, attracted many who no longer came out of any compelling existential need. Earlier masters would probably have reacted with the same outward indifference and disregard as did Bodhidharma. These later teachers, however, in the sincere and compassionate desire to help all inquirers, began, now themselves to initiate their relation to the caller by means of a koan. The Chinese Sung master first to employ the koan somewhat systematically,

Ta-Hui (12th century), on one occasion spoke as follows: “Whence are we born? Whither do we go? He who knows this whence and whither is the one to be truly called a Buddhist. But who is this one who goes through this birth-and-death? Again, who is the one who knows not anything of the whence and whither of life? Who is the one who suddenly becomes aware of the whence and whither of life? Who is the one, again, who, facing this koan, cannot keep his eyes fixed, and as he is not able to comprehend it, feels his internals altogether put out of order as if a fiery ball swallowed down could not readily be ejected. If you wish to know who this one is, apprehend him where he cannot be brought within the fold of reason. When you thus apprehend him, you will know that he is after all above the interference of birth-and-death. The ultimate objective remains the same: to know and apprehend who one is beyond “the fold of reason,” that is, beyond the subject-object structure of intellection. Toward this end the koan, a kind of question, problem, challenge, or demand presented by and upon the initiative of the master, is intended to serve a twofold function: The first is to penetrate to the depths and quicken at its source the deeply buried or deceptively concealed basic underlying concern of the ego in ego-consciousness. The second is, while stirring this fundamental longing and its quest, to keep them properly rooted and directed. For it is not sufficient that they simply be aroused. They must, in order to avoid the many deceptive and delusive pitfalls in which they may become attenuated or go astray, also be careful guided even fostered. In the earlier or pre-koan phase of Zen Buddhism, the caller generally came out of the provocation of his own life experience, already bestirred by some existentially oppressing perplexity. Normally, however, the “question” or concern had not yet been plumbed to its ultimate depth. Although kindled naturally, known neither in its root-source nor in its true nature, and hence without adequate form, it could easily become veiled or deflected. Despite a genuine intensity and seriousness, the longing and quest were thus usually blind, amorphous, and confused, requiring a correct grounding and focus. When, in this period, the student, during an encounter with the master, would receive a piercing challenge or demand, for instance, “Bring forth your heart-mind!” “What is it which thus comes?” “What is your original face prior to your birth?” “When you are dead, cremated, and ashes scattered, where are you?” Or, simply, “Speak! Speak!” The effect, often, was to provide just the needed orientation and guidance. Even so, such challenges, questions, or demands were not called koans. These spontaneous, unstructured exchanges between master and student were instead termed “mondo,” or in Chinese “Wen-ta,” literally, question and answer. But since the “mondo-exchanges” did not prompt, ground, and direct the radical and ultimate concern of the ego, many of them were actually used, subsequently, either as koans, or as the basis of koans. The koan in its double function may therefore be considered a deliberate and calculated attempt to secure a result previously obtained naturally and without contrivance (*sáng kiến*). Conversely, it can perhaps be said, regardless of the technical terminology and distinctions of Zen Buddhism itself, that the earlier student had his own natural koan, natural as to the burning substance, although still to be given a proper form or focus, whereas, in the later period, when the inquirer approached neither with a suitable form of the question nor yet existentially fired to its all-consuming content, the master himself sought to foster both by initially presenting such a “question,” as it were, from the outside.

In this instance, the koan, rather than being partially natural, was totally given. But again, it must be emphasized immediately that as long as the “question,” or koan continues to be “on the outside” or “given,” the effort is futile, and there is, finally, no Zen Buddhism. In its character and structure, however, as well as in the mode of its application and usage, the koan is carefully designed as a safeguard against precisely this danger. For by its very nature the koan does not permit itself to be fitted into any dualistic subject-object scheme of the ego-consciousness.

(VII) Số lượng công án—Numbers of koans: Người ta nói toàn bộ có khoảng chừng 1.700 công án. Trong số này có 500 công án chính yếu, vì có nhiều công án trùng lặp nhau, cũng như có những công án có giá trị thấp cho việc thực hành. Các vị sư đều có những sở thích riêng về công án, nhưng thường thường họ dùng Vô Môn Quan và Bích Nham Lục là hai biên tập công án chính—It is said that altogether there are about 1,700 koans. Of these, about 500 are usually used, since many are repetitive and others are less valuable for practice. Masters have their own for references, but they prefer to use the Wu-Mên-Kuan and Pi-Yen-Lu.

(VIII) Công Án Thoại Đầu: Main topic of speech—Thoại đầu là những câu chuyện từ đó các công án được lấy ra, được dùng như là đề mục của thiền tập trong truyền thống Thiền. Người ta nghĩ có thể lấy ra ngay cái cốt lõi của chân lý và bọc nó vào trong vỏ ngay lúc lời nói tự nó chấm dứt, đưa đến không còn khái niệm và trực chứng chân tướng. Từ ngữ trong đó công án tự hóa giải, thí dụ như khi đệ tử hỏi Ngài Triệu Châu, “Con chó có Phật tánh không?” Triệu Châu đáp: “Không!” Nguyên câu hỏi là một công án và chữ “Không” chính là thoại đầu. Dưới thời nhà Minh bên Trung Hoa, thiền khán thoại đầu mới phổ biến. Ngày nay hầu hết các thiền đường trên thế giới đều dùng thoại đầu. Người ta khán nhiều thứ thoại đầu như “Ai niệm Phật?” hoặc “Khi cha mẹ chưa sanh ra ta thì mặt mũi ta ra sao?” vân vân. Kỳ thật, tham thiền là không khởi lên vọng tưởng gì cả. Ví dụ như khi tham khán câu “Ai niệm Phật?” thì chúng ta cứ suy nghĩ tìm xem ai là người niệm Phật. Thật ra, đây cũng chỉ là một vọng tưởng; chẳng qua là chúng ta dùng một vọng tưởng để chế ngự mọi vọng tưởng khác mà thôi. Thậm chí niệm “A Di Đà Phật” cũng là dùng vọng chế vọng; nghĩa là ngay cả cái ý nghĩ niệm Phật cũng là vọng, là không thật. Và ngay cả cái niệm “Niệm Phật là ai” cũng là vọng tưởng; nhưng vọng tưởng này lại có khả năng chế ngự được các vọng tưởng khác. Đó là một trong những nguyên tắc căn bản của Thiền—The stories from which “Kung-an” (koan) are derived, used as a topic of meditation in the Zen tradition. The stories are thought to get to the very essence of truth and to encapsulate the moment at which speech exhausts itself, leading to non-conceptual, direct realization of reality. The word or phrase into which the koan resolves itself, i.e. when a disciple asked: “Has a dog the Buddha-nature?” Together with Chao-Chou’s answer, “No!” constitutes the koan and the phrase. During the Ming Dynasty in China, the use of the ‘meditation topic’ became popular. Nowadays a lot of meditation halls in the world utilize the meditation topic. There are many meditation topic that people can investigate, such as “Who is reciting the Buddha’s name?” “What was the true identity before my parents bore me?” and so on. In fact, investigating Zen means not having any idle thoughts. For example, if we are investigating the topic, “Who

is reciting the Buddha's name?" then we are always wondering, "Who is mindful of the Buddha?" The question itself is, in fact, an idle thought, but this method uses one idle thought to control all other thoughts. Actually, reciting the name 'Amitabha Buddha' is also an example of using one idle thought to fight other idle thoughts. Truly speaking, the thought of reciting the Buddha's name itself is incorrect. And the thought to investigate, "Who is mindful of the Buddha?" does not exist either. Yet one idle thought is able to end all other idle thoughts. This is one of the fundamental principles of Zen.

(IX) *Bốn Hoàn Cảnh Dẫn Đến Thiền Công Án—Four circumstances leading to the “koan” exercises:* Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, sự canh tân của lối tu tập công án chắc chắn do bởi bốn hoàn cảnh sau đây—According to Zen master D.T. Suzuki in the Essays in Zen Buddhism, the innovation of the koan exercise was inevitable owing to the following four circumstances.

- 1) Nếu Thiền học cứ trôi đều theo đà của nó, nó đã đi đến chỗ tự tiêu diệt do bản chất thượng lưu về học vấn và kinh nghiệm của nó: If the study of Zen had run its natural course it would soon have come to its own extinction owing to the aristocratic nature of its discipline and experience.
- 2) Bởi vì dần dần Thiền đã cạn nguồn sáng tạo trong vòng hai hay ba trăm năm phát triển sau thời Lục Tổ Huệ Năng, nên đã cần phải có một sinh khí mới mẻ bừng tỉnh dậy để có thể sống còn, bằng cách ứng dụng một phương pháp triệt để nào đó khả dĩ khuấy mạnh tâm thức Thiền: As Zen gradually exhausted its creative originality in two or three hundred years of the development after the time of the Sixth Patriarch Hui-Neng, it found that a new life must be awakened in it, if it were to survive, by using some radical method which would vigorously stir up the Zen consciousness.
- 3) Trải qua một thời gian hoạt động sáng tạo, các chất liệu đã được tích tụ lại thành thứ được gọi là 'thoại đầu,' 'cơ duyên,' hay 'vấn đáp,' chúng tạo thành cốt cách của lịch sử Thiền; nhưng những cái này lại mở ngõ cho giải thích của trí thức, có hại cho sự chín mùi của kinh nghiệm Thiền: With the passing of the age of creative activity there was an accumulation of materials known as 'stories,' or 'conditions,' or 'questions and answers,' which made up the bulk of Zen history; and this tended to invite intellectual interpretation, ruinous to the maturing of the Zen experience.
- 4) Sự sinh trưởng như tằm ăn dâu của thứ mặc chiếu Thiền kể từ khởi thủy của sử Thiền là mối đe dọa hiểm nghèo nhất cho kinh nghiệm sống động của Thiền. Cả hai xu hướng, chủ trương tịch mặc hay phái 'mặc chiếu,' và chủ trương trực giác hay kinh nghiệm trí năng, ngay từ đầu đã tranh chấp nhau, nếu không công khai thì cũng âm thầm: The rampant growth of Zen quietism since the beginning of Zen history most dangerously threatened the living experience of Zen. The two tendencies, quietism or the school of 'silent illumination,' and intuitionism or the school of noetic experience, had been from the beginning, covertly if not openly, at war with each other.

(X) *Bốn Sứ Mệnh Của Thiền Tông Khi Chấp Nhận Lối Tu Tập Công Án:* Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, các Thiền sư ở thế kỷ thứ 10 và 11 đã chấp nhận lối tu tập công án cốt để thực hiện những sứ mệnh sau đây—According to Zen Master D.T. Suzuki in the Essays in Zen Buddhism, the koan exercise adopted by the Zen

masters of the tenth and eleventh centuries was designed to perform the following functions.

- 1) Đại chúng hóa Thiền tông để chặn đứng bản chất thượng lưu nó đưa Thiền đến chỗ tự hủy: To popularize Zen in order to counteract native aristocracy which tended to its own extinction.
- 2) Mang lại một kích thích mới mẻ cho dòng phát triển tâm thức Thiền, có thể mới thúc đẩy được sự thuần thực của kinh nghiệm Thiền: To give a new stimulus to the development of Zen consciousness, and thus to accelerate the maturing of the Zen experience.
- 3) Bẻ gãy sự gia tăng của chủ trương duy trí trong Thiền: To check the growth of intellectualism in Zen.
- 4) Cứu Thiền khỏi bị chôn sống trong bóng tối của chủ trương tịch mặc: To save Zen from being buried alive in the darkness of quietism.

(XI) Năm Đặc Tính Của Công Án—Five characteristics concerning the koan exercise:

Thiền chẳng phải là tâm lý học hay triết học, mà là một kinh nghiệm mang đầy ý nghĩa sâu xa và chứa đầy những nội dung sống động và siêu thoát. Trong Thiền, kinh nghiệm là chung quyết, là quyền năng của chính nó. Nó là chân lý cứu cánh, không do từ trí kiến thế gian mà ra; nó thỏa mãn mọi khát vọng của con người. Mỗi người phải thực hiện ngay trong chính mình, chứ không dựa vào những quyền năng từ bên ngoài. Ngay cả giáo lý của Phật Thích Ca, hay thuyết của chư Tổ, dù có thâm sâu và chân chính đi nữa, chẳng dính gì đến ai cả nếu như người ta không tiêu hóa chúng thành sinh mệnh của chính mình; ấy là nói rằng chúng phải xuất phát ngay từ những kinh nghiệm riêng tư của mình. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, sự thể hiện kinh nghiệm vừa kể trên gọi là ‘ngộ.’ Tất cả mọi công án là những phát ngôn của ‘ngộ’ không qua trung gian trí thức. Có năm đặc tính của việc thực tập công án—Zen is neither psychology nor philosophy, but it is an experience charged with deep meaning and laden with living, exalting contents. The experience is final and its own authority. It is the ultimate truth, not born of relative knowledge, that gives full satisfaction to all human wants. It must be realized directly within oneself: no outside authorities are to be relied upon. Even the Buddha’s teaching and the master’s discourses, however deep and true they are, do not belong to one so long as they have not been assimilated into his being, which means that they are to be made to grow directly out of one’s own living experience. According to Zen Master D.T. Suzuki in the Essays of Zen Buddhism, Book II, the above mentioned realization of experience is called ‘satori.’ All koans are the utterances of satori with no intellectual meditations. There are five characteristics concerning the koan exercise.

- 1) Công án được đề ra cho người học là để dẫn tới tâm trạng căng thẳng cực độ: The koan is given to the student first of all to bring about a highly wrought-up state of consciousness.
- 2) Khả năng biện biệt được gác lại, tức là đình chỉ hoạt động phù phiếm hơn của tâm trí hầu cho những phần chính yếu và sâu xa hơn, thường thường vùi sâu, có thể được khai phát và thành tựu những bổ phận của chúng: The reasoning faculty is kept in abeyance, that is, the more superficial activity of the mind is set at rest so that its more central and profounder parts which are found generally deeply buried can be brought out and exercised to perform their native functions.

- 3) Những trung tâm hành xử, vốn dĩ là những căn cơ của một cá tính, được vận dụng đến mức tối đa để giải quyết công án. Đây là điều mà Thiền sư nói đến khi ông nhắc đến tin lớn và nghi lớn như hai thế lực cốt yếu nhất cần có để quy định phẩm tính của một môn đệ Thiền có khả năng. Còn như việc tất cả người xưa quyết ý dâng hết thân tâm của mình cho sự thành thực của Thiền, thì điều đó cho thấy cái vĩ đại của lòng tin tưởng của họ nơi chân lý tối hậu, và cũng chứng tỏ sức mạnh của tinh thần tham sách của họ, gọi là ‘khổ cần;’ cái tinh thần ấy không từng xao lãng hoạt động cho đến lúc đạt được mục đích, nghĩa là cho đến lúc hiện chứng được Phật tính: The effective and cognitive centres which are really the foundations of one’s personal character are charged to do their utmost solution of the koan. This is what the Zen master means when he refers to “great faith” and “great spirit of inquiry” as the two most essential powers needed in the qualification of a successful Zen devotee. The fact that all great masters have been willing to give themselves up, body and soul, to the mastery of Zen, proves the greatness of their faith in ultimate reality, and also the strength of their spirit of inquiry known as ‘seeking and contriving,’ which never suspends its activity until it attains its end, that is, until it has come into the very presence of Buddhata itself.
- 4) Khi sự viên mãn của tinh thần tới tột độ như thế ở đây nổi bật là một trạng thái trung tính của tâm thức mà các nhà tâm lý học khảo cứu về ý thức tôn giáo gọi nhầm là ‘xuất thần.’ Trạng thái tâm thức thiền này khác hẳn xuất thần vì rằng xuất thần là đình chỉ những thế lực tâm lý trong khi tinh thần thì đắm chìm trong việc chiêm ngưỡng một cách thụ động; trái lại, trạng thái tâm thức của thiền là một trạng thái đã được thúc đẩy bởi sự thực tập vô cùng tích cực của tất cả những khả năng cốt yếu tạo thành một nhân cách. Ở đây chúng được tập trung hẳn vào một sở tri độc nhất, gọi là trạng thái ‘nhất tâm.’ Nó cũng được coi như là một trạng thái đại nghi. Đây là lúc tâm thức thường nghiệm với tất cả nội dung vừa hữu thức vừa vô thức, đang vượt qua ranh giới của nó, và bằng trí năng, bất liên lạc với cái bất khả tri, siêu việt, vô thức. Trong trạng thái xuất thần, không có sự xé rào vượt qua như thế, bởi vì nó là một thứ cứu cánh tĩnh, không cho phép tiến xa thêm nữa. Trong trạng thái xuất thần, chẳng có tương đương nào với hành vi ‘nhảy xuống vực thẳm’ hay ‘buông tay’: When the mental integration thus reaches its highest mark there obtains a neutral state of consciousness which is erroneously designated as ‘ecstasy’ by the psychological student of the religious consciousness. This Zen state of consciousness essentially differs from ecstasy in this: Ecstasy is the suspension of the mental powers while the mind is passively engaged in contemplation; the Zen state of consciousness on the other hand, is the one that has been brought about by the most intensely active exercise of all the fundamental faculties constituting one’s personality. They are here positively concentrated on a single object of thought, which is called a state of oneness (ekagra). It is also known as a state of fixation. This is the point where the empirical consciousness with all its contents both conscious and unconscious is about to tip over its border-line, and get non-ethically related to the Unknown, the Beyond, the Unconscious. In ecstasy there is no such tipping or transition, for it is a static finality not permitting further unfoldment. There is nothing in ecstasy that corresponds to ‘throwing oneself down the precipice,’ or ‘letting go the hold.’
- 5) Sau hết, cái thoát tiên có vẻ như đình chỉ tạm thời tất cả mọi khả năng của tâm thần nay bỗng được chất đầy những tinh lực mới mẻ chưa từng mơ tưởng đến. Sự biến đổi đột

nhiên này diễn ra thường thường là do tác động của một âm thanh, một ảnh tượng hay một hình thức của hoạt động tính điều động. Một cái nhìn thấu suốt được phát sinh từ những vùng sâu thẳm ngay giữa lòng tâm thức, khi một nguồn suối của một đời sống mới đã tuôn trào, và cùng lúc, công án vén mở những bí mật của nó: Finally, what at first appears to be a temporary suspense of all psychic faculties suddenly becomes charged with energies hitherto undreamed of. This abrupt transformation has taken place quite frequently by the intrusion of a sound, or a vision, or a form of motor activity. A penetrating insight is born of the inner depths of consciousness, as the source of a new life has been tapped, and with it the koan yields up its secrets.

(XII) Mười Lời Khuyên Về Công Án Thiền Của Thối Ẩn—Ten advices regarding the Zen koan from T'ui-Yin:

Thực tập công án lẫn lộn với Thiền định, nhưng theo tất cả những cảnh giác này do một vị tôn túc đề ra về việc thực tập công án, thì rõ ràng Thiền không phải là thực tập Thiền định hay tư duy hay kham nhẫn thụ động. Nếu những người học Thiền đều hiểu đúng đắn, thì phải hiểu trọn vẹn nét đặc sắc này. Thiền có một chủ đích rõ: “bình tâm tử ngộ;” và để đi đến tâm trạng này, phải nhìn thẳng công án bằng đôi mắt của tâm, không tư duy, không chấp trước, chỉ coi nó như một cây sào, nhờ đó mà nhảy khỏi dòng sông tương đối để qua bờ tuyệt đối bên kia. Cái đặc sắc của đạo Phật Thiền tông là mọi thành quả không qua trung gian của khái niệm tôn giáo như tội lỗi, đức tin, ân sủng, cứu chuộc, vân vân. Vì thế, mà Thiền sư Thối Ẩn có mười lời khuyên về công án cho hành giả tu thiền như sau—The koan exercise is confused with so-called meditation, but from all these warnings given by an old master regarding the exercise it is evident that Zen is not an exercise in meditation or in passivity. If Zen is to be properly understood by its students, this characteristic aspect of it must be fully comprehended. Zen has its definite object, which is ‘to open our minds to enlightenment’ as we say, and in order to bring about this state of consciousness a koan is held out before the mental eye, not to meditate on, nor to keep the mind in a state of receptivity, but to use the koan as a kind of pole with which to leap over the stream of relativity to the other side of the Absolute. And the unique feature of Zen Buddhism is that all this is accomplished without restoring to such religious conceptions as sin, faith, grace, salvation, etc. Therefore, Zen master T'ui-Yin had ten advices for those who practice koan as follow.

- 1) Không tính toán theo trí tưởng tượng: Do not calculate according to your imagination.
- 2) Không phóng tâm xao lãng khi mình sư nhướng mày hay nhắm mắt: Let not your attention be drawn where the master raises his eyebrows or twinkles his eyes.
- 3) Không quy định công án để rút ra một ý nghĩa: Do not try to extract meaning from the way the koan is worded.
- 4) Không bộc bạch bằng lời: Do not try to demonstrate on the words.
- 5) Không đặt ý nghĩa công án làm đối tượng cho tư tưởng: Do not think that the sense of the koan is to be grasped where it is held out as an object of thought.
- 6) Đừng coi Thiền như một trạng thái chỉ thụ động: Do not take Zen for a state of mere passivity.
- 7) Không phán đoán công án theo tiêu chuẩn “Hữu và Vô”: Do not judge the koan with dualistic standard of existence and non-existence.

- 8) Không coi công án như là chỉ điểm cho ngoan không (tuyệt đối trống rỗng): Do not take the koan as pointing to absolute emptiness.
- 9) Không lẫm nhẫm công án: Do not ratiocinate on the koan.
- 10) Đừng đem lòng chờ đợi chứng ngộ: Do not keep your mind in the attitude of waiting for enlightenment to turn up.

(XIII) Những Công Án khác—Other Koans:

- 1) **Công Án Niệm Phật:** Koan of Buddha recitation—Công án niệm Phật được dùng khi chúng ta coi niệm Phật A Di Đà như là một công án. Ngay trong phút giây hồng danh Phật được niệm ra, nó là điểm tập trung then chốt mà mọi nghi hoặc ảo tưởng phải được để qua một bên. Đồng thời tự hỏi coi ai là người đang niệm Phật? Khi dựa vào công án, mọi mê mờ vọng tưởng đều bị bức vỡ giống như những gút chỉ bị cắt đứt. Khi mà không còn gì nữa để cho những thứ này tái xuất hiện, cũng là lúc ánh nhật quang phổ chiếu khắp trời. Khi ảo tưởng không khởi và mê mờ biến mất, lúc đó tâm ta tĩnh lặng và trong suốt—The koan of Buddha Recitation uses the invocation of Amitabha Buddha as a koan. At the very moment the name is uttered, it must be the focal point in respect to which all doubts and delusions are laid aside. At the same time you ask “Who is this person reciting the Amitabha’s name?” When you rely steadily on the koan, all illusions and confused thoughts will be broken down the way knotted threads are cut. When there is no longer any place for them to reappear, it is like the shining sun in the sky. When illusion does not arise and delusions disappear, the mind is all calm and transparent.
- 2) **Công Án về “Không”:** Mu koan (jap)—Koan of Emptiness—Thường thì đây là công án được trao cho một thiền sinh mới trong Phật giáo, dựa vào câu chuyện của thiền sư Trung Hoa tên là Triệu Châu Tông Thảm khi được hỏi, “Con chó có Phật tánh hay không?” Ông trả lời “Không!” Không có nghĩa là “không có gì hết,” nhưng trong bài này nó chỉ sự từ chối cung cấp một câu trả lời bằng tư tưởng khái niệm hay ngôn ngữ phàm phu. Vấn đề công án, theo Thiền tông, tất cả chúng sanh đều có Phật tánh, và vì vậy con chó cũng phải có Phật tánh. Nhưng nếu Triệu Châu trả lời câu hỏi là “có,” thì hóa ra ông ta bị mắc kẹt vào nhị nguyên. Ngược lại, nếu ông trả lời “không,” hóa ra ông tự đặt mình tách rời khỏi trí tuệ của các vị tổ trong truyền thống. Vì vậy mà câu trả lời của ông chỉ rằng trả lời câu hỏi này vượt ra ngoài ngôn ngữ và giáo pháp và phải được nắm bắt bằng trực giác. Khi thiền sinh hiểu được ý định của câu trả lời của Triệu Châu, người ta nói đó là một tia loé tức thời của trí tuệ. Từ “Không” hay “Hư không” đã trở nên nổi tiếng là một công án của Thiền phái Lâm Tế, cái “Không” của Triệu Châu Tông Thảm, và chúng ta có thể nói toàn bộ mục đích của các trường phái Thiền là nhận thức cho được cái “Không.” Tuy nhiên, nguồn gốc của khái niệm này khởi sự ngay từ giáo lý căn bản của Đức Phật. Đức Phật đã dạy rằng mọi hiện tượng đều bị đóng bởi bốn dấu ấn: vô thường, khổ, vô ngã và không. Tại sao Đức Phật lại nói về sự trống rỗng của tất cả các hiện tượng? Theo đạo Phật, mọi hiện tượng nổi lên và tồn tại qua sự tập hợp của nhiều thành phần khác biệt. Mọi vật tồn tại được cũng nhờ các vật khác cho sự tồn tại của nó, mà không có được cốt tủy bất biến hiện thực độc lập, và do đó, tự nó vốn là “không”. Các hiện tượng đều có một vẻ bề ngoài tồn tại, nghĩa là chúng có thể thấy được, nghe được, sờ được, song ngoài cái vẻ bề ngoài này chúng không có một thực chất bền vững. Cái thiếu thực chất bền vững này là ý nghĩa của “Không.” Theo Thiền Sư Thích Thiên Ân

trong “Triết Lý Thiền-Thực Tập Thiền,” có lẽ khái niệm khó hiểu về “Không” không thể được làm sáng tỏ bằng một hay hai thí dụ. Trong một căn phòng tối, nếu một que nhang cháy đỏ được quay vòng thật nhanh, chúng ta sẽ thấy một vòng sáng. Nhưng khi que nhang vừa ngừng quay thì vòng tròn lửa biến mất. Dầu vòng tròn có hiển hiện và mọi người đều thấy rõ như vậy, nó thật ra chỉ là một ảo giác do tâm tạo ra, Cũng vì nó không hề hiện hữu thật sự, nên ngay khi vòng tròn lửa ấy có mặt, nó vẫn là trống rỗng, nó vẫn là “không.” Cũng như vậy, mọi hiện tượng đều là “trống rỗng” vì chúng nổi lên được nhờ những nguyên nhân và điều kiện. Tự chúng, chúng vốn trống rỗng và không có thực chất, giống như vòng tròn lửa do que nhang quay nhanh tạo nên. Mặt khác, các hiện tượng là trống rỗng vì chúng phù du. Các vật đều hoại diệt khi chúng mới thành, và vì thế không có một thực thể cố định đằng sau những vẻ bề ngoài cảm xúc được như chúng ta thấy chúng. Vũ trụ hiện tượng như là một cuốn phim chiếu trên màn ảnh trắng. Cuốn phim là một chuỗi liên tục các bức ảnh luôn thay đổi. Vì vô minh chúng ta có thể chấp vào những nhân vật trên màn ảnh. Chúng ta có thể hoặc khóc theo họ, tự hào hay căng thẳng bức xúc theo hoàn cảnh, nhưng như thế cũng không làm cho họ có thật được, và một khi máy chiếu phim ngừng chiếu, thì tất cả những nhân vật mà chúng ta đã quyến luyến sẽ tan biến vào hư không, đem theo tất cả những vui buồn, thương, ghét, những phiêu lưu, uẩn khúc. Thế giới mà chúng ta đang sống cũng giống như một cuốn phim đang chiếu trên màn ảnh: phù du, không thực chất và trống rỗng. Ngay cả đến cái sinh vật mà chúng ta gọi là “ta” khi được phân tích cũng tan biến thành một hình tướng thiếu vắng thực tại tối hậu. Mục đích đầu tiên và cuối cùng của Thiền là nhận thức được rằng mọi vật là “trống rỗng,” Nhưng sự nhận thức này phải do thực nghiệm, chứ không phải do tri thức. Chỉ khẳng định rằng mọi vật đều trống rỗng vẫn chưa đủ, chúng ta còn phải thấy được sự trống rỗng trong hành động hằng ngày của chúng ta. Sự trống rỗng phải được nắm vững trong từng lúc, không một thoáng chần chừ. Ngày xưa có một thiền sinh được Thầy trao cho công án “Không” để tham cứu. Suốt nhiều năm trời ông cứ nghiền ngẫm công án cho đến một buổi chiều ngồi thiền ông nghĩ là mình đã ngộ được. Ông liền chạy đi tìm thầy để báo cáo kinh nghiệm của ông, nhưng ông thầy lại không vội khen tặng. Ngay khi vị thiền sinh vừa bước chân vào phòng thầy và gầm lên một tiếng “Không” thật lớn, ông thầy bèn cầm cây quạt đập cho y một cái. Lập tức, vị thiền sinh đỏ mặt tía tai vì giận. Thấy thế vị thầy liền bảo: “Nếu quả thật con hiểu rằng mọi sự đều là không, tại sao con còn giận?” Vị thiền sinh ngộ ngay trong câu nói của thầy. “Không” phải được sống trong dòng đời của chúng ta từng giây từng phút, chứ không phải chỉ sắp xếp thành một khái niệm trừu tượng bằng kiến thức. Khi “Không” được xem như một khái niệm chứ không phải là một thực thể sống động, thì nó đã mất. Chỉ chớp mắt một cái là chúng ta đã không thấy được. Một người có thể hiểu thấu đáo kiến thức giáo lý về “Không,” nhưng nếu người ấy nổi giận khi bị thóa mạ, lớn tiếng khoe khoang khi được ca tụng hay danh vọng, và thấy bức bối khi không được vừa ý, thì không thể nói người ấy đã nhận thức được cái “Không”. “Không” là một lối sống nhiều hơn là một ý nghĩ. Một người sống với cái “Không” có thể không giải thích được nó, nhưng nếu người ấy thật sự chứng tỏ được cái “Không” này trong mọi lúc của đời sống hằng ngày thì người ấy đã thành tựu con đường tu đạo—Often the first Koan presented to a new student of Zen Buddhism, based on a story in which the Chinese master Chao-Chou Ts’ung-Shen (Joshu-Jushin, 778-897) is asked, “Does a dog have the buddha-nature?” He responds by saying “Wu!” Wu

literally means “nothing” or “not,” but in this context indicates a refusal to provide an answer that is based on conceptual thought or ordinary language. The problem of the koan is that according to Ch’an tradition all beings have the buddha-nature, and so dogs would naturally be included. But if Chao-Chou responds to the question affirmatively, he falls to the trap of duality. On the other hand, if he responds negatively, he puts himself at odds with the received wisdom of the patriarchs of tradition. Thus his response indicates that the answer to the question lies beyond words and doctrines and must be grasped directly and intuitively. When a student understands the purport of Chao-Chou’s answer, it is said that a spontaneous flash of insight dawns. The term “Emptiness” or “Nothingness” has become best known as a koan in Lin-Chi Zen, Zhao-Chou-T’sung-Shen’s “Emptiness” (Mu), and it can indeed be said that the whole aim of all school of Zen is to bring about the realization of “Emptiness.” However, the origin of this concept goes back to the basic teaching of the Buddha. The Buddha taught that all phenomena are branded with four marks: impermanence, suffering, selflessness, and emptiness. Why does the Buddha say about the ‘emptiness’ of all phenomena? According to Buddhism, all phenomena arise and exist through the combination of many different elements. Since whatever exists depends upon other things for its existence, it lacks an immutable core of independent actuality and is therefore, considered in itself, void. Phenomena possess a kind of apparent existence, in that they can be seen, heard, touched, etc., but beyond their status as appearances they have no substantial reality. This lack of substantial reality is what signified by the word “Emptiness.” According to Zen Master Thich Thien An in “Zen Philosophy-Zen Practice,” perhaps the concept of “emptiness” is difficult to be clarified by one or two illustrations. If in a dark room, a stick of burning incense is twirled very rapidly, a circle of light is seen. But as soon as we stop the stick of burning incense, the circle of light disappears. Though the circle was visible and everybody saw it as such, it was actually an illusion created by the mind. Since it has no real existence, the circle even when present and visible is empty. In the same way, all phenomena are empty because they arise in dependence upon causes and conditions. In themselves they are vacuous and insubstantial as the circle created by the twirling stick of burning incense. Again, phenomena are empty because they are evanescent. Things perish the moment they arise, and thus there is no abiding entity behind the sensible appearances that present themselves to us. The phenomenal universe is like a film projected upon a blank screen. The film is a continuous series of ever changing pictures. Through our ignorance we may become attached to the figures on the screen. We may laugh with them or cry with them, swell with pride or grow tense with excitement, but this does not make them real, and once the projector stops, all these figures with whom we have been so deeply involved will vanish into nothingness, together with all their loves and hates, their joys and sorrows, and their ventures and intrigues. The world we are living in is just like a movie on the screen: evanescent, insubstantial and void. Even this very being we call our “self” dissolves upon analysis into a mere appearance destitute of final actuality. The first and final goal of Zen is to realize that everything is emptiness. But this realization must be experiential, not merely intellectual. It is not enough to assert that everything is empty; one must see into the fact of emptiness in all one’s daily activities. Emptiness is to be grasped from the inside at each moment, without hesitation. Once there was a Zen

student who was studying the koan of “Emptiness” under a master. He worked very hard on the koan for several years until, one evening in meditation, he believed that he had realized “Satori”. He ran to the master to report his experience, but the master was not in a hurry to offer his congratulations. As soon as the student entered the master’s room and burst out with a loud bellowing “Emptiness”, the master swatted him with his fan. Immediately the student’s face turned red with anger. Seeing this, the master added with a gentle smile: “If you really understand that everything is empty, why are you angry?” The student suddenly attained “satori” after hearing this. Emptiness must be lived in the stream of daily life flowing by us all the time and not forming into an abstract concept by understanding. When “emptiness” is grasped as a concept and not a living reality, it has been lost. With a blink of the eyes we have missed seeing. A man may have a thorough intellectual understanding of the doctrine of emptiness, but if he gets angry when insulted, clamors for praise and fame, and feels upset when he does not get his way, he cannot be said to have realized emptiness. Emptiness is not so much an idea as it is a state of being. The man who lives in “emptiness” may not be able to explain it, but if he can really demonstrate “Empiness” in every phase of his day to day life, he is an accomplished man of the Way.

Chương Ba Mười Chín
Chapter Thirty-Nine

Niệm và Vô Niệm
Attention and No-thought

(A) Niệm
Smrti

(A-1) Tổng quan và Nghĩa của Niệm
An overview and the Meanings of “Smrti”

(I) Tổng quan về Niệm—An overview of “Smrti”: “Smrti”, 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—”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 smrti 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.

(II) Nghĩa của “Niệm”—The meanings of “Smrti”:

- 1) Ký ức không quên đối với cảnh: Recollection: Memory—Mindfulness—Wrath—Thought—To think on—Remembrance—Thinking of or upon—Calling to mind—Reflect—To remember.
- 2) Niệm Kinh: To read—To recite—To say.
- 3) Niệm còn bao gồm những nghĩa sau đây—“Sati” also has the following meanings:
 - a) Sự chăm chú: Attentiveness.
 - b) Sự chú tâm mạnh mẽ vào vấn đề gì: Fixing the mind strongly on any subject.
 - c) Sự chú tâm vào một điểm: Mindfulness.
 - d) Sự hồi tưởng: Remembrance.
 - e) Ký ức (sự nhớ): Memory.
 - f) Sự lưu tâm: Attentiveness.
 - g) Sự ngẫm nghĩ: Reflection.

- h) Sự tưởng nhớ: Recollection.
- i) Ý thức: Consciousness.
- j) Tất cả những gì khởi lên từ trong tâm: All that arise from our mind.

(B) Vô niệm **No-thought**

(I) Tổng quan về “Vô Niệm—An overview of “No-thought”: 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—No-thought 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.

(II) Nghĩa của Vô Niệm—The meanings of No-thought: 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—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.

(III) Vô niệm và vô tướng—No-thought and no-mark: 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—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.

(IV) Vô niệm và vô tâm—No-thought and no-mind-ness: 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—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 its utterance of the word.

(V) Vô Niệm theo Thiền sư Thần Hội—No-thought according to Zen master Shen-Hui: 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—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.

(VI) Vô Niệm theo Thiền sư Đại Châu Huệ Hải—No-thought according to Zen master Ta-Chu-Hui-Hai: 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—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.

(VII) Pháp Vô Niệm—No-thought dharma: 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.”—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.”

Chương Bốn Mươi *Chapter Forty*

Tứ Niệm Xứ *Four kinds of mindfulness*

(C-1) Tổng quan về Tứ Niệm Xứ *An overview on Four kinds of mindfulness*

Có lối bốn mươi pháp Thiền Phật giáo được liệt kê trong Thanh Tịnh Đạo Luận (Visuddhi-Magga) bao gồm Tứ Vô Lượng Tâm, Mười Bất Tịnh, Bốn Vô Sắc, Mười Biến Xứ, Mười Niệm, Một Tướng và Một Tướng. Trong đó, 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 “nghịệp xứ” (kammattana), là một trong những phương pháp tư duy phân biệt. Thật vậy, trong một bài pháp nổi tiếng, đức Phật dạy rằng chính sự tu tập bốn lãnh vực quán niệm hay Tứ Niệm Xứ là con đường duy nhất để đi đến giải thoát. Trong nhà Thiền, chánh niệm hay tỉnh thức được gọi bằng nhiều tên khác nhau trong những truyền thống khác nhau, nhưng vấn đề danh xưng không quan trọng, chính sự khai triển khả năng tỉnh thức, chánh niệm mới thật sự là con đường giải thoát—There are about more than forty methods of meditation in Buddhism, which are given in the Visuddha-Magga: four ‘measureless meditations, ten impurities, four formless states, ten universals, ten remembrances, one sign, and one mental reflex. Four meditations, or four foundations of Mindfulness, or four objects on which memory or thought should dwell. Among which Four kinds of mindfulness are 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. As a matter of fact, in a famous discourse, the Buddha said it is the cultivation of the four foundations of mindfulness which is the sole way to freedom. In Zen, awareness or mindfulness has been called by many different names in different traditions, but the name itself is not important. It is the development of that kind of mindfulness, of wakefulness, of awareness, or of alertness, which is the way.

(C-2) Chi tiết về Tứ Niệm Xứ *Details on Four kinds of mindfulness*

- (I) *Thân Niệm Xứ (Quán Thân Bất Tịnh)*: Kaya-smrtyupasthana (skt)—Niệm xứ đầu tiên là chánh niệm nơi thân: hơi thở, cảm giác, những cử động và oai nghi khác nhau. Trong ‘thân niệm xứ’, hành giả phải ý thức và cảm nhận được mọi sự thay đổi của thân thể. Điều quan trọng nhất trong ‘thân niệm xứ’ là quán và toàn chứng được thân này bất

tịnh—The first foundation of mindfulness is the ‘mindfulness of the body’: the breath, sensations, different movements and postures of the body. In the ‘mindfulness of the body’, practitioners should become aware and sensitive to all the changing aspects of our physical existence. The most important thing in ‘mindfulness of the body’ is contemplation and full realization on the impurity of the body.

(A) *Quán thân bất tịnh—To contemplate that the body is not sanitary:*

- 1) 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 thây ma? Ngày đầu thì thây ma bắt đầu đổi màu. Vài ngày sau đó thây thảy ra mùi hôi thúi khó chịu. Lúc này, dù là thây 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—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.
- 2) 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 luyến chấp vào thân này: 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.

- 3) 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 bi 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, tinh cần, tỉnh giác, chánh niệm để nhiếp phục tham sân trên đời—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.

(B) *Theo Kinh Tứ Niệm Xứ trong Kinh Trung Bộ có sáu bước quán thân—According to the Satipatthana Sutta in the Majjhima Nikaya, there are six steps of contemplation in the body: 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—The meditation which observes the body in detail and considers its filthiness, one of the four foundations of mindfulness:*

- 1) Nơi Thân phải Tỉnh Thức Về Hơi Thở—Mindfulness of Breathing: Đây các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể? Đây 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. Đây 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, đây 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. Nay các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể—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.

- 2) Quán về Tứ Oai Nghi nơi thân—Contemplation on the Four Postures: 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. Nay các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể—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.

- 3) Hoàn Toàn Tỉnh Thức nơi thân—Full Awareness on the body: 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. Này các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể—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.
- 4) Quán Thân Uế Trước—Contemplation on the foulness of the Body Parts: 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.” Này 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. Này các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm thân thể trên thân thể—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, 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.

- 5) Quán Tứ Đại nơi thân—Contemplation on the elements of the Body: Lại nữa, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo quán 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.” 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—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.
- 6) Cửu Quán Về Nghĩa Địa—The Nine Charnel Ground Contemplations: 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.” 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 rủa. 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—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.

- 7) Tu Tập Thân Hành Niệm Xứ—Meditation and full realization on the impurity of the body: Kaya-smrtyupasthana (skt)—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 thể 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—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.

(II) Thọ Niệm Xứ (Quán thọ thị khổ)—Mindfulness of feeling: Niệm xứ thứ nhì là chánh niệm nơi cảm thọ, tức những tính chất dễ chịu, khó chịu hay trung tính, khởi lên từng giây từng phút của tâm. Mỗi đối tượng đều có một cảm thọ đi kèm theo. Khi những cảm thọ

này trội lên hơn hết, khi chúng ta có một cảm giác dễ chịu hay khó chịu mạnh mẽ, hành giả nên biến chúng thành những đề mục của thiền quán. Hành giả nên luôn nhớ rằng cảm thọ vô cùng quan trọng vì chúng làm cho chúng ta vướng mắc hay ghét bỏ. Chính vì cảm thọ dễ chịu mà chúng ta ham muốn sự vật gì. Cũng vì cảm thọ khó chịu mà chúng ta tức giận hay có ác cảm đối với việc khác. Điều quan trọng nhất trong ‘thọ niệm xứ’ là hành giả tu thiền phải giữ chánh niệm bằng cách chỉ ghi nhận những cảm thọ này mỗi khi chúng sanh lên và diệt đi, không ưa thích những gì dễ chịu, mà cũng không ghét bỏ những gì khó chịu. Tóm lại, trong thiền định, hành giả tu Thiền phải bằng mọi cách quán thật tốt và toàn chứng được những cảm thọ là xấu xa, dù là cảm thọ khổ đau, vui sướng hay trung tính—The second foundation of mindfulness is the ‘mindfulness of feeling’, the quality of pleasantness, unpleasantness, or neutrality which arises with every moment of consciousness. With every object, there is a corresponding feeling. When these feelings are predominant, when the quality of pleasantness or unpleasantness is strong, they become the objects of the meditation. Zen practitioners should always remember that feelings are very important because they cause us clinging or condemning of things. It is because of pleasant feelings that we desire objects. It is because of unpleasant feelings that the mind condemns or has aversion and hatred. The most important thing in ‘mindfulness of feeling’ is that Zen practitioners should always be mindful by noticing these feelings as they are arising and passing away, without clinging to the pleasant, without condemning the unpleasant. In summary, in meditation, by all means, Zen practitioners must have good contemplation and full realization on the evils of sensations, no matter they are painful, joyous, or indifferent sensations.

(A) *Quán rằng cảm thọ là đau khổ—To view all the feelings are painful:*

- 1) 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—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.

- 2) 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: 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.
- 3) 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—Vedana-smrtyupasthana (skt)—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.

(B) *Thọ Niệm Xứ Theo Kinh Niệm Xứ—Contemplation of sensations according to the Satipatthanasutta: Vedananupassana (p).*

- 1) 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 phần 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: “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 khổ đau, vị ấy ý thức rằng: “Ta đang có một cảm thọ vật chất không khoái lạc cũng không khổ đau.” 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. Nầy các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm cảm thọ trên các cảm thọ.”—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.”

- 2) Tu Tập Thọ Niệm Xứ—Cultivation on the Sensations: Vedana-smrtyupasthana (skt)—
 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—
 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—Meditation and full realization on the evils of sensations.

(III) Tâm Niệm Xứ (Quán Tâm Vô Thường)—Mindfulness of all mental states: Citta-smrtyupasthana (skt)—Niệm xứ thứ ba là ‘Tâm niệm xứ’, tức là chánh niệm nơi tâm thức. Ý thức được mọi tâm hành cùng những thức theo nó. Khi chúng ta có sự tức giận, hành giả phải ý thức được tâm nóng giận; khi chúng ta có sự ái dục, phải ý thức được tâm ái dục đó; khi chúng ta có tâm sợ, phải ý thức được tâm sợ hãi đó. Hành giả tu thiền phải ý thức được tâm của mình khi nó bị những yếu tố khác nhau làm ảnh hưởng, mà không thương ghét, không phê phán, không đánh giá, không thêm bớt. Hành giả tu thiền nên nhớ cái giận không phải là mình, mà chỉ là một tâm hành đang vận hành trong tâm thức của chúng ta trong giây phút ấy. Nếu chúng ta thấy rõ được sự đến và đi của mọi tâm hành với một thái độ quan sát, không chọn lựa, thì sẽ không còn một tâm hành nào có khả năng chi phối tâm mình nữa. Chúng chỉ là một màn của tuồng hát qua đường, chẳng có gì đáng để cho chúng ta phải vui hay buồn. Hành giả tu thiền chỉ giản dị giữ chánh niệm và tỉnh thức để chúng ta có thể quán cho thật tốt và toàn chứng được tâm là vô thường—The third foundation of mindfulness is the ‘mindfulness of consciousness,’ to be aware of the knowing faculty with all its concomitant mental states. When we have anger in the mind, to be aware of the angry mind; when there is lust, to be aware of the lusting mind; when there is fear, to be aware of the fearing mind. Zen practitioners should be aware of consciousness as it is impacted by all different factors, without grasping or

aversion, without judging, without evaluation or condemning. Zen practitioners should remember that anger is not us, not self; it is merely a mental state which impacts the consciousness at that moment. If we can watch it arise and pass away with the attitude of choiceless observation, no mental state has the power to disturb the mind. They are part of a passing show. Nothing to be elated or depressed about. Zen practitioners should simply be mindful and aware of everything so that we can have a good contemplation and full realization on the evanescence or impermanence of mind and thoughts (contemplating the impermanence of the thought).

(A) *Quán thấy tâm ngắn ngủi vô thường—To view the mind is transient or impermanent:*

- 1) 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 lơ 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 nhảy 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 điện 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—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.
- 2) 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—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.

(B) *Quán Cái Tâm Nào?—Contemplation on what mind?:* 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 hiểm. 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 chuyền cành, 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.”—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. In the Satipatthana Sutta in the Majjhima Nikaya, the Buddha taught: “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 nondistractedness, 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.”

(C) *Quán tâm Theo Kinh Tứ Niệm Xứ—Contemplation of mind according to the Satipatthana Sutta in the Majjhima Nikaya: Citta-nupassana (p)*—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.”—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 Bhikku abides contemplating mind as mind.”

(IV) Pháp Niệm Xứ (Quán pháp vô ngã)—Mindfulness of the Dharma: Dhamma-nupassana

(p)—Contemplation of mental objects—Niệm xứ thứ tư là Pháp niệm xứ, tức là sự nhận thức chân lý, luật tự nhiên. Hành giả tu thiền phải thấy cho bằng được bản chất cố hữu của chư pháp là vô thường, khổ và vô ngã. Nói cách khác, hành giả phải thấy được ba đặc tính của sự hiện hữu. Thấy được khổ đau, nguyên nhân của khổ đau, sự chấm dứt khổ đau và con đường đi đến sự chấm dứt khổ đau. Hành giả tu thiền phải luôn có chánh niệm về những trí tuệ này khi chúng khởi lên để có thể quán thật tốt và toàn chứng vạn pháp vô ngã—The fourth mindfulness is the mindfulness of the Dharma, or the awareness of the truth, the natural law. Zen practitioners should see clearly that the basic natures all things are impermanence, suffering, and no-self. In other words, cultivators must be aware of the three characteristics of existence. To see suffering, and the cause of suffering, the end of suffering, and the way to the end. Zen practitioners should always be mindful of these kinds of insights as they arise so that we can have a good contemplation and full realization on the transiency selflessness of all elements (contemplating that all the dharmas are without their own nature).

(A) *Tổng quan về Quán Pháp—An overview of “Contemplation of mind-objects”*: 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—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.

(B) *Quán pháp vô ngã và không có thực tướng—Everything is without-self and has no real nature:*

- 1) Quán pháp vô ngã—To view the Dharma is without-self: Quán pháp không có tự tánh. 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—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.
- 2) Vạn pháp không có thực tướng—Everything has no real nature: Dharma-smrtyupasthana (skt)—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—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.

(C) *Theo Kinh Niệm Xứ, Đức Phật dạy về ‘quán pháp’ như sau—According to the Satipatthanasutta, the Buddha taught about ‘contemplation of mind-objects’ as follows:*

- 1) Năm Triền Cái—The Five Hindrance: Này các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp? Này các Tỳ Kheo, ở đây Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp đối với năm triền cái (năm món ngăn che). Và này 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. Này các Tỳ Kheo, như vậy là Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên các pháp—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.
- a) 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—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.
- b) Này 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—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.

- c) 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—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.
- d) 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—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.
- e) 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: 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.
- 2) 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—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:
- a) Đây là sắc (hình thể), đây là sắc tập (sự phát sinh ra hình thể), đây là sắc diệt: Such is material form, such its origin, such its disappearance.
 - b) Đây là thọ, đây là thọ tập, đây là thọ diệt: Such is feeling, such its origin, such its disappearance.
 - c) Đây là tưởng, đây là tưởng tập, đây là tưởng diệt: Such is perception, such its origin, such its disappearance.
 - d) Đây là hành, đây là hành tập, đây là hành diệt: Such are the formations, such their origin, such their disappearance.
 - e) Đây là thức, đây là thức tập, đây là thức diệt: Such is consciousness, such its origin, such its disappearance.
- 3) 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?: 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?
- a) 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: 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.
 - b) 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: 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.
 - c) 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: 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.
 - d) 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: 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.
- e) 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: 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.
- f) 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: 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.
- 4) Lại nữa, nầy các Tỳ Kheo, Tỳ Kheo sống quán niệm pháp trên pháp đối với thất giác chi. Nầy các Tỳ Kheo, thế nào là Tỳ Kheo sống quán pháp trên pháp đối với thất giác chi?: 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?
- a) 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: 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.
- b) 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: 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.

- c) 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: 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.
- d) 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: 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.
- e) 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: 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.
- f) 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: 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.
- g) 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: 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 fulfillment by development.

- 5) 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 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.”: 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.”—See Four Noble Truths in Chapter 20.

(D) Kết Luận về Tứ Niệm Xứ ***Conclusion on Four kinds of mindfulness***

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 sầu bi, để đoạn tận khổ ưu, để thành đạt chánh đạo, để chứng đắc Niết Bàn, đó là tu tập Tứ Niệm Xứ.”—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.”

Chương Bốn Mươi Một *Chapter Forty-One*

Tứ Niệm Trú *Four Basic Subjects of Buddhist Meditation*

(I) *Tổng quan về “Tứ Niệm Trú”—An overview of Four basic subjects of Buddhist meditation:* Theo Thiền Sư Thích Nhất Hạnh trong phần giải Kinh Bát Đại Nhân Giác, thì đoạn kinh nói về điều giác ngộ thứ nhất là đoạn kinh thuyết minh về phép “Tứ Niệm Trú.” Tứ niệm trú là bốn phép thiền quán căn bản của đạo Phật, là sự nhớ nghĩ thường trực về bốn đặc tính của thực hữu: vô thường, khổ không, vô ngã và bất tịnh. Nếu chúng ta biết quán sâu vào những thứ này một cách cẩn mẫn thì có thể dần dần thoát ly được thế giới sinh tử—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).

(II) *Chi tiết về “Tứ Niệm Trú”—Details of Four basic subjects of Buddhist meditation:*

- 1) *Vô Thường hay bản chất vô thường của vạn hữu—Impermanence or the impermanent nature of all things:* 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—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.
- 2) *Khổ Không—Suffering from the impermanent nature of things:* 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 đuối theo vật dục. Thấy được khổ đau mới có cơ hội tìm ra nguyên nhân của khổ đau để mà đối trị—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.

- 3) *Vô Ngã—Selflessness*: Tính cách vô ngã của tự thân. Đạo Phật dạy rằng con người được năm yếu tố kết hợp nên, gọi là ngũ uẩn: vật chất, cảm giác, tư tưởng, hành nghiệp và nhận thức. Nếu vật chất là do tứ đại cấu thành, trống rỗng, không có thực chất thì con người, do ngũ uẩn kết hợp, cũng không có tự ngã vĩnh cửu, hay một chủ thể bất biến. Con người thay đổi từng giây từng phút, cũng trải qua sát na vô thường và nhất kỳ vô thường. Nhờ nhìn sâu vào ngũ uẩn cho nên thấy “Ngũ ấm vô ngã, sinh diệt biến đổi, hư 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—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.
- 4) *Bất Tịnh—Impurity*: Tính chất bất tịnh của thân tâm—Bất tịnh có nghĩa là không tinh sạch, không thánh thiện, không đẹp đẽ. Đứng về cả hai phương diện sinh lý và tâm lý, con người là bất tịnh. Đây không phải là một cái nhìn tiêu cực hay bi quan, mà chỉ là cái

nhìn khách quan về con người. Thấy được sự cấu tạo của cơ thể, từ tóc trên đỉnh đầu, cho đến máu, mủ, đờm, phân, nước tiểu, những vi khuẩn ẩn náu 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.”—Impurity is the nature of our bodies and minds. Impurity means the absence of an immaculate state of being, one that is neither holy nor beautiful. From the psychological and physiological standpoint, human beings are impure. This is not negative or pessimistic, but an objective perspective on human beings. If we examine the constituents of our bodies from the hair on our head to the blood, pus, phlegm, excrement, urine, the many bacteria dwelling in the intestines, and the many diseases present waiting for the opportunity to develop, we can see clearly that our bodies are quite impure and subject to decay. Our bodies also create the motivation to pursue the satisfaction of our desires and passions. That is why the sutra regards the body as the place where misdeeds gather. Let us now consider our psychological state. Since we are unable to see the truth of impermanence, suffering, and the selfless nature of all things, our minds often become the victims of greed and hatred, and we act wrongly. So the sutra says, “The mind is the source of all confusion.”

Chương Bốn Mươi Hai **Chapter Forty-Two**

Chủng Loại Thiền **Types of Meditation**

(I) Ba loại thiền định—Three meditations:

(A) Theo tông Thiền Thai, có ba loại Thiền quán—According to the T'ien-T'ai sect, there are three contemplations (meditations):

- 1) Thiền Quán chân không lìa tướng: The meditation (contemplation) of true emptiness that cuts off marks.
- 2) Thiền Quán lý sự vô ngại: The meditation (contemplation) of the non-obstruction between noumena and phenomena.
- 3) Thiền Quán sự sự vô ngại: The meditation of pervasive inclusiveness. The meditation of non-obstruction between phenomena and phenomena.

(B) Ba phương pháp thiền quán về sự liên hệ giữa lý và sự trong Kinh Hoa Nghiêm—Three meditations, on the relationship of the noumenal and phenomenal in the Flower Ornament Scripture (Kinh Hoa Nghiêm):

- 1) Thiền quán về Lý pháp giới: The meditation (contemplation) of the universe as law or mind that things or phenomena are of the same Buddha-nature, or the Absolute.
- 2) Thiền quán về Lý Sự pháp giới: The meditation (contemplation) of the Buddha-nature and the thing, or the Absolute and phenomena are not mutually exclusive.
- 3) Thiền quán về Sự sự vô ngại pháp giới: The meditation (contemplation) of the Phenomena are not mutually exclusive, but in a common harmony as parts of the whole.

(II) Tứ Chủng Thiền Định—Four kinds of dhyana: Bốn loại thiền định.

(A)

- 1) Dục thần túc: Chanda-rddhi-pada—Desire, or intensive longing, or concentration.
- 2) Cần thần túc: Virya-rddhi-pada—Energy or intensified effort.
- 3) Tâm thần túc: Citta-rddhi-pada—Memory or intense holding on to the position reached.
- 4) Quán thần túc: Mimamsa-rddhi-pada—Meditation or survey, the state of dhyana.

(B) Theo Kinh Lăng Già—According to the Lankavatara Sutra:

- 1) Quán Sát Nghĩa Thiền: Thiền định nhằm quán sát ý nghĩa—Dhyana that surveys the meanings.
- 2) Ngu Phu Hành Thiền: Thiền định do phàm phu thực hành—Dhyana practiced by the ignorant.
- 3) Như Như Thực Pháp Thiền: Thiền định dựa vào như như—Dhyana depending on suchness.
- 4) Như Lai Thiền: Thiền định tính thuần của Như Lai—The Tathagata's pure Dhyana.

(C) Quán Tứ Niệm Xứ: Concentration of Satipatthana—See Chapter 29.

(D) Thiền Quán Tứ Hành Tướng—Four disciplines for meditation: Bốn hạnh tướng trong quán tướng hay thiền quán.

- 1) Thiền quán về Khổ: To meditate upon the implications or disciplines of Pain or suffering.
- 2) Thiền quán về Không: To meditate upon the implications or disciplines of Unreality, or emptiness.
- 3) Thiền quán về Vô Thường: To meditate upon the implications or disciplines of Impermanence.
- 4) Thiền quán về Vô Ngã: To meditate upon the implications or disciplines of Non-ego.

(E) *Thiền Tứ Niệm Trú—Four basic subjects of Buddhist meditation:* See Chapter 30.

(F) *Tứ Tu Tập Thiền Định—Four concentrative meditations:* Samadhi-bhavana (p)—Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có bốn sự tu tập thiền định—According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are four concentrative meditations.

- 1) Tu Tập Thiền Định 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—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.
- 2) Tu Tập Thiền Định 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—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.
- 3) Tu Tập Thiền Định Đưa Đến Chánh Niệm Tỉnh Giác: 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 tâm khởi, tâm trú và tâm diệt. Nhờ đó mà vị Tỳ Kheo này luôn chánh niệm và tỉnh giác—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.
- 4) Tu Tập Thiền Định Đưa Đến Sự Diệt Tận Các Lậu 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 lậu hoặc—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.

(III) *Ngũ Chứng Thiền—Five kinds of Meditation:*

(A) *Quán ngũ đại—Meditation on the five elements:* Ngũ Luân Quán—Quán về năm yếu tố đất, nước, lửa, gió, và hư không, với hình thức và màu sắc của từng thứ—Contemplation on the five elements—A meditation of the esoteric school on the five elements, earth, water, fire, air and space with their germ-words, their forms, and their colors.

- 1) Quán Địa (đất) tương ứng với hình Vuông và màu Vàng: Contemplation on the Earth which corresponds to Square and Yellow.
- 2) Quán Thủy (nước) tương ứng với hình Tròn và màu Trắng: Contemplation on the Water which corresponds to Round and White color.
- 3) Quán Hỏa (lửa) tương ứng với hình Tam Giác và màu Đỏ: Contemplation on the Fire which corresponds to Triangular and Red color.
- 4) Quán Phong (gió) tương ứng với Bán Nguyệt và màu Đen: Contemplation on the Wind or air corresponds to Half-moon and Black color.
- 5) Quán Hư Không tương ứng với hình Tròn và màu Xanh da trời: Contemplation on the Space corresponds to Spherical shape and Blue color.

(B) Pháp Hoa Ngũ Quán—Five meditation in Lotus sutra: Năm pháp quán trong Kinh Pháp Hoa.

- 1) Chân quán: Meditation on the truth (Không quán)—Không quán hay quán về lý chân đế mà đoạn trừ kiến hoặc và tư hoặc—Meditation on the reality of the void, or infinite, in order to be rid of illusion in views and thoughts.
- 2) Thanh tịnh quán: Quán thanh tịnh để đoạn trừ những bất tịnh còn sót lại—Meditations on purity, to be rid of any remains of impurity connected with the temporal things.
- 3) Quảng đại trí huệ quán: Quán về trí huệ quảng đại và rộng lớn—Meditations on the wider and greater wisdom.
- 4) Bi quán: Dùng ba phép quán kể trên mà quán về những điều kiện đáng thương của chúng sanh để cứu độ họ—Meditation on pitifulness, or the pitiable condition of the living, and by the above three meditations to meditate on their salvation.
- 5) Từ quán: Dùng ba cách quán kể trên mà quán rộng ra với bi quán để mang lại sự an lạc cho chúng sanh—Meditations on mercy and the extension of the first three meditations to carrying of joy to all the living.

(C) Ngũ Đình Tâm Quán—Fivefold procedure for quieting the mind:

(C-1) Năm phép quán để lắng tâm và diệt trừ ngũ dục—The five-fold procedures for quieting the mind—The five meditations for settling the mind and ridding it of the five errors of desires, hate, ignorance, the self, and a wayward or confused mind.

- 1) Quán thân bất tịnh: To contemplate that the body is impure and filthy.
- 2) Quán thọ thị khổ: To contemplate that the results of sensation or consciousness are always sufferings.
- 3) Quán tâm vô thường: To contemplate that the mind is impermanent.
- 4) Quán pháp vô ngã: To contemplate that all things in general are interdependent and without having a nature of their own.
- 5) Quán Niết Bàn tịch diệt: Contemplation of the total destruction of the nirvana.

(C-2) Năm phép quán theo Phật Giáo Đại Thừa—The five meditations for setting the mind in Mahayana Buddhism:

- 1) Quán Bất Tịnh—Contemplation of the impurity of the body: Meditation on impurity of the worldly life: Quán thân bất tịnh—Quán thể gia bất tịnh để diệt trừ tham dục và keo kiệt. Ngoài ra, Phật dạy nên quán Thân và chư pháp bất tịnh. Kỳ thật dưới lớp da, thân thể chúng ta chứa đựng toàn là những thứ như nhớt và hôi thúi như thịt, xương, máu, mủ, đàm, dãi, phân, nước tiểu, vân vân. Thế nên sau khi quán sát tường tận, chúng ta thấy rõ không có gì để ôm ấp thân này—Meditation on impurity of the worldly life to adjust the

mind with regard to passion and avarice. Besides, the Buddha also advised us to contemplate that the body and all things as impure or filthy (vileness of all things). In fact, beneath the layers of skin, our body contains filthy and smelly substances such as meat, bones, blood, pus, phlegm, saliva, excrement, urine, etc. After reflecting carefully of it, we can conclude that our body is hardly worth cherishing.

- 2) Quán Từ bi—Contemplation on Compassion and Loving-kindness: Quán từ bi để thương xót các loài hữu tình, đồng thời vun bồi ý niệm thiện cảm với mọi người cũng như diệt trừ sân nhuế, lấy từ bi diệt trừ sân hận. Chúng ta nên quán rằng tất cả chúng sanh, nhất là con người, đều đồng một chân thể bình đẳng. Vì thế, nếu muốn, họ cũng có thể đoạn trừ lòng thù hận và mở rộng lòng yêu thương cứu độ chúng sanh—Meditation on pity (mercy) for all and to rid of hate and to cultivate the idea of sympathy to others and to stop the tendency of anger and destroy resentment. We must visualize that all sentient beings, especially people equally have a Buddha-nature. So, they are able, if they want, to eradicate hatred and develop kindness and compassion to save others.
- 3) Quán Nhân Duyên—Contemplation on the Causality: Quán sát lý mười hai nhân duyên để trừ khử vô minh để thấy rằng vạn pháp vạn hữu, hữu hình cũng như vô hình đều vô thường. Chúng do duyên sanh mà có. Thân ta, sau khi trưởng thành, già, bệnh, chết; trong khi tâm ta luôn thay đổi, khi giận khi thương, khi vui khi buồn—Contemplation on the twelve links of Dependent Origination or Causality to rid of ignorance. Contemplation on Cause and Condition to see that all things in the world either visible or invisible are impermanent. They come into being through the process of conditions. Our body, after adulthood, grows older, delibitates and dies; while our mind is always changing, at times filled with anger or love, at times happy or sad.
- 4) Quán giới phân biệt: Quán giới phân biệt để nhận thức sự sai khác giữa các quan điểm, để diệt trừ ngã kiến—Meditation on diversity of realms to see the difference of standpoints and to get rid of selfish views.
 - a) Quán giới phân biệt là phân biệt và quán tưởng sự giả hợp của 18 giới gồm 6 căn, 6 trần và sáu thức để thấy chúng không thật có “ngã pháp.” Mục đích là để diệt trừ ngã chấp và pháp chấp: Contemplation on the Relativity of the eighteen realms aims at discerning the falsity of the union of the 18 realms of six sense organs, six objects, and six related Alaya consciousnesses, so as to get rid of the ego-attachment and the dharma-attachment.
 - b) Quán chư pháp để có sự phân biệt chân chánh cũng như diệt trừ bản ngã: Contemplation on all dharmas to obtain right discrimination and to rid of the self.
- 5) Quán Sổ tức (trì tức niệm)—Contemplation on counting breath: Đếm số hơi thở nhằm đưa đến sự tập trung tư tưởng và diệt trừ loạn tâm. Đây là phương thức hay nhất cho người sơ cơ kiểm soát và thanh tịnh tâm mình bằng cách đếm hơi thở vào thở ra—Contemplation on counting breath (Breathing) leading to concentration so as to rid of scattered (inattentive—distracted—unsettled—confused) mind (to correct the tendency of mental dispersion). This is the best way for beginners to control and pacify their mind by counting their breathing in and out.

(C-3) Năm phép quán theo Phật Giáo Nguyên Thủy—The five meditations for setting the mind in the Theravada Buddhism: Trong kinh Trung A Hàm, Đức Phật đã chỉ vạch 5 điều mà hành giả cần quán chiếu, để loại trừ những tư tưởng bất thiện, tâm trở lại an trụ vững vàng và vắng lặng, hợp nhất và định vào đề mục mà mình đang quán chiếu, để tự mình

làm chủ lấy con đường mà tiến trình tư tưởng mình đã trải qua. Tự mình cắt lia tham ái và trọn vẹn tháo gỡ thẳng thúc phát sanh bởi tham ái. Làm được như vậy là tự mình đã khắc phục ngã mạn và chấm dứt khổ đau—In Majjhima Nikaya, the Buddha pointed out five things a cultivator should always reflect on in order to remove evil thoughts, and to help the mind stand firm and calm, become unified and concentrated within its subject of meditation. To accomplish these, that meditator is called the master of the paths along which thoughts travel. He thinks the thought that he wants to think. He has cut off craving and removed the fetter fully; mastering pride he has made an end of suffering:

- 1) Nếu khi suy niệm về một đề mục mà những tư tưởng xấu xa tội lỗi, bất thiện, kết hợp với tham sân si phát sanh đến hành giả, để loại trừ những tư tưởng bất thiện ấy, vị này nên hướng tâm suy niệm về một đề mục khác có tính cách thiện lành. Chừng ấy tâm bất thiện bị loại trừ. Do sự loại trừ này, tâm trở lại vững vàng an trụ, và trở nên vắng lặng, hợp nhất và định vào đề mục mình đang quán chiếu: If through reflection on an object, evil, unwholesome thoughts associated with desire, hate and delusion arise in a meditator, in order to get rid of them he should reflect of another object which is wholesome. Then the evil, unwholesome thoughts are removed; they disappear. By their removal the mind stands firm and becoming calm, unified and concentrated within his subject of meditation.
- 2) Nếu khi đã hướng tâm về đề mục khác có tính cách thiện lành mà những tư tưởng bất thiện vẫn còn phát sanh, hành giả nên suy xét về mỗi hiểm họa của nó như sau: “Quả thật vậy, những tư tưởng này của ta rõ ràng là bất thiện, đáng bị chê trách, và chúng sẽ đem lại quả khổ.” Chừng ấy, những tư tưởng bất thiện sẽ bị loại trừ tan biến. Do sự loại trừ này mà tâm của hành giả trở lại vững vàng an trụ, và trở nên vắng lặng, hợp nhất và định vào đề mục mình đang quán chiếu: If the evil thoughts still arise in a meditator 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. By their removal the mind stands firm and becoming calm, unified and concentrated within his subject of meditation.
- 3) Nếu đã suy xét về hiểm họa của những tư tưởng bất thiện mà nó vẫn còn phát sanh, hành giả nên phát lời đi, không để ý đến, không lưu tâm suy niệm về các pháp bất thiện ấy nữa. Chừng ấy những tư tưởng bất thiện sẽ bị loại trừ tan biến. Do sự loại trừ này mà tâm hành giả trở lại vững vàng an trụ, và trở nên vắng lặng, hợp nhất và định vào đề mục mình đang quán chiếu: If the evil thoughts still arise in a meditator who thinks over their disadvantages, he should pay no attention to, and not reflect on those evil thoughts. The the evil thoughts are removed, they disappear. By their removal the mind stands firm and becoming calm, unified and concentrated within his subject of meditation.
- 4) Nếu đã không để ý đến, không lưu tâm suy niệm về các tư tưởng bất thiện ấy nữa, mà chúng vẫn còn phát sanh, hành giả nên suy niệm về việc loại trừ nguồn gốc của những tư tưởng bất thiện ấy. Chừng ấy, những tư tưởng bất thiện bị loại trừ tan biến. Do sự loại trừ này mà tâm hành giả trở lại vững vàng an trụ, và trở nên vắng lặng, hợp nhất và định vào đề mục mình đang quán chiếu: If the evil thoughts still arise in a meditator who pays no attention to and does not reflect on evil thoughts, he should reflect on removing the roof of those thoughts. Then the evil unwholesome thoughts are removed, they disappear.

By their removal, the mind stands firm and becoming calm, unified and concentrated within his subject of meditation.

- 5) Nếu đã suy niệm về việc loại trừ nguồn gốc của những tư tưởng bất thiện ấy mà chúng vẫn còn phát sanh, hành giả nên cắn răng lại và ép lưỡi vào đóc giọng, thu thúc, khắc phục và lấy tâm thiện kiểm soát tâm bất thiện. Chừng ấy, những tư tưởng bất thiện bị loại trừ tan biến. Do sự loại trừ này mà tâm hành giả trở lại vững vàng an trụ, trở nên vắng lặng, hợp nhất và định vào đề mục mà mình đang quán chiếu: If the evil thoughts still arise in a meditator who reflects on the removal of their root, he should with clenched teeth, and tongue pressed against his palate restraint, overcome and control the evil mind with the good mind. Then the evil thoughts are removed, they disappear. By their removal the mind stands firm and becoming calm, unified and concentrated within his subject of meditation.

(IV) Lục chủng Thiền—Six types of Meditation:

(A) Theo trường phái Thiền Thai, có sáu quán pháp Thiền—According to the T'ien-T'ai Sect, there are six kinds of meditation:

- 1) Quán Đại bi: Contemplation on Most pitiful.
- 2) Quán Đại từ: Contemplation on Most merciful.
- 3) Quán Sư tử vô úy: Contemplation on Lion-courage.
- 4) Quán Đại quang phổ chiếu: Contemplation on Universal light.
- 5) Quán Thiên nhân trượng phu: Contemplation on Leaders among gods and men.
- 6) Quán Đại phạm thâm viển: Contemplation on the most omnipresent Brahma.

* Mỗi phẩm chất của Bồ Tát có công năng diệt trừ chướng ngại trong sáu đường địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh, a-tu-la, nhân và thiên: Each of this Bodhisattva's six qualities (pitiful, merciful, lion-courage, universal light, leader among gods and men, brahma) breaks the hindrances respectively of the hells, pretas, animals, asuras, men, and devas.

(B) Lục Hạnh Quán—The six subjects in meditation: Sáu đối tượng thiền quán. Bằng thiền quán chúng ta có thể vượt qua mọi ảo tưởng dục vọng—By meditations on the distasteful and the delight, delusions and passions may be overcome:

(A) Ba thứ khó chịu—The three lower practices or distasteful matters:

- 1) Quán Thô tục lỗ mẫn: Contemplation on the Coarseness.
- 2) Quán Khổ: Contemplation on the Suffering.
- 3) Quán Chướng: Contemplation on the Resistance.

(B) Ba thứ dễ chịu—The three higher practices delight matters:

- 4) Quán Tĩnh: Contemplation on the Calmness.
- 5) Quán Diệu: Contemplation on the Mystic.
- 6) Quán Ly: Contemplation on the Abandonment.

(C) Lục Quán Niệm Pháp—Six Thoughts to dwell upon: Anussati-tthanani (p)—Sáu niệm pháp—The six thoughts to dwell upon or six objects of recollection:

- 1) Quán Niệm Phật: Contemplation on the Buddha.
- 2) Quán Niệm Pháp: Contemplation on the Law.
- 3) Quán Niệm Tăng: Contemplation on the Order.
- 4) Quán Niệm Giới: Contemplation on the Commandments or morality.
- 5) Quán Niệm Thí: Contemplation on the Almsgiving or renunciation.

- 6) Quán Niệm Thiên: Contemplation on the Heaven (deva) with its prospective joys.
(D) Lục Quyết Trạch Phần Tưởng Quán—Contemplation on the six perceptions conducive to penetration: Nibbedha-bhagiya-sanna (p)—Theo Kinh Phúng Tụng trong trường Bộ Kinh, hành giả nên quán tưởng vào sáu quyết trạch phần tưởng—According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, practitioners should contemplate on the six perceptions conducive to penetration:
- 1) Quán Vô Thường Tưởng: Contemplation on the perception of impermanence.
 - 2) Quán Khổ Tưởng Trên Vô Thường: Contemplation on the perception of suffering in impermanence.
 - 3) Quán Vô Ngã Tưởng trên Khổ: Contemplation on the perception of impersonality in suffering.
 - 4) Quán Đoạn Tưởng: Contemplation on the perception of abandoning.
 - 5) Quán Vô Tham Tưởng: Contemplation on the perception of dispassion.
 - 6) Quán Diệt Tưởng: Contemplation on the perception of cessation.
- (C) Lục Diệu Môn—Six wonderful doors:** Sáu phương cách hay cửa ngõ kỳ diệu cho người tu Phật—Six wonderful strategies or doors for Buddhist cultivators:
- 1) Sổ Tức Môn: 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)—Meditation by counting one's breaths. You can count from one to ten or vice-versa.
 - 2) Tùy Tức Môn: Phương pháp theo dõi hay nương theo hơi thở (lắng tâm theo hơi thở, biết mình đang thở vào, biết mình đang thở ra)—Meditation by following one's breaths.
 - 3) Chỉ Môn hay Tập Trung Tâm Ý: 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)—Meditation by concentrating the mind.
 - 4) Quán Tưởng Môn: Quán tưởng vào một đề mục để trí tuệ sáng suốt và dứt trừ điên đảo mộng tưởng—Meditation by contemplating on any object to obtain wisdom and to eliminate delusions.
 - 5) Hoàn Môn: Quay về chiếu rọi vào trong cái tâm năng quán của chính mình—Meditation by returning to the mind.
 - 6) Tĩnh Môn: 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)—Meditation by pacifying the mind.

(V) Tám Loại Thiên—Eight Types of Meditation:

(A) Bát Tam-Ma-Địa—Eight types of meditation for removing various attachments: Asta-vimoksa (skt).

- 1) Quán thân bất tịnh để trừ dục vọng: Meditate on the impurity of one's body to remove passions.
- 2) Làm lớn mạnh ý chí giải thoát bằng quán sự bất tịnh của vạn vật: Meditate on the impurity of external objects to strengthen emancipation.
- 3) Giải trừ dục vọng bằng quán những khía cạnh thanh tịnh của ngoại vật: Removing passions by meditating on pure aspects of external objects.
- 4) Giải trừ vướng mắc bằng quán vô biên thức: Removing attachment to material objects by meditating on boundless consciousness.

- 5) Giải trừ chấp không bằng quán vô biên thức: Removing attachment to void by meditating the boundless consciousness.
 - 6) Giải trừ tri thức bằng quán vô ngã: Removing attachment to consciousness by meditating on non-existence.
 - 7) Giải trừ chấp vô ngã bằng quán vô tướng: Removing non-existence by meditating on the state of neither nor non-thought.
 - 8) Giải trừ tất cả tư tưởng để trụ vào chỗ ngưng bật hoàn toàn: Extinguishing all thoughts and perceptions and dwelling in the stage of total extinction.
- (B) Bát giải thoát Tam Muội—Eightfold liberation: Eight liberations—Bát Tam Ma Địa—Tám giải thoát, hay tám phép thiền định giải thoát khỏi sắc dục—Liberation, deliverance, freedom, emancipation, escape, release in eight forms. The eight types of meditation for removing various attachments to forms and desires:**
- 1) 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—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.
 - 2) Nội vô sắc tướng, ngoại quán sắc giải thoát Tam muội—Quán tướng nội sắc là vô sắc, thấy các ngoại sắc bất tịnh—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.
 - 3) Tịnh thân tác chứng cụ túc trụ giải thoát—Tịnh giải thoát thân chứng Tam muội—Quán tướng sắc là tịnh, chú tâm trên suy tưởng ấy để đoạn diệt dục vọng—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:.
 - 4) Không vô biên xứ giải thoát (Không xứ giải thoát Tam muội)—Vượt khỏi hoàn toàn sắc tướng, 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—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) 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—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) 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—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) Phi tưởng phi phi tưởng xứ giải thoát Tam muội—Vượt khỏi hoàn toàn Vô sở hữu xứ, chứng và trú Phi tưởng phi phi tưởng xứ. Nơi đây mọi luyến chấp vào hữu đối hoàn toàn bị đoạn tận bằng thiền định—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) Diệt thọ tưởng định giải thoát (Diệt tận định xứ giải thoát Tam muội)—Vượt khỏi hoàn toàn Phi tưởng phi phi tưởng xứ, chứng và trú Diệt thọ tưởng. Đây là giai đoạn hoàn toàn tịch diệt hay Niết Bàn—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.

(C) **Tám Giai Đoạn Chiến Thắng trong Thiền Định:** Eight victorious stages—Tám giai đoạn chiến thắng trong thiền định nhằm giúp hành giả vượt thắng dục vọng và luyến chấp của thế giới giác quan. Theo Kinh Phúng Tụng và Kinh Đại Bát Niết Bàn trong Trường Bộ Kinh, có tám thắng xứ—The eight victorious stages or degrees in meditation for overcoming desire, or attachment to the world of sense. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, and the Mahaparinibbana Sutta, there are eight stages of mastery:

- 1) Thắng Xứ Thứ Nhất—The first stage of mastery: Một vị quán tưởng nội sắc, thấy các loại ngoại sắc có hạn lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.”—Perceiving forms internally, one sees external forms, limited and beautiful or ugly, and in mastering these, one is aware that one knows and sees them.
- 2) Thắng Xứ Thứ Nhì—The second stage of mastery: Một vị quán tưởng nội sắc, thấy các loại ngoại sắc vô lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.”—Perceiving forms internally, one sees external forms, unlimited and beautiful or ugly, and in mastering these, one is aware that one knows and sees them.
- 3) Thắng Xứ Thứ Ba—The third stage of mastery: Một vị quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc có hạn lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.”—Not perceiving forms internally, one sees external forms, limited and beautiful or ugly, and in mastering these, one is aware that one knows and sees them.
- 4) Thắng Xứ Thứ Tư—The fourth stage of mastery: Một vị quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc vô hạn lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.”—Not perceiving forms internally, one sees external forms, unlimited and beautiful or ugly, and in mastering them, one is aware that one knows and sees them.
- 5) Thắng Xứ Thứ Năm—The fifth stage of mastery: Một vị quán tưởng vô sắc ở nội tâm thấy các loại ngoại sắc màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh, hình sắc xanh, ánh

sáng xanh; như bông gai màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh, hình sắc xanh, ánh sáng xanh; như lụa Ba La Nại, cả hai mặt láng trơn, màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh. Như vậy vị này quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh, hình sắc xanh, ánh sáng xanh. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thặng chúng, ta biết, ta thấy.”—Not perceiving forms internally, one sees external forms that are blue colour, of blue lustre. Just as a flax flower which is blue, of blue colour, of blue lustre, or a Benares cloth smoothed on both sides that is blue colour, of blue lustre, so one perceives external forms that are blue colour, of blue lustre; and in mastering these, one is aware that one knows and sees them

- 6) Thắng Xứ Thứ Sáu—The sixth stage of mastery: Same as in fifth stage of mastery, replace “blue” with “yellow,” and “Flax flower” with “Kannikara Flower.”
- 7) The seventh stage of mastery: Thắng Xứ Thứ Bảy—Same as in fifth stage of mastery, replace “blue” with “red,” and “Flax flower” with “Hibiscus flower.”
- 8) Thắng Xứ Thứ Tám—The eighth stage of mastery: Same as in fifth stage of mastery, replace “blue” with “white,” and “Flax flower” with “Flax flower” with “morning-star Osadhi.”

(D) Tám Yếu Tố Tập Trung Tư Tưởng—Eight factors of Yoga concentration: Những tập luyện của nhà Du Già thật ra cũng giống như các nhà thuộc học phái Du Già Luận của Phật Giáo. “Yogacara” có nghĩa là “thực hành sự tập trung tư tưởng” và có nhiều điểm chung với triết lý Du Già. Du Già Luận là Duy Tâm Luận của Phật Giáo do Ngài Vô Trước đề xướng và được em ngài là Thế Thân hệ thống hóa thành học thuyết Duy Thức và Ngài Huyền Trang đưa vào Trung Quốc thành Pháp Tướng tông. Theo Nghĩa Tịnh, nhà chiêm bái nổi tiếng của Trung Hoa về Ấn Độ, học thuyết này là một trong hai trường phái Đại Thừa ở Ấn Độ (Trung Luận và Du Già Luận). Theo Du Già, có tám yếu tố tập trung tư tưởng—The practices of the Yogin are actually similar to those of the Yogacara School of Buddhism. “Yogacara” means “the practice of self-concentration” and has several things in common with the Yoga philosophy. The Yogacara School is Buddhist idealism taught by Asanga, systematized by his brother Vasubandhu as the Theory of Mere Ideation (Vijnaptimatratra), and introduced to China by Hsuan-Tsang as the Dharmalakšana (Fa-Hsiang) School. According to I-Ching, a famous traveler in India, it was one of the only two Mahayana School in India (Madhyamika and Yogacara). According to the Yogacara Bhumi Sastra, there are eight factors of Yoga abstraction or concentration.

- 1) Chế Giới: Yama (skt)—Restraint.
- 2) Nội Chế: Niyama (skt)—Minor restraint.
- 3) Tọa Pháp: Asana (skt)—Sitting.
- 4) Sổ Tức (quán hơi thở): Pranayama (skt)—Restraint of breaths.
- 5) Chế Cảm: Pratyahara (skt)—Withdrawal of senses.
- 6) Tổng Trì: Dharana (skt)—Retention of mind.
- 7) Tĩnh Lự: Dhyana (skt)—Concentration of mind.
- 8) Đẳng Trì (tập trung tư tưởng): Samadhi (skt)—Concentration of thought.

(VI)Chín Loại Thiền—Nine Types of Meditation:

(A) Cửu Chung Đại Thiền—Nine kinds of Mahayana dhyana for bodhisattvas: Chín loại thiền Đại thừa cho chư Bồ Tát.

- 1) Tự Tánh Thiền: Thiền quán về tự tánh của chư pháp—Meditation on the original nature of things, or mind as the real nature, from which all things derived.
- 2) Nhất Thiết Thiền: Thiền quán nhằm phát triển tự giác và giác tha đến mức tối thượng—Meditation on achieving the development of self and all others to the utmost.
- 3) Nan Thiền: Thiền quán về những vấn đề khó khăn—Meditation on the difficulties of certain dhyana conditions.
- 4) Nhất Thiết Môn Thiền: Thiền về cửa vào tối thừa thiền định—Meditation on the entrance to all the superior dhyana conditions.
- 5) Thiện Nhân Thiền: Thiền về những điều thiện—Meditation on the good.
- 6) Nhất Thiết Hành Thiền: Thiền về thực tập và hành động Đại thừa—Meditation on all Mahayana practices and actions.
- 7) Trừ Phiền Não Thiền: Thử Thế Tha Thế Lạc Thiền—Meditation on ridding all suffers from the miseries of passion and delusion.
- 8) Thiền về cách mang lại an lạc cho mọi người trong đời này và đời sau: Meditation on the way to bring joy to all people both in this life and hereafter.
- 9) Thanh Tịnh Tịnh Thiền: Thiền về thanh tịnh nhằm chấm dứt ảo giác và phiền não để đạt được đại giác—Meditation on perfect purity in the termination of all delusion and distress and the obtaining of perfect enlightenment.

(B) Chín Thứ Đệ Diệt—Nine successive cessations: Anupubha-nirodha (p)—Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, có chín thứ đệ diệt—According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, there are nine successive cessations:

- 1) Thành tựu Sơ Thiền, các dục tưởng bị đoạn diệt: By the attainment of the first jhana, perceptions of sensuality cease.
- 2) Thành tựu Nhị Thiền, tầm tứ đoạn diệt: By the attainment of the second jhana, thinking and pondering cease.
- 3) Thành tựu Tam Thiền, hỷ đoạn diệt: By the attainment of the third jhana, delight (piti) ceases.
- 4) Thành tựu Tứ Thiền, hơi thở vào hơi thở ra bị đoạn diệt: By the attainment of the fourth jhana, in-and-out breathing ceases.
- 5) Thành tựu Hư Không Vô Biên Xứ, sắc tưởng bị đoạn diệt: By the attainment of the Sphere of Infinite Space, the perception of materiality ceases.
- 6) Thành tựu Thức Vô Biên Xứ, tưởng hư không vô biên xứ đoạn diệt: By the attainment of the Sphere of Infinite Consciousness, the perception of the Sphere of Infinite Space ceases.
- 7) Thành tựu Vô Sở Hữu Xứ, thức vô biên xứ bị đoạn diệt: By the attainment of the Sphere of No-Thingness, the perception of the Sphere of Infinite Consciousness ceases.
- 8) Thành tựu Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Xứ, vô sở hữu xứ tưởng bị đoạn diệt: By the attainment of the sphere of Neither-Perception-Nor-Non-Perception, the perception of the Sphere of No-Thingness ceases.
- 9) Thành tựu Diệt Thọ Tưởng Định, các tưởng và các thọ đều bị đoạn diệt: By the attainment of the Cessation-of-Perception-and-Feeling, perception and feeling cease.

(VII) Mười Loại Thanh Tịnh Thiền Định Của Chư Đại Bồ Tát—Ten kinds of pure meditation of Great Enlightening Beings: Theo Kinh Hoa Nghiêm—Phẩm 38, có mười thanh tịnh thiền của chư Đại Bồ Tát. Chư Bồ Tát an trụ trong pháp này thời được đại thanh tịnh thiền vô thượng của chư Như Lai—According to the Flower Adornment Sutra, Chapter 38, there are ten kinds of pure meditation of Great Enlightening Beings. Enlightening Beings who abide by these can attain the supreme pure meditation of Buddhas.

- 1) Thanh tịnh thiền thường thích xuất gia, vì rời bỏ tất cả sở hữu: Pure meditation always gladly leaving home, giving up all possessions.
- 2) Thanh tịnh thiền được chơn thiện hữu, vì chỉ dạy chánh đạo: Pure meditation finding genuine good companions, to teach the right way.
- 3) Thanh tịnh thiền an trụ trong rừng thẳm, an nhẫn những gió mưa, vì lìa ngã và ngã sở: Pure meditation living in the forest enduring wind and rain and so on, being detached from self and possessions.
- 4) Thanh tịnh thiền lìa chúng sanh ồn náo, vì thường thích tịch tịnh: Pure meditation leaving clamorous sentient beings, always enjoying tranquil silence.
- 5) Thanh tịnh thiền tâm nghiệp điều nhu, vì thủ hộ các căn: Pure meditation with harmonious mental activity, guarding the senses.
- 6) Thanh tịnh thiền tâm trí tịch diệt, vì tất cả âm thanh những chướng thiền định chẳng thể làm loạn: Pure meditation with wind and cognition silent, impervious to all sounds and nettles of meditational concentration.
- 7) Thanh tịnh thiền thứ bảy—The seventh pure meditation:
 - a) Giác đạo phương tiện: Aware of the methods of the Path of enlightenment.
 - b) Quán sát và hiện chứng tất cả những phương tiện này: Contemplating them all and actually realizing them.
- 8) Thanh tịnh thiền thứ tám—The eighth pure meditation:
 - a) Rời bỏ tham đắm: Pure meditation detached from clinging to its experiences.
 - b) Chẳng tham chẳng bỏ cõi dục: Neither grasping nor rejecting the realm of desire.
- 9) Thanh tịnh thiền thứ chín—The ninth pure meditation:
 - a) Phát khởi thông minh: Awakenning psychic knowledge.
 - b) Biết rõ tất cả căn tánh của chúng sanh: Knowing the faculties and natures of all sentient beings.
- 10) Thanh tịnh thiền thứ mười—The tenth Pure meditation:
 - a) Tự tại du hí: Freedom of action.
 - b) Nhập Phật tam muội: Entering into the concentration of Buddhas.
 - c) Biết vô ngã: Knowing there is no self.

Chương Bốn Mươi Ba *Chapter Forty-Three*

Những Nét Đặc Trưng của Thiền *Special Characteristics of Zen*

(A) Bốn Nét Đặc Trưng của Thiền *Four Special Characteristics of Zen*

(I) Tổng quan về Bốn nét đặc trưng của Thiền tông Phật giáo—An overview of Four special characteristics of Zen Buddhism: Theo Edward Conze trong *Tinh Hoa và Sự Phát Triển Của Đạo Phật*, có bốn nét đặc trưng của Thiền tông—According to Edward Conze in *Buddhism: Its Essence and Development*, there are four specific features of Zen Buddhism.

(II) Chi tiết về Bốn nét đặc trưng của Thiền tông Phật giáo—Details of Four special characteristics of Zen Buddhism:

- 1) Những nét cổ truyền của Phật giáo bị nhìn một cách thù địch. Ảnh tượng và kinh điển bị khinh miệt, những ước lệ bị cố ý chế diễu. Thiền tông bày tỏ một tinh thần thực tiễn triệt để rất giống tinh thần của Royal Society ở Anh vào thế kỷ thứ 17. Châm ngôn của họ là “Đừng nghĩ mà hãy thử!” Và “với sách vở họ xen vào tất cả để chỉ thấy cái mà những kinh nghiệm đã thử trước họ.” Thiền tông nhắm truyền đạt trực tiếp Phật tánh ngoài truyền thống văn tự. Sự nghiên cứu kinh điển do đó bị xao lãng. Trong những tịnh xá người ta đặt ra kinh điển sát cạnh nhà cầu phòng khi ngẫu nhiên tham khảo tới. Bàn luận về những sơ giải, lục lợi kinh điển, nghiền ngẫm văn tự (brood over words) bị coi như mò kim đáy biển: “Đếm những cửa cửa của kẻ khác ích lợi gì?” “Để thấy tự tính là Thiền.” Chỉ có cái đó mới đáng kể. Những sử gia thường qui những thái độ này vào phong thể thực tiễn của dân tộc tính Trung Hoa. Điều này không hoàn toàn đúng, bởi chủ trương phi truyền thống đã tràn ngập toàn thể thế giới Phật giáo giữa những năm 500 và 1000 và Mật tông Ấn độ về phương diện này cung ứng nhiều tính chất song phương với Thiền tông—The traditional aspects of Buddhism are viewed with hostility. Images and scriptures are held up to contempt, conventions are derided by deliberate eccentricities. Zen evinces a spirit of radical empiricism, very similar to that shown by the Royal Society in England in the seventeenth century. There also the motto was, “Don’t think, try!” and “With books they meddle not farther than to see what experiments have been tried before.” Zen aimed at a direct transmission of Buddhahood outside the written tradition. The study of the scriptures was for occasional reference in close proximity to the restroom. To discuss commentaries, ransack the scriptures, brood over words is regarded like investigating the needle at the bottom of the sea. “What use is the count the treasures of other people?” “To see one’s own nature is Zen.” By comparison with that, nothing else matters. Historians have often attributed these attitudes to the practical turn in the

Chinese national character. This cannot be the whole truth because anti-traditionalism pervaded the whole Buddhist world between 500 and 1,000, and the Indian Tantra in this respect offers many parallels to Zen.

- 2) Thiền tông đối nghịch với sự suy lý siêu hình, nó ghê tởm lý thuyết và nhằm phế bỏ lý luận. Trực giác được đề cao hơn mạng lưới vi tế của tư tưởng tế nhị rất nhiều. Chân lý không được phát biểu bằng thuật ngữ trừu tượng và tổng quát, nhưng hết sức cụ thể. Những thiền sư đời Đường nổi tiếng vì những câu sấm ngữ bí hiểm cũng như những hành vi kỳ dị và độc đáo. Giải thoát được tìm thấy trong những sự vật thông thường của đời sống hằng ngày. Huyền Kiến giác ngộ khi bốn sư của ngài thổi tắt một ngọn nến, người khác giác ngộ khi thấy hòn gạch rơi, người khi chân bị gãy. Đó không phải là một hiện tượng hoàn toàn mới mẻ. Trưởng Lão Kệ và Trưởng Lão Ni Kệ bằng tiếng Pali chứng minh rằng trong Cổ Phái trí Tuệ những việc ngẫu nhiên tầm thường cũng có thể làm phát khởi sự thức tỉnh tối hậu. Những Thiền sư phê trương sự bất đồng với truyền thống bằng những hành động kỳ cục. Họ đốt những tượng phật bằng gỗ, giết mèo, bắt tôm cá. Thiền sư trợ giúp đệ tử bằng “hành động trực tiếp” như kéo mũi, dùng thiền trượng đánh hay hét vào tai thiền giả nhiều hơn là bằng những lời nói khôn ngoan. Công án, nền tảng và trợ lực của thiền định, gồm mật ngữ và những chuyện bí hiểm mà người ta phải suy niệm cho đến khi sự kiệt quệ tinh thần đưa đến sự thấu hiểu thành linh ý nghĩa của chúng. Nhưng công án cũng không phải là một sản phẩm riêng của tinh tú Trung Hoa. Đó chỉ là hình thức Trung Hoa của khuyên hướng chung của Phật giáo, cùng thời đó, xuất hiện ở Bengale, nơi Mật tông Sahajiya giảng dạy bằng những mật ngữ và thuật ngữ bí hiểm, một phần để giữ bí mật cho tư tưởng, một phần để tránh những suy lý trừu tượng bằng biểu tượng cụ thể—Zen is hostile to metaphysical speculation, averse to theory and intent on abolishing reasoning. Direct insight is prized more highly than the elaborate webs of general terms, but as concretely as possible. The T'ang masters were renowned for their oracular and cryptic sentences, and for their curious and original actions. Salvation is found in the ordinary things of everyday life. Hsuan-Chien was enlightened when his teacher blew out a candle, another when a brick dropped down, another when his leg got broken. This was not altogether new phenomenon. The Pali Psalms of the Brethren and Psalms of the Sisters show that also in the Old Wisdom School trivial Incidents could easily start off the final awakening. The Zen masters flaunt their disapproval of mere tradition in starting actions. They burn wooden statues of the Buddha, kill cats, catch shrimps and fishes. The master assists the pupil not so much by the wise words which issue from his mouth, but by the “direct action” of pulling at his nose, hitting him with the staff, or shouting at him. The Koans, which are the basis and support of meditation, consist of riddles and puzzling stories which one should think about, until intellectual exhaustion leads to a sudden realization of their meaning. Again, the koan is not, as is so often asserted, a peculiar creation of the Chinese genius. It is nothing but the Chinese form of a general Buddhist trend which, at the same time, is clearly visible in Bengale, where the Tantric Sahajiyas taught by riddles and enigmatic expressions, partly to guard the secrets of their thoughts, partly to avoid abstractions by concrete imagery.
- 3) Đốn ngộ là biểu ngữ đặc biệt của Thiền tông phương Nam. Sự giác ngộ theo Huệ Năng và những vị Tổ kế tiếp ngài là một tiến trình chớp nhoáng, chứ không phải tiệm tiến. Tâm ý của giáo lý này thường bị hiểu lầm. Thiền sư không có ý nói rằng sự sửa soạn

không cần thiết và Giác Ngộ được đạt tới trong một thời gian nhanh chóng. Các vị nhấn mạnh tới chân lý thần bí chung cho rằng sự giác ngộ xảy ra trong một khoảnh khắc phi thời gian, nghĩa là ngoài thời gian, trong vĩnh cửu, và đó là một hành vi của chính tuyệt đối, không phải việc làm của chúng ta. Người ta không thể làm bất cứ điều gì để trở nên giác ngộ hết. Trông đợi những khổ hạnh hay thiền định mang lại giải thoát chẳng khác nào “mài gạch làm gương.” Giác ngộ xảy ra, không có sự can thiệp của bất cứ một điều kiện hay ảnh hưởng rõ rệt nào, ta có thể nói nó giống như một biến cố hoàn toàn tự do. Không phải sự thu thập dần dần công đức nhưng một hành vi lãnh hội hốt nhiên tạo ra giác ngộ. Giáo lý này, trong yếu tính, thuộc chính thống giáo. Thiền tông chỉ ra ngoài chính thống giáo khi kết luận rằng người ta không cần cầu chấp những chỉ thị thứ yếu của luật, và do đó vun trồng một thái độ lãnh đạm luân lý cho phép nó chịu theo những yêu sách của chủ trương quân phiệt Nhật Bản—Sudden enlightenment was the distinctive slogan of the Southern branch of Zen. Enlightenment according to instantaneous process. The purport of this teaching has often been misunderstood. The Zen masters did not intend to say that no preparation was necessary, and that enlightenment was won in a very short time. They just laid stress on the common mystical truth that enlightenment takes place in a “timeless moment,” i.e. outside time, in eternity, and that it is an act of the Absolute itself, not our own doing. One cannot do anything at all to become enlightened. To expect austerities or meditation to bring forth salvation is like “rubbing a brick to make it into a mirror.” Enlightenment just happens, without the mediacy of any finite condition or influence, and it is, as we might put it, a totally “free” event. It is not the gradual accumulation of merit which causes enlightenment, but a sudden act of recognition. All this teaching is, in its essence, impeccably orthodox. The Zen sect deviated from orthodox only when it drew the inference that one need not adhere to the minor prescriptions of discipline, and thus cultivated a moral indifference which enabled it to fall in with the demands of Japanese militarism.

- 4) Như Di Đà giáo, Trung quán và trong một giới hạn nào đó, như Mật tông, Thiền tông tin tưởng rằng sự viên mãn của đời sống Phật giáo chỉ có thể tìm thấy trong sự phủ nhận nó. Đức Phật ẩn trong những sự vật tiềm tàng của cuộc sống thường nhật. Chúng đến như thế nào, thì mình nhận như thế ấy, thế là giác ngộ. “Với những thiền giả, khi họ trông thấy cây gậy, họ gọi nó đơn giản là cây gậy. Nếu họ muốn đi là họ đi; nếu họ muốn ngồi, họ ngồi. Họ không được bối rối hay điên đảo trong bất cứ cảnh ngộ nào.” Hoặc: “Kỳ diệu siêu phàm thay! Và tuyệt vời thay! Ta kéo nước lên, ta vác củi này!” Hay: “Mùa xuân hoa nở, và mùa thu trăng thanh. Mùa hạ gió mát thổi, và mùa đông tuyết rơi. Ta còn cần gì hơn nữa? Mỗi giờ là một phút giờ hân hoan.”—Like Amidism, the Madhyamikas, and to some extent the Tantra, Zen believes that the fulfilment of the Buddhist life can be found only in its negation. The Buddha dwells hidden in the inconspicuous things of daily life. To take them just as they come, that is all that enlightenment amounts to. “As regards the Zen followers, when they see a staff they simply call it a staff. If they want to walk, they just walk; if they want to sit, they just sit. They should not in any circumstances be ruffled and distracted.” Or: “How wondrously supernatural! And how miraculous this! I draw water, I carry fuel!” Or, once more: “In spring, the flowers, and in

autumn the moon. In summer a refreshing breeze, and in winter the snow. Each hour to me is an hour of joy.”

Chương Bốn Mươi Bốn *Chapter Forty-Four*

Năm Giai Đoạn Thiền Tập *Five stages of meditation practices*

(I) Tổng quan về Năm Giai Đoạn Thiền Tập—An overview of the Five stages of meditation practices: 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—According to Most Venerable Thich Giac Nhien 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:

(II) Chi tiết về Năm Giai Đoạn Thiền Tập—Details of the Five stages of meditation practices:

- 1) 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)—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 lower 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.

- 2) 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—When 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.
- 3) Ở giai đoạn này, 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 còn gì, 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—At this 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.
- 4) Ở 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)—At the fourth stage, you should be alert to observe your subtle 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).
- 5) 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—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 experience. If not, the Method 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.

Chương Bốn Mươi Lăm

Chapter Forty-Five

Năm Trường Hợp Ma Cảnh

Five Circumstances of the Demonic Realms

(I) Năm trường hợp phân biệt ma cảnh hay thật cảnh theo Thiên Tông—Five circumstances (criteria) that can help us determine which events are real and which belong to the demonic realms according to the Zen School:

- 1) 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: 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.
- 2) 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: 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.
- 3) 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: 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.
- 4) 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: 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.
- 5) Khi thấy 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 lần 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: 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.

(II) Năm trường hợp theo Hòa Thượng Thích Thiên Tâm trong Niệm Phật Thập Yếu—Five circumstances according to Most Venerable Thích Thiên Tâm in The Pure Land Buddhism in Theory and Practice: Thiền giả vẫn có thể áp dụng cho mình khi tu tập thiền định—Meditators can apply when practicing meditation.

(A) Tổng quan—An overview:

- 1) 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 lảng xảng. 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: 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.
- 2) 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 lời thuyết pháp của hạnh tình mị lâu năm, hoặc loài ma ái dục. Có những hạng ma ngoại đạo công năng tu khá cao, có thể dùng sức thiền định gia bị, khiến cho hành giả thân tâm được an định trong vòng bảy ngày, hoặc hai mươi mốt ngày. Nhưng lối thuyết pháp của họ không siêu thoát, kết cuộc chỉ trong vòng ngã chấp—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, lust 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.

- 3) 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 thắng tướng, 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 lỏi vào để phá hoại—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.

(B) Chi tiết về Năm trường hợp—Details of the Five circumstances:

- 1) 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—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.
- 2) 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—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.
- 3) 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—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.
- 4) 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—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.

- 5) Khi thấy tướng 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—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.

Chương Bốn Mươi Sáu
Chapter Forty-Six

Mười Lăm Lạc Thiền Giả Có Thể Bị Rơi Vào
Ten wrong ways into which Zen practitioners may fall

(I) **Tổng quan về Mười Lăm Lạc Thiền Giả Có Thể Bị Rơi Vào—An overview of Ten wrong ways into which Zen practitioners may fall:** Ten wrong ways into which the Yogin may fall—Theo Bác Sơn Tham Thiền Cảnh Lục, được Vô Dị Nguyên Lai viết vào đầu thế kỷ thứ 17, phái Thiền Bác Sơn đã đưa mười phương pháp thuần thực nghi tình và 10 lầm lạc mà Thiền giả có thể bị rơi vào—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.

(II) **Chi tiết về Mười Lăm Lạc Thiền Giả Có Thể Bị Rơi Vào—Details of Ten wrong ways into which Zen practitioners may fall:**

- 1) Duy Trí, ở đây nó ép buộc công án khoác những nội dung luận lý: Intellectualism, wherein the koan is forced to yield up its logical contents.
- 2) Mô dạng bi quan của tâm trí; nó khiến hành giả né tránh những hoàn cảnh không thích ý, trốn vào sự mặc nhiên tọa thị: A pessimistic frame of mind whereby the Yogin shuns such environments as are unfavorable to quiet contemplation.
- 3) 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: Quietism, by which he tries to suppress ideas and feelings in order to realize a state of tranquilization or perfect blankness.
- 4) 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: The attempt to classify or criticize according to his own intellectualistic interpretation all the koans left by the ancient masters.
- 5) Cái hiểu biết cho rằng chẳng có gì hết trong sắc thân giả hợp này, mà trí thức của nó rọi xuyên qua các quan năng: The understanding that there is something inside this body of the various combinations, whose intelligence shines out through the several sense-organs.
- 6) Và trí thức này nương vào sắc thân mà tạo tác những hành vi thiện hay ác: And which by means of the body functions to perform deeds good or bad.
- 7) Chủ trương khổ hạnh, nó luống công bắt sắc thân chịu mọi hình thức ép xác: Asceticism, in which the body is uselessly subjected to all forms of mortification.
- 8) Cái ý tưởng tích chứa phúc báo, nhờ đó hành giả mong đạt tới Phật quả hay giải thoát rốt ráo: The idea of merit by the accumulation of which the Yogin desires to attain Buddhahood or final deliverance.
- 9) Chủ trương phóng dật, không chịu ghép mình vào đạo hạnh, luân lý: Libertinism, in which there is no regulation of conduct, moral or otherwise.
- 10) Khoa trương và kiêu mạn: Grandiosity and self-conceit.

Chương Bốn Mươi Bảy *Chapter Forty-Seven*

Năm Loại Bảo Vệ *Five Protections*

(I) *Tổng quan về Năm loại bảo vệ—An overview of 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—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.

(II) *Chi tiết về Năm loại bảo vệ—Details of the Five Protections:*

- 1) 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: 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.
- 2) Loại bảo vệ thứ hai là phải nghe giảng kinh pháp, cũng giống như trồng cây phải tưới nước bón 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: 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.
- 3) 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: 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 loose 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.

- 4) 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 tinh 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: 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.
- 5) Loại bảo vệ thứ năm. 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 luyến 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: 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.

Chương Bốn Mươi Tám
Chapter Forty-Eight

Những Đức Tính Căn Bản Của Người Tu Thiền
Basic characteristics of any Zen cultivators

(I) Năm Đức Tính Căn Bản Của Người Tu Thiền—Five basic characteristics of any Zen cultivators:

- 1) Đi theo con đường hướng thượng—Inclined to the good: Chư Ác Mạc Tác, Chúng Thiện Phụng Hành, Tự Tịnh Kỳ Ý, Thị Chư Phật Giáo: Trong Kinh A Hàm, Phật dạy: “Không làm những việc ác, chỉ làm những việc lành, giữ tâm ý trong sạch, đó lời chư Phật dạy.” Biển pháp mênh mông cũng từ bốn câu kệ này mà ra. Trong kinh Pháp Cú, đức Phật dạy: “Người trí hãy nên rời bỏ hắc pháp (ác pháp) mà tu tập bạch pháp (thiện pháp), xa gia đình nhỏ hẹp, xuất gia sống độc thân theo pháp tắc Sa-môn (87). Người trí phải gột sạch những điều cấu uế trong tâm, hãy cầu cái vui Chánh pháp, xa lìa ngũ dục mà chứng Niết bàn (88). Người nào thường chính tâm tu tập các phép giác chi, xa lìa tánh cố chấp, rời bỏ tâm nhiễm ái, diệt hết mọi phiền não để trở nên sáng suốt, thì sẽ giải thoát và chứng đắc Niết bàn ngay trong đời hiện tại (89)”—In the Agama Sutra, the Buddha taught: “Do not commit wrongs, devoutly practice all kinds of good, purify the mind, that’s Buddhism” or “To do no evil, to do only good, to purify the will, is the doctrine of all Buddhas.” These four sentences are said to include all the Buddha-teaching. In the Dharmapada Sutra, the Buddha taught: “A wise man should abandon the way of woeful states and follows the bright way. He should go from his home to the homeless state and live in accordance with the rules for Sramanas (Dharmapada 87). A wise man should purge himself from all the impurities of the mind, give up sensual pleasures, and seek great delight in Nirvana (Dharmapada 88). Those whose minds are well-trained and well-perfected in the seven factors of enlightenment, who give up of grasping, abandon defiled minds, and eradicate all afflictions. They are shining ones and have completely liberated and attained Nirvana even in this world (Dharmapada 89).”
- 2) Triệt tiêu Ngã Chấp—Eliminate the attachment to the concept of the reality of the ego: Phàm phu chấp vào cái ngã thường hằng chứ không phải là sự phối hợp của năm uẩn sanh bởi nhân duyên. Ngược lại, hành giả tu thiền không yêu cái ta, hay chấp vào thực ngã (khởi lên từ thức thứ tám) vì biết rằng chúng sanh tuy hết thấy đều có cái tâm thân do ngũ uẩn hòa hợp giả tạm mà thành, nhưng không có cái thực thể thường nhất của mình—Ordinary people hold to the concept of the reality of the ego. On the contrary, Zen practitioners never have the love of or attachment to the ego (which is arising with the eighth vijnana). This false tenet of a soul, or ego, or permanent individual, that the individual is real, the ego an independent unit and not a mere combination of the five skandhas produced by cause and effect disintegrating. Knowing the illusion of the concept of the reality of the ego, man being composed of elements and disintegrated when these are dissolved.

- 3) Hành giả cố gắng hóa Giải tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng, thân kiến, biên kiến, giới kiến thủ và giới cấm thủ vì chúng chính là nguyên nhân gây ra khổ đau phiền não và khiến chúng ta tiếp tục lăn trôi trong luân hồi sanh tử: Zen practitioners try to eliminate greed, hatred, ignorance, haughtiness, suspicion, heretic views, killing, stealing, slewd, lying speech, self- concept, one-sided standpoint, conservative sptandpoint, and uphold forbidden religious practices for they are main causes of sufferings and afflictions and lead us to continue to go up and down in the cycle of birth and death.
- 4) Định tâm—Concentration of the mind: Định theo tiếng Phạn là Samadhi. Định bao trùm toàn bộ bối cảnh của Thiền, để tâm chuyên chú vào một đối tượng mà đạt tới trạng thái tịch tĩnh không tán loạn. Tuy nhiên, thiền định (thu nhiếp những tư tưởng hỗn tạp) và trí tuệ (quán chiếu thấu suốt sự lý), giống như hai cánh tay, tay trái là thiền định, tay phải là trí tuệ. Lục Tổ dạy chúng rằng: 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 lìa 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.”—Concentration is an interpretation of Samadhi. Samadhi covers the whole ground of meditation, concentration or abstraction, reaching to the ultimate beyond emotion or thinking. However, meditation and wisdom, two of the six paramitas; likened to the two hands, the left meditation, the right wisdom. The Sixth Patriarch 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.”

- 5) Phát triển trí tuệ biết được rằng tánh không là bản chất tối hậu của tất cả các pháp— Develop the wisdom that understands that emptiness of inherent existence is the ultimate nature of all phenomena: 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—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.

(II) Năm Đức Tính Khác Của Người Tu Thiền—Five other characteristics of any Zen cultivators:

- 1) Giới hạnh tinh nghiêm: Strictly keep the precepts.
- 2) Căn tánh nhanh nhẹn sáng suốt: Nature and roots should be active (swift) and enlightened.
- 3) Thấu triệt chân lý và khéo phân biệt chánh tà chân ngụy: Understand clearly the Buddha teachings and skillfully distinguish right from wrong, as well as true from false.
- 4) Ý chí kiên định: Firm and stable determination.
- 5) Luôn nương theo chư thiện hữu tri thức, những người lâu thông kinh điển, tinh chuyên tu hành để được hướng dẫn đúng đắn: Should always cultivate with good advisors, who have a thorough knowledge of the sutras and who zealously practise meditation to obtain the right guidance.

Chương Bốn Mươi Chín **Chapter Forty-Nine**

Ngoại Đạo Thiền **Non-Buddhist Meditation**

- (I) **Tổng quan về Ngoại Đạo Thiền—An overview of Outsider Zen:** Thiền ngoại đạo hay thiền theo con đường bên ngoài Phật giáo, thí dụ như phép Yoga của Ấn Độ, phép tĩnh tọa của Khổng giáo, hay phép tĩnh tâm thực hành của Ki Tô giáo, vân vân. Một khía cạnh của thiền ngoại đạo là nó thường được thực hành để luyện các năng lực hoặc kỹ năng siêu nhiên khác nào đó ngoài tầm với của người thường, chẳng hạn như đi chân trần trên những lưỡi kiếm bén, hoặc nhìn những con chim sẽ khiến chúng trở nên tê liệt. Một khía cạnh khác của thiền ngoại đạo là thực hành để được tái sinh vào các cõi trời. Tất cả những khía cạnh này đều không phải là mục tiêu của thiền Phật giáo; mục tiêu tối thượng của người tu thiền Phật giáo là thành Phật—An outside way of meditation, i.e. Indian (Hindu) Yoga, the quiet sitting of Confucianism, contemplation practices in Christianity, etc. One aspect of the outsider Zen is that it is often practiced in order to cultivate various supranormal powers or skills, or to master certain arts beyond the reach of ordinary man, i.e walking barefooted on sharp sword blades or staring at sparrows so that they become paralyzed. Another aspect of the outsider Zen is that it is practiced to obtain rebirth in various heavens. These aspects of the outsider Zen are not the objects of Zen Buddhism; the ultimate goal of Buddhist meditators is to become a Buddha.
- (II) **Thiền Du Già—Yoga (skt & p):** Hiệp phối—Du già—Tương ứng—Từ Phạm ngữ chỉ bất cứ hình thức kỷ luật thân hay tâm. Một hình thức thiền định được phát triển ở Ấn Độ thời cổ mục đích giải thoát những hạn chế thể chất hay những khổ đau phiền não bằng cách định tâm sao cho nó hòa nhập vào chân lý của vũ trụ. Từ này thông dụng cả trong Ấn giáo, Phật giáo, và cả những truyền thống tôn giáo khác ở Ấn Độ. Theo Ấn giáo, Du già có nghĩa là kết hợp với thượng đế. Theo các truyền thống khác ở Ấn Độ thì thực tập du già có nghĩa là thực tập phát triển tình trạng thân và tâm theo cách riêng của từng tôn giáo, nhưng trong Phật giáo, từ này chỉ tương đương với thiền định trong giai đoạn đầu tập thở. Đây là lối điều thân và hơi thở sao thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh cảnh, hành, lý, quả và cơ. Đây là lối điều thân và hơi thở sao thân tâm tịnh lặng. Phương pháp Du già là sự liên hệ hỗ tương giữa năm khía cạnh cảnh, hành, lý, quả và cơ—A Sanskrit term that refers to any physical and or mental discipline. A form of meditation developed in ancient India aimed at liberating one from the physical limitations of the body or sufferings and afflictions by achieving concentration of mind and fusing with universal truth. It is common to both Hinduism and Buddhism, as well as other traditions in India. In Hinduism, yoga means to harness and unite oneself with god. In other religious traditions in India, yogic practices involve training in the development of physical and mental states that are valued by their traditions, but in Buddhism, Yoga is only equivalent to the first stage of meditative

breathing practicing. This is the combination of physical and breathing exercises. Yoga method requires the mutual response or relation of the following five aspects.

- 1) Tương ứng với cảnh: The mutual response or relation of state, or environment, referred to mind.
- 2) Tương ứng với hành: The mutual response or relation of action, or mode of practice.
- 3) Tương ứng với lý: The mutual response or relation of right principle.
- 4) Tương ứng với quả: The mutual response or relation of results in enlightenment.
- 5) Tương ứng với cơ: The mutual response or relation of motivity, i.e. practical application in saving others.

(III) Những niềm tin khác nhau của Ngoại Đạo—Different kinds of Heretics belief:

- 1) Ngoại Đạo Vô thường—Heretics believe that Nirvana is impermanence: Niết bàn là thường hằng vĩnh cửu; tuy nhiên tà đạo lại cho rằng ngay cả Niết bàn cũng vô thường—Nirvana is permanent and eternal; however, heretics believe that everything including nirvana as impermanent.
- 2) Ngoại Đạo Vô lạc—Heretics believe that Nirvana is not a place of bliss: Niết bàn là nơi của an lạc; tuy nhiên tà đạo lại cho rằng mọi nơi kể cả Niết bàn đều khổ chứ không vui—Nirvana is a permanent place of bliss; however, heretics believe that everywhere including nirvana as no pleasure, but suffering.
- 3) Ngoại Đạo Vô tịnh—Heretics believe that Nirvana is not pure: Niết bàn là thanh tịnh; tuy nhiên, tà đạo cho rằng ngay cả Niết bàn cũng bất tịnh—Nirvana is pure; however, heretics believe that everything is impure.
- 4) Ngoại Đạo Vô ngã—Heretics believe that Nirvana is not a real Buddha-nature: Niết bàn là chân Phật tánh; tuy nhiên tà đạo cho rằng làm gì có cái Phật tánh—Nirvana is a real Buddha-nature; however, heretics believe that there is no such Buddha-nature.
- 5) Sắc Không Ngoại Đạo: Ngoại Đạo phủ nhận sắc hữu, tìm cầu sự tự kiểm soát và cho rằng đây là niết bàn (dùng sắc phá hữu dục, dùng không phá sắc hữu)—Heretics' Denial of material existence, one of the ten kinds of heretics, who denied material existence, and consequently sought self-control, or nirvana.
- 6) Tự Nhiên Ngoại Đạo: Ngoại Đạo khước từ lý nhân quả của nhà Phật và cho rằng vạn pháp xảy ra một cách tự nhiên—Heretic sect that holds things happen spontaneously, one of the ten heretic sects which denies Buddhist cause and effect and holding that things happen spontaneously.
- 7) Phương Quảng Đạo Nhân: Ngoại đạo phụ vào Đại Thừa chấp vào lý “không kiến”—Heretical followers of Mahayana. Heretical followers of Mahayana, who hold a false doctrine of the Void, teaching it as total non-existence, or nihilism.

Chương Năm Mươi *Chapter Fifty*

Phàm Phu Thiền *Zen of Ordinary People*

- (I) **Tổng quan về Phàm Phu Thiền—An overview of Zen of Ordinary People:** Thiền phàm phu dành cho tất cả mọi người, giúp ta tập trung và kiểm soát tâm, là loại thiền không chứa đựng nội dung triết lý hay tôn giáo. Thiền phàm phu là thứ thiền thực hành thuần túy vì tin rằng nó có thể cải thiện sức khỏe tinh thần lẫn thể xác. Tuy nhiên, dù thiền phàm phu có ích lợi rất nhiều trong việc tu tập hơn là đọc vô số sách đạo đức triết học, vẫn không thể giải quyết được vấn đề nền tảng của con người và mối tương quan của con người và vũ trụ, vì nó không thể phá vỡ được cái mê hoặc cơ bản về chính mình của hạng người thường, là mình rõ ràng khác với vũ trụ—Ordinary Zen for anybody and everybody, which help people learn to concentrate and control their mind, being free from any philosophic or religious content. Ordinary is a pure Zen practice, in the belief that it can improve both physical and mental health. However, the fact remains that ordinary Zen, although far more beneficial for the cultivation of the mind than the reading of countless books on ethics and philosophy, is unable to resolve the fundamental problem of man and his relation to the universe, because it cannot pierce the ordinary man's basic delusion of himself as distinctly other than the universe.
- (II) **Tứ Thiền:** Four jhanas—Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, trong chuỗi Tứ Pháp có Tứ Thiền—According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, in the sets of four things, there are Four Jhanas or four stages of of mystic meditation, whereby the believer's mind is purged from all earthly emotions, and detached as it were from his body, which remains plunged in a profound trance:
- 1) Sơ Thiền: Ở đây vị Tỳ Kheo ly dục, ly ác pháp hay bất thiện pháp để chứng và trú vào sơ thiền (trong đó những ham muốn say mê, và một số tư tưởng bất thiện như dâm dục, ác ý, bực nhược, lo lắng, bồn chồn, và nghi ngờ đều bị loại bỏ), một trạng thái hỷ lạc do ly dục sanh, với tâm, với tứ—Here a monk, detached from all sense-desires, detached from unwholesome mental states (passionate desires and certain unwholesome thoughts like sensuous lust, ill-will, languor, worry, restlessness, and doubt are discarded), enters and remains in the first jhana, which is with thinking and pondering, born of detachment, filled with delight and joy (seated cross-legged, the practiser concentrates his mind upon a single thought. Gradually his soul becomes filled with a supernatural ecstasy and serenity; however, his mind is still reasoning in this stage).
 - 2) Nhị Thiền: Ở đây vị Tỳ Kheo, diệt tầm và tứ, chứng và trú vào nhị thiền (tất cả những hoạt động tinh thần bị loại bỏ, tĩnh lặng và nhất điểm tâm phát triển), một trạng thái hỷ lạc do định sanh, không tầm không tứ, nội tâm nhất tĩnh—Here a monk, who is subsiding of thinking and pondering, by gaining inner tranquility and oneness of mind, he enters and

remains in the second jhana (all intellectual activities are suppressed, tranquility and one-pointedness of mind developed), which is without thinking and pondering, born of concentration, filled with delight and joy (concentrating his mind on the same subject, he frees it from reasoning, the ecstasy and serenity remaining).

- 3) Tam Thiên: Ở đây vị Tỳ Kheo ly hỷ trú xả, chánh niệm tỉnh giác, thân cảm sự lạc thọ mà các bậc Thánh gọi là xả niệm lạc trú, chứng và an trú trong Tam Thiên—Trong giai đoạn này cảm nghĩ hỷ lạc là một cảm giác tích cực, cũng biến đi, trong khi khuynh hướng hỷ lạc vẫn còn thêm vào sự thanh thản trong tâm—Here a monk, with the fading away of delight, remaining imperturbable, mindful and clearly aware, he experiences in himself that joy of which the Noble Ones say: “Happy is he who dwells with equanimity and mindfulness.” He enters and remains in the third jhana (in this stage he divests himself of ecstasy)—The feeling of joy, which is an active sensation, also disappears, while the disposition of happiness still remains in addition to mindful equanimity.
- 4) Tứ Thiên: Ở đây vị Tỳ Kheo xả lạc, xả khổ, diệt tất cả những hỷ ưu đã cảm thọ từ trước, chứng và trú vào Tứ Thiên, không khổ, không lạc, xả niệm thanh tịnh—Tất cả những cảm giác, cả đến hạnh phúc hay không hạnh phúc, vui và phiền não, cũng biến đi, chỉ còn lại sự tĩnh lặng thanh tịnh và tỉnh thức—Here a monk, having given up pleasure and pain, and with the disappearance of former gladness and sadness, he enters and remains in the fourth jhana which is beyond pleasure and pain, and purified by equanimity and mindfulness (in the fourth stage the mind becomes indifferent to all emotions, being exalted above them and purified). All sensations, even of happiness and unhappiness, of joy and sorrow, disappear, only pure equanimity and awareness remaining.

(III) Tứ Thiên Thiên: Brahmaloкас (skt)—Tứ Tĩnh Lự Thiên—Bốn cảnh giới mà người tu đạt tới—The fourth region, equal to a great chiliocosmos (Đại thiên giới)—The four dhyana heavens:

1. Sơ Thiên Thiên: Pathamajjhanabhumi (skt).

a) Nghĩa của Sơ Thiên Thiên—The meanings of Pathamajjhanabhumi:

- i) Cõi trời thứ nhất nơi không còn vị giác hay khứu giác, không cần thực phẩm, nhưng vẫn còn bốn giác quan còn lại (Nhãn, Nhĩ, Thân, Ý). Chúng sanh trong cõi sơ thiên không còn sắc dục; tuy nhiên, họ vẫn còn những ham muốn khác. Đây là cõi hỷ lạc xa lìa cảnh gây tội tạo nghiệp. Sơ thiên thiên gồm một thế giới, một vệ tinh, một núi Tu Di, và sáu cõi trời dục giới. Sơ Thiên Thiên là cõi Ly Sinh Hỷ Lạc Địa, nghĩa là mình sẽ ly khai được phiền não, đắc được thiền duyệt thực, sung mãn pháp hỷ khoái lạc, ra khỏi sự điên đảo của chúng sanh để hưởng đến con đường Bồ Đề của các bậc Thánh—The first region, as large as the whole universe. The inhabitants in this region are without gustatory (tasting) or olfactory (smelling) organs, not needing food, but possess the other four of the six organs. Heaven beings in this Heaven are free from all sexual desires; nevertheless, they still have other desires. This is the ground of joy of separation from production. The first dhyana has one world with one moon, one meru, four continents and six devalokas. The Heavens of the First Dhyana or the Stage of the Happiness of Separating from Production. At this stage cultivators leave the afflictions of living beings, obtain the happiness of “taking Dhyana Bliss as food” and “being filled with the joy of

Dharma.” Cultivators also leave the confusion of living beings and start advancing along the Bodhi Path of the Sages.

- ii) Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về bậc Sơ Thiền như sau: “Ông A Nan! Ba bậc thăng lưu trong sơ thiền, tất cả khổ não không thể bức bách. Dù chẳng phải chính tu tam ma địa, trong tâm thanh tịnh, các mê lậu chẳng động.”—In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the Pathamajjhanabhumi as follows: “Ananda! Those who flow to these three superior levels in the Pathamajjhanabhumi (first dhyana) will not be oppressed by any suffering or affliction. Although they have not developed proper samadhi, their minds are pure to the point that they are not moved by outflows.”
- b) *Trạng thái của hành giả trong cõi Sơ Thiền—Cultivators’ conditions or states in the First Dhyana:* Trong cõi Sơ Thiền hơi thở của hành giả ngừng lại, nhưng không phải là chết. Trạng thái này là trạng thái nhập vào Sơ Thiền. Nó khác với ngủ vì khi ngủ người ta vẫn còn thở—In the First Dhyana, cultivators’ breath has stopped, cultivators no longer inhale or exhale, although they are not dead. This is known as entering the Samadhi of the First Dhyana. It is different from sleep because when you are sleeping you continue to breath.

2. *Nhị Thiền Thiên: Dutiyajjhanabhumi (skt).*

a) *Nghĩa của Nhị Thiền Thiên—The meanings of Dutiyajjhanabhumi:*

- i) Cõi trời thứ nhì tương đương với tiểu thiên thế giới. Chư thiên trên cõi trời này hoàn toàn ngưng bật năm giác quan đầu, chỉ còn lại “ý”. Đây là cõi hỷ lạc Tam ma địa hay Định Sanh Hỷ Lạc Địa. Nhị thiền thiên gấp một ngàn lần thế giới của sơ thiền thiên—The second region, equal to a small chilio cosmos. The inhabitants in this region have ceased to require the five physical organs, possessing only the organ of mind. This is the ground of joy of production of samadhi or “The Stage of the Happiness of Attaining Samadhi.” The second dhyana has one thousand times the worlds of the first.
- ii) Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về Nhị Thiền Thiên như sau: “Ông A Nan! Ba bậc thăng lưu trong cõi Nhị Thiền, tất cả lo âu không thể bức bách họ. Dù chẳng phải chính tu tam ma địa, trong tâm thanh tịnh đã dẹp tất cả hoặc lậu thô thiển.”—In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the Dutiyajjhanabhumi as follows: “Ananda! Those who flow to these three superior levels in the second dhyana will not be oppressed by worries or vexations. Although they have not developed proper samadhi, their minds are pure to the point that they have subdued their coarser outflows.”
- b) *Trạng thái của hành giả trong cõi Nhị Thiền—Cultivators’ conditions or states in the Second Dhyana:* Trong cõi Nhị Thiền chẳng những hơi thở của hành giả ngừng lại, mà mạch tim cũng ngừng lại, nhưng đây cũng không phải là chết. Trạng thái này là trạng thái nhập vào Nhị Thiền—In the Second Dhyana, not only cultivators’ breath has stopped, but the pulse has also stopped, although they are not dead. This is known as entering the Samadhi of the Second Dhyana.

3. *Tam Thiền Thiên: Tatiyajjhanabhmi (skt).*

a) *Nghĩa của Tam Thiền Thiên—The meanings of the Tatiyajjhanabhumi:*

- i) Cõi trời thứ ba tương đương với trung thiên thế giới. Chư thiên trên cõi này vẫn còn giác quan “ý” nhưng chỉ thọ nhận lạc thụ và xả thụ mà thôi, nên còn được gọi là “Ly Hỷ Diệu Lạc Địa.” Đây là cõi kỳ lạc và ngưng bật mọi tư tưởng. Tam thiên thiên gấp một ngàn lần các thế giới ở nhị thiên thiên—The third region, equal to a middling chiliocosmos. The inhabitants in this region still have the organ of mind are receptive of great joy, so it is also called “The Stage of the Wonderful Bliss of Leaving Happiness.” This is the ground of wonderful bliss and cessation of thought. The third has one thousand times the worlds of the second.
- ii) Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về Tam Thiên Thiên như sau: “Ông A Nan! Ba bậc thăng lưu trong Tam Thiên Thiên đó, đầy đủ đại tùy thuận, thân tâm yên lành, được vô lượng vui vẻ. Dù chẳng phải chính được tam ma địa, trong tâm an lành, hoan hỷ gồm đủ.”—In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the third dhyana as follows: “Ananda! Those who flow to these three superior levels in the third dhyana will be replete with great compliance. Their bodies and minds are at peace, and they obtain limitless bliss. Although they have not obtained proper samadhi, the joy within the tranquility of their minds is total.”
- b) *Trạng thái của hành giả trong cõi Tam Thiên—Cultivators’ conditions or states in the Third Dhyana:* Trong cõi Tam Thiên chẳng những hơi thở của hành giả ngừng lại, mà mạch tim và ý niệm cũng ngừng lại, nhưng đây cũng không phải là chết. Trạng thái này là trạng thái nhập vào Tam Thiên. Tới cảnh giới này thì mình ra khỏi sự hoan hỷ, xả bỏ đi vị thiên, không còn đắm trước gì nữa—In the Third Dhyana, not only cultivators’ breath has stopped, but the pulse and thoughts have also stopped, although they are not dead. This is known as entering the Samadhi of the Third Dhyana. In the Third Dhyana, cultivators have left happiness and renounced flavorful Zen. They do not have the slightest attachment or greed for the comfort of Zen.

4. *Tứ Thiên Thiên: Catutthajjanabhumi (skt).*

a) *Nghĩa của Tứ Thiên Thiên—The meanings of the fourth dhyana:*

- i) Cõi trời thứ tư, tương đương với đại thiên thế giới. Chư thiên trên cõi này vẫn còn “ý”, nhưng đây là cõi thanh tịnh và xả bỏ mọi tư tưởng (chỉ có xả thụ mà thôi) nên được gọi là “Xả Niệm Thanh Tịnh Địa”. Tứ thiên thiên gấp một ngàn lần các thế giới ở tam thiên thiên—The fourth region, equal to a great chiliocosmos. The inhabitants in this region still have mind, but this is the ground of purity and renunciation of thought, so it is also called “The State of the Purity of Renouncing Thought.” The fourth dhyana has one thousand times those of the third.
- ii) Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Chín, Đức Phật đã nói với ngài A Nan về Tứ Thiên Thiên như sau: “Ông A Nan! Bốn bậc thăng lưu trong Tứ Thiên Thiên, tất cả trong đời các cảnh khổ và vui không thể lay động. Dù chẳng phải thật là chỗ vô vi bất động, có tâm sở đắc. Công dụng thuần thực—In the Surangama Sutra, book Nine, the Buddha told Ananda about the fourth dhyana as follows: “Ananda! Those who flow to these four superior levels in the fourth dhyana will not be moved by any suffering or bliss in any world. Although this is not the unconditioned or the true ground of non-moving, because they still have the thought of obtaining something, their functioning is nonetheless quite advanced.”

- b) *Trạng thái của hành giả trong cõi Tứ Thiên—Cultivators' conditions or states in the Fourth Dhyana:* Trong cõi Tứ Thiên mọi thứ đều là không, nghĩa là khi một niệm chẳng dấy lên, chân tâm bản thể hiện bày: “Nhất niệm bất sanh, toàn thể hiện.” Trong giai đoạn này, mọi thứ đều nói Pháp cho mình, từ hoa rơi, nước chảy, vân vân, đều là những lời thuyết pháp Đại Thừa cho hành giả—*In the Fourth Dhyana, there is nothing at all. That is to say “When not a single thought arise, the entire substance manifests.” In this stage, everything is speaking the Dharma. Falling flowers and flowing water proclaim the Mahayana preachings.*

Chương Năm Mươi Một

Chapter Fifty-One

Nhị Thừa Thiền

The Hinayana Zen

- (I) *Tổng quan về Nhị Thừa Thiền—An overview of Hinayana Zen:* Thiền Nhị Thừa nhằm chỉ dạy chúng ta cách đưa từ trạng thái tâm nầy đến trạng thái tâm khác, thí dụ như từ mê mờ đến giác ngộ. Tuy nhiên, Thiền Tiểu Thừa chỉ chú trọng đến sự an tâm của một mình mình mà thôi. Mục đích của Thiền Tiểu Thừa là đạt được một trong tứ Thánh quả của Tiểu Thừa—Zen of Small Vehicle. This is the vehicle or teaching that is to take you from one state of mind to another state of mind, i.e. from delusion to enlightenment. However, Zen of the Small Vehicle looks only into one's own peace of mind. The purpose of Zen of Small Vehicle is to attain one of the four degrees of saintliness of Hinayana.
- (II) *Ngũ Đình Tâm Quán:* Năm phép quán để lắng tâm và diệt trừ ngũ dục là tham, sân, si, ngã chấp và loạn tâm—The five meditations for settling the mind and ridding it of the five errors of desires, hate, ignorance, the self, and a wayward or confused mind. The five-fold procedures for quieting the mind.
- (III) *Cửu Tướng Quán—Nine kinds of Contemplation:* Chín loại thiền quán về thân thể giúp ta thoát được luyến ái về thân: Thứ nhất là quán xác sinh lên (Vyadhmatasamjna (skt). Tưởng thấy vừa mới chết và bắt đầu sinh lên. Thứ nhì là quán xác đổi sắc bầm tím (Vinilakas (skt) hay tưởng thấy chết đổi sắc bầm xanh tím. Thứ ba là quán xác rút nhỏ lại (Vipadumakas (skt) hay tưởng thấy đang hoại diệt. Thứ tư là quán xác rỉ máu (Vilohitakas (skt) hay tưởng thấy sinh bấy nước rỉ và rỉ máu. Thứ năm là quán xác bị phủ đầy máu mủ (Vipuyakas (skt). Tưởng thấy chết sinh lên đầy dẫy máu mủ và sắp rã. Thứ sáu là quán xác bị thú ăn (Vikhaditakas (skt). Tưởng thấy rã ra từng khúc, làm mồi cho chim thú. Thứ bảy là quán xác bị rã ra từng phần (Viksiptakas (skt). Tưởng thấy đang tan rã ra từng phần. Thứ tám là quán xác chỉ còn lại xương trắng (Asthis (skt). Tưởng nắng chan mưa gội, thân nay chỉ còn trở lại một bộ xương trắng. Thứ chín là quán tro còn lại (Vidagdhakas (skt). Tưởng xương tiêu mục theo thời gian, nay chỉ còn trở lại một nhúm tro—Nine types of meditation on corpse which helps free us from attachment to the human body: First, contemplate on a bloated corpse. Second, contemplate on a corpse changing color to dark purple. Third, contemplate on a decaying corpse. Fourth, contemplate on blood leaking out from a corpse. Fifth, contemplate on a corpse covered with pus. Sixth, contemplate on a corpse that torn apart by wild birds and wild beasts. Seventh, contemplate on the scattered limbs of a corpse. Eighth, contemplate on left-over white bones. Ninth, contemplate on the bones reduced to ashes—See Chapter 139 (A)(VI).

(IV) *Tứ Vô Lượng Tâm—Four Immeasurable Minds*: Từ-Bi-Hỷ-Xả—Immeasurable minds of loving-kindness, compassion, joy, and equanimity—See Chapter Ninety-Four in Vol. II.

(V) *Bát Bối Xả Quán—Eight Liberations: Eight liberations*: Asta-vimoksa (skt)—Tám Giải Thoát—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—Meditation exercises that move through eight stages of concentration as an aid to overcoming all clinging to corporeal and noncorporeal factors:

- 1) Nội hữu sắc tưởng, ngoại quán sắc giải thoát Tam muội—Possessing form, one sees forms: 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—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) Nội vô sắc tưởng, ngoại quán sắc giải thoát Tam muội—Not perceiving material forms in oneself, one sees them outside: 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—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) Suy tưởng về bản chất vô thường của vật thể để không ham muốn cái đẹp cũng không kinh tởm cái dơ: Contemplate the impermanence of all things to eliminate the desire or attachment to the beautiful and avoid or drop the impure substances.
- 4) Không vô biên xứ giải thoát (Không xứ giải thoát Tam muội)—Attainment of the field of the limitlessness of space: Đạt tới lĩnh vực không gian vô hạn. Vượt khỏi hoàn toàn sắc tưởng, diệt trừ các tưởng hữu đối, không suy tư đến những tưởng 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—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) Thức vô biên xứ giải thoát (Thức xứ giải thoát Tam muội)—Attainment of the field of the limitlessness of consciousness: 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 luyến chấp vào “không” đều bị tận diệt bằng thiền định—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) Vô sở hữu xứ giải thoát Tam muội—Attainment of the field of nothingness or emptiness: 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 luyến chấp vào thức hoàn toàn bị tận diệt bằng thiền định—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) Phi tưởng phi phi tưởng xứ giải thoát Tam muội—Attainment of the field of neither perception nor nonperception: 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 tưởng phi phi tưởng xứ. Nơi đây mọi luyến chấp vào hữu đối hoàn toàn bị đoạn tận bằng thiền định—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) Diệt thọ tưởng định giải thoát (Diệt tận định xứ giải thoát Tam muội)—Cessation of perception and: Xóa bỏ mọi tri giác và mọi tình cảm. Vượt khỏi hoàn toàn Phi tưởng phi phi tưởng xứ, chứng và trú Diệt thọ tưởng. Đây là giai đoạn hoàn toàn tịch diệt hay Niết Bàn—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.

(VI) Bát Thắng Xứ—Eight victorious stages: Tám giai đoạn chiến thắng trong thiền định nhằm giúp hành giả vượt thắng dục vọng và luyến chấp của thế giới giác quan. Theo Kinh Phúng Tụng và Kinh Đại Bát Niết Bàn trong Trường Bộ Kinh, có tám thắng xứ—The eight victorious stages or degrees in meditation for overcoming desire, or attachment to the world of sense. According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, and the Mahaparinibbana Sutta, there are eight stages of mastery:

- 1) Thắng Xứ Thứ Nhất—The first stage of mastery: Một vị quán tưởng nội sắc, thấy các loại ngoại sắc có hạn lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.”—Perceiving forms internally, one sees external forms, limited and beautiful or ugly, and in mastering these, one is aware that one knows and sees them.
- 2) Thắng Xứ Thứ Nhì—The second stage of mastery: Một vị quán tưởng nội sắc, thấy các loại ngoại sắc vô lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.”—Perceiving forms internally, one sees external forms, unlimited and beautiful or ugly, and in mastering these, one is aware that one knows and sees them.
- 3) Thắng Xứ Thứ Ba—The third stage of mastery: Một vị quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc có hạn lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.”—Not perceiving forms internally, one sees external forms,

limited and beautiful or ugly, and in mastering these, one is aware that one knows and sees them.

- 4) **Thắng Xứ Thứ Tư**—The fourth stage of mastery: Một vị quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc vô hạn lượng, đẹp, xấu. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.”—Not perceiving forms internally, one sees external forms, unlimited and beautiful or ugly, and in mastering them, one is aware that one knows and sees them.
- 5) **Thắng Xứ Thứ Năm**—The fifth stage of mastery: Một vị quán tưởng vô sắc ở nội tâm thấy các loại ngoại sắc màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh, hình sắc xanh, ánh sáng xanh; như bông gai màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh, hình sắc xanh, ánh sáng xanh; như lụa Ba La Nại, cả hai mặt láng trơn, màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh. Như vậy vị này quán tưởng vô sắc ở nội tâm, thấy các loại ngoại sắc màu xanh, sắc màu xanh, tướng sắc xanh, hình sắc xanh, ánh sáng xanh. Vị ấy nhận thức rằng: “Sau khi nhiếp thắng chúng, ta biết, ta thấy.”—Not perceiving forms internally, one sees external forms that are blue colour, of blue lustre. Just as a flax flower which is blue, of blue colour, of blue lustre, or a Benares cloth smoothed on both sides that is blue colour, of blue lustre, so one perceives external forms that are blue colour, of blue lustre; and in mastering these, one is aware that one knows and sees them.
- 6) **Thắng Xứ Thứ Sáu**—The sixth stage of mastery: Same as in fifth stage of mastery, replace “blue” with “yellow,” and “Flax flower” with “Kannikara Flower.”
- 7) **Thắng Xứ Thứ Bảy**—The seventh stage of mastery: Same as in fifth stage of mastery, replace “blue” with “red,” and “Flax flower” with “Hibiscus flower.”
- 8) **Thắng Xứ Thứ Tám**—The eighth stage of mastery: Same as in fifth stage of mastery, replace “blue” with “white,” and “Flax flower” with “Flax flower” with “morning-star Osadhi.”

(VII) Bát Niệm—Eight lines of thought: Tám niệm giúp hành giả chống lại ma quân và những cám dỗ xấu ác trong lúc hành thiền—Eight lines of thought for resisting Mara-attacks and evil-promptings during the meditation.

- 1) Niệm Phật: Thought of the Buddha.
- 2) Niệm Pháp: Thought of the Law.
- 3) Niệm Tăng: Thought of the fraternity.
- 4) Niệm Giới: Thought of the commandments.
- 5) Niệm Xả: Thought of almsgiving—Niệm Thí.
- 6) Niệm Thiên: Thought of Devas.
- 7) Niệm Tức: Thought of the breathing—Niệm hơi thở.
- 8) Niệm Tử: Thought of the death—Niệm về cái chết.

Chương Năm Mươi Hai *Chapter Fifty-Two*

Đại Thừa Thiền *Mahayana Zen*

(I) **Tổng quan về Đại Thừa Thiền—An overview of Mahayana Zen:** Thiền Đại Thừa hay là thiền được chuyên chở bằng cỗ xe lớn. Đây chính là một loại thiền Phật giáo vì mục đích của nó là kiến tánh ngộ đạo trong cuộc sống hằng ngày của mình. Trong thực hành thiền Đại thừa, khởi đầu là ý thức về chân tánh, nhưng khi đã ngộ thì chúng ta mới nhận ra rằng tọa thiền còn hơn là một phương tiện để ngộ, vì tọa thiền là sự thực hiện thật sự của chân tánh. Trong Thiền Đại Thừa thì đối tượng là giác ngộ, nên người ta dễ nhận lầm tọa thiền chỉ là một phương tiện mà thôi. Kỳ thật tất cả những vị Thầy đã ngộ đạo đều cho rằng tọa thiền chính là sự thực hiện của Phật tánh vốn có chứ không phải chỉ là một kỹ thuật để đạt được sự ngộ đạo. Nếu tọa thiền không khác hơn một kỹ thuật như thế, người ta sẽ thấy rằng sau khi ngộ đạo thì tọa thiền sẽ không còn cần thiết nữa. Nhưng chính Đạo Nguyên đã chỉ rõ rằng ngược lại mới đúng, CÀNG CHỨNG NGỘ SÂU CÀNG THẤY CÂN THỰC HÀNH. Đây là phương pháp tu thiền định dựa trên kinh điển Đại Thừa. Thiền Đại Thừa là loại thiền đốn ngộ hay thượng thừa thiền. Thiền Đại Thừa nhấn mạnh: “Ai cũng có thể thiền định, đi đến đại ngộ và đạt thành Phật Quả.”—Great Vehicle Zen, this is a truly Buddhist Zen, for it has its central purpose, seeing into your essential nature and realizing the way in your daily life. In the practice of Mahayana Zen your aim in the beginning is to awaken to your true-nature, but upon enlightenment you realize that meditation is more than a means to enlightenment. It is the actualization of your true-nature. The object of the Mahayana Zen is Awakening, it is easy to mistakenly regard meditation as but a means. However, any enlightened masters point out from the beginning that meditation is in fact the actualization of the innate Buddha-nature and not merely a technique for achieving enlightenment. If meditation were no more than such a technique, it would follow that after awakening meditation would be unnecessary. But T’ao-Yuan himself pointed out, precisely the reverse is true; THE MORE DEEPLY YOU EXPERIENCE AWAKENING, THE MORE YOU PERCEIVE THE NEED FOR PRACTICE. This is the method of practicing meditation which is based on the Mahayana Sutras. Mahayana Meditation is considered as “Instant Awakening Meditation,” or “Supreme Meditation.” Mahayana Meditation emphasizes: “Everyone is able to meditate, is able to be awakened instantly and attain the Buddhahood.”

(II) **Như Lai Thiền: The Tathagata Zen.**

(A) Ý nghĩa của Như Lai Thiền—The meanings of Tathagata Zen:

- 1) Thiền Như Lai theo phương cách tu tập Lục Độ Ba La Mật được dạy trong truyền thống kinh điển Đại thừa. Tất cả các trường phái Thiền, Tịnh Độ, hay Mật tông chỉ là những phương tiện, là những ngón tay chỉ trăng, chứ thật ra thật tánh nằm trong mỗi người: Tathagata Zen follows the methods and the six paramitas taught in Mahayana sutras. All

schools of Buddhism, whether Patriarchal Zen (Thiền Tông) or Pure Land (Tịnh Độ) or Tantrism (Mật tông) are merely expedients “Fingers pointing to the moon.” The true mind inherent in all sentient beings.

- 2) Một trong bốn loại Thiền định. Đây là loại thiền định cao nhất mà các tín đồ Phật giáo Đại Thừa tu tập. Vị thiền giả đã thể chứng chân lý tự nội ẩn sâu trong tâm thức, nhưng vị ấy không say đắm với cái hạnh phúc đạt được ở đấy mà bước vào trong thế giới để thực hiện những hành động tuyệt vời của sự cứu độ vì hạnh phúc của chúng sanh: One of the four Dhyanas. This is the highest kind of Dhyana practiced by the Mahayana believers of Buddhism. The practitioner has realized the inner truth deeply hidden in the consciousness, yet he does not remain intoxicated with the bliss thereby attained, he goes out into the world performing wonderful deeds of salvation for the sake of other beings.
 - 3) Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, để hiểu Như Lai Thiền, học giả phải nghiên cứu về lịch sử pháp môn Thiền học của Phật. Khi nói về Như Lai Thiền, là ám chỉ sự hưng khởi của Tổ Sư Thiền qua sự xuất hiện của Bồ Đề Đạt Ma tại Trung Hoa vào năm 520. Trong Như Lai Thiền, trước tiên Đức Phật dạy về Tam Học: Tăng thượng Giới (adhi-sila), Tăng thượng Tâm (adhi-citta), và Tăng thượng Tuệ (Adhi-prajna). Trong Lục độ Ba La Mật, thiền định (samadhi) là một trong những yếu tố quan trọng nhất. Đức Phật còn dạy thiền như là căn bản của hành động (karma-sthana), như quán thập biến xứ, quán bất tịnh, quán vô thường, quán hơi thở, vân vân. Với Phật, hình như chủ đích của Thiền phải đạt đến trước hết là sự yên tĩnh của tâm, tức chỉ, rồi sau mới là hoạt động của trí tuệ, tức quán. Cả Tiểu và Đại Thừa đều đồng ý về điểm này. Để phát triển ý tưởng nguyên thủy đó và áp dụng nó một cách rộng rãi, mỗi thừa lại chi tiết thêm những đối tượng của thiền định: According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, to understand Tathagata meditation, one must study the history of the meditative teaching of the Buddha. When we speak of the Tathagata meditation, we presuppose the rise of patriarchal meditation by the advent of Bodhidharma in China in 520 A.D. In Tathagata meditation, the Buddha first taught the Threefold Basis of Learning (trisiksa): Higher Discipline (adhi-sila), Higher meditation (adhi-citta), and Higher Wisdom (adhi-prajna). In the sixfold perfection of wisdom, concentration (samadhi) is one of the most important factors. The Buddha further taught meditation as the ‘basis of action’ (karma-sthana), such as meditation on the ten universal objects, on impurity, on impermanence, on breaths, etc. The object of meditation with the Buddha seems to have been to attain first, tranquility of mind, and then activity of insight. This idea is common to both Hinayana and Mahayana. To intensify the original idea and to apply it extensively, each school seems to have introduced detailed items of contemplation.
- (B) Phương pháp thông thường để thực tập Như Lai Thiền. Tiến trình dưới đây là nguyên tắc chung cho tất cả các trường phái Phật giáo bao gồm Tiểu và Đại Thừa—Ordinary method of practicing Tathagata Zen. The below process of meditation is common to all Buddhist schools including Hinayana as well as Mahayana:
- 1) Hành giả trước tiên phải sửa soạn tọa cụ cho đàng hoàng, rồi ngồi thẳng lưng, chân chéo kiết già, mắt khép vừa phải, không mở cũng không nhắm kín, và nhìn thẳng về phía trước từ 3 đến 7 thước. Hành giả phải ngồi thật ngay ngắn, nhưng thân mình vẫn có thể điều hòa theo hơi thở. Để điều hòa hơi thở, hành giả có thể đếm hơi thở ra và hơi thở vào kể

là một, và từ từ đếm như vậy cho đến mười, không bao giờ nên đếm xa hơn mười: Arrange your seat properly, sit erect, cross-legged, and have your eyes neither quite closed nor quite open, looking three to seven meters ahead. You should sit properly but your body will move on account of your breaths. To correct such movement, count your in-breath and out-breath as one and slowly count as far as ten, but never beyond ten.

- 2) Tuy thân ngồi thẳng và an định, nhưng tâm hành giả vẫn có thể vọng động. Do đó mà hành giả phải quán sự bất tịnh của loài người qua bệnh, chết và sau khi chết: Although your body may become upright and calm, your thought will move about. You must therefore meditate upon the impurity of human beings in illness, death and after death.
- 3) Khi đã sẵn sàng để quán tưởng, hành giả bắt đầu chú tâm vào mười biến xứ. Đây là một lối định tâm về những hiện tượng sai biệt vào một trong mười biến xứ, tức xanh, vàng, đỏ, trắng, đất, nước, lửa, gió, không và thức. Trong đó hành giả quán về một biến xứ cho đến khi màu sắc hay chất thể bị quán hiện rõ ràng trước mắt. Thí dụ như hành giả quán nước, thì cả thế giới chung quanh sẽ chỉ là dòng nước đang chảy: When you are well prepared to contemplate, you will begin to train yourself by concentration on the ten universals. This is a meditative unification of diverse phenomena into one of the ten universals, that is, blue, yellow, red, white, earth, water, fire, air, space, consciousness. In this you must meditate upon the universe until it becomes to your eyes one wash of a color or one aspect of an element. If you meditate upon water, the world around you will become only running water.

(III) Tổ Sư Thiên: Patriarchal Zen.

- (A) Lịch sử của Thiên Tông vẫn còn là một huyền thoại. Truyền thuyết cho rằng một ngày nọ, thần Phạm Thiên hiện đến với Đức Phật tại núi Linh Thứu, cúng dường Ngài một cánh hoa Kumbhala và yêu cầu Ngài giảng pháp. Đức Phật liền bước lên tòa sư tử, và cầm lấy cành hoa trong tay, không nói một lời. Trong đại chúng không ai hiểu được ý nghĩa. Chỉ có Ma Ha Ca Diếp là mỉm cười hoan hỷ. Đức Phật nói: “Chánh Pháp Nhân Tạng này, ta phó chúc cho ngươi, này Ma Ha Ca Diếp. Hãy nhận lấy và truyền bá.” Một lần khi A Nan hỏi Ca Diếp Đức Phật đã truyền dạy những gì, thì Đại Ca Diếp bảo: “Hãy đi hạ cột cờ xuống!” A nan liền ngộ ngay. Cứ thế mà tâm ấn được truyền thừa. Giáo pháp này được gọi là “Phật Tâm Tông.”—The history of Zen is mythical. It is said that one day Brahma came to the Buddha who was residing at the Vulture Peak, offered a Kumbhala flower, and requested him to preach the Law. The Buddha ascended the Lion seat and taking that flower touched it with his fingers without saying a word. No one in the assembly could understand the meaning. The venerable Mahakasyapa alone smiled with joy. The world-Honoured One said: “The doctrine of the Eye of the True Law is hereby entrusted to you, Oh Mahakasyapa! Accept and hand it down to posterity.” Once when Ananda asked Mahakasyapa what the Buddha’s transmission was, Mahakasyapa said: “Go and take the banner-stick down!” Ananda understood him at once. Thus the mind-sign was handed down successively. The teaching was called the ‘school of the Buddha-mind.’
- (B) Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Thiên của Tổ Sư không phải là phương pháp phân tách như khoa học, cũng không phải là một phương pháp tổng hợp như triết học. Đây là một hệ thống tư duy không tư duy theo thông tục, nó

siêu việt tất cả những phương pháp của luận chứng hợp lý. Tư duy không cần phương pháp tư duy là để tạo cơ hội cho sự thức tỉnh của tuệ giác. Hành giả có thể áp dụng những phương pháp tu thiền của Tiểu Thừa, của Du Già Luận (bán Đại Thừa), pháp chỉ quán của tông Thiên Thai, hay Du Già bí mật của tông Chân Ngôn nếu hành giả thích, nhưng thật ra tất cả những phương pháp này đều không cần thiết. Quan điểm của Thiền tông có thể tóm tắt như sau: “Dĩ tâm truyền tâm, bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền, trực chỉ nhân tâm, kiến tánh thành Phật,” hay “Thử tâm tức Phật.” Bạch Ẩn Thiền Sư đã phát biểu ý kiến này rất rõ trong bài kệ về pháp ‘tọa thiền’: “Chúng sanh vốn là Phật; cũng như băng (cơ duyên hiện tại của chúng ta) và nước (Phật tánh ẩn tàng), không có nước thì không có băng. Chính thế gian này là liên hoa cảnh giới và thân này là Phật.”— According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the meditation of the patriarchal Zen was not an analytical like science, nor was it a synthetical method like philosophy. It was a method of thinking without ordinary thinking, transcending all methods of logical argument. To think without any method of thinking is to give opportunity for the awakening of the intuitional knowledge or wisdom. All methods of meditation as taught by Hinayana, by Yogacara (quasi-Mahyana), by the abrupt method of calmness and insight (samathavipasyana) of T’ien-T’ai, or by the mystical yoga of Shingon can be used if the aspirant likes, but are in no way necessary. The ideas peculiar to Zen may be summarized as follows: “from mind to mind it was transmitted, not expressed in words or written in letters; it was a special transmission apart from the sacred teaching. Directly point to the human mind, see one's real nature and become an enlightened Buddha.” The idea was very well expressed in Hakuin’s hymn on sitting and meditating: “All beings are fundamentally Buddhas; it is like ice (which represents our actual condition) and water (which represents an underlying Buddha-nature); without water there will be no ice, etc. This very earth is the lotus-land and this body is Buddha.”

Chương Năm Mươi Ba
Chapter Fifty-Three

Tối Thượng Thừa Thiền
Zen of the Highest Vehicle

(I) **Tối Thượng Thừa Thiền—Zen of the highest vehicle:** Tối thượng thừa thiền là đỉnh cao cùng tột của thiền trong Phật giáo. Thiền này được thực hành bởi chư Phật trong quá khứ như Phật Thích Ca Mâu Ni và Phật A Di Đà. Đây là sự biểu lộ của sự sống tuyệt đối, sự sống trong hình thức tinh khiết nhất. Đây là cách tọa thiền mà thiền sư Đạo Nguyên bênh vực, nó không dính dáng gì đến việc phấn đấu để ngộ hay đạt được bất cứ một đối tượng nào khác. Trong phương pháp thực hành cao nhất này, phương tiện và cứu cánh là một. Thiền Đại Thừa và Thiền Tối Thượng Thừa kỳ thật bổ sung cho nhau. Khi được thực hành đúng bạn ngồi trong niềm tin kiên định rằng tọa thiền chính là thể hiện Chân tánh không ô nhiễm của mình, và đồng thời bạn ngồi trong niềm tin trọn vẹn rằng cái ngày ấy sẽ đến, khi bạn kêu lên: “Ồ, nó đây rồi!” Bạn sẽ nhận ra chân tánh này không lầm lẫn. Vì thế, về mặt tự thức, bạn không cần cố gắng để ngộ—This is the culmination and crown of Buddhist Zen. This Zen was practiced by all Buddhas of the past, namely Sakyamuni and Amitabha. It is the expression of the Absolute Life, life in its purest form. It is the meditation that T’ao-Yuan chiefly advocated and it involves no struggle for awakening or any other objects. In this highest practice, means and end are just one, Mahayana Zen and Zen of the highest vehicle are in fact complementary for one another. When rightly practiced, you sit in the firm conviction that meditation is the actualization of your undefiled True-nature, and at the same time you sit in complete faith that the day will come when, exclaiming “Oh, this is it!” You will unmistakably realize this True-nature. Therefore you need not self-consciously strive for enlightenment.

(II) **Thiền Đốn Ngộ—Sudden-enlightened Zen:**

(A) **Nghĩa của Đốn Ngộ (hoát nhiên đại ngộ)—The meanings of Sudden enlightenment:**

- 1) Pháp môn giúp hành giả tức thì giác ngộ. Pháp môn này thường liên hệ đến tông Hoa Nghiêm hay Thiền tông (đốn giáo không dùng ngôn ngữ văn tự)—A teaching which enables one to attain Enlightenment immediately. It is usually associated with the Avatamsaka and Zen schools. Sudden teaching expounds the abrupt realization of the ultimate truth without relying upon verbal explanations or progression through various stages of practice.
- 2) Giác ngộ bất thần—Apprehend instantly to Buddha-enlightenment: Lý thuyết giác ngộ bất thần do Thiền Nam Tông chủ trương, ngược lại với Thiền Bắc Tông hay phái đại giác tuần tự của Tiểu Thừa. Trường phái này do Lục tổ Huệ Năng, tổ thứ sáu của dòng Thiền trung Hoa chủ xướng. Đốn ngộ dành cho những bậc thượng căn thượng trí. Khi cuối cùng hành giả phá vỡ được bức tường nhận thức và hốt nhiên thâm nhập được vào ý nghĩa của thực tại. Trạng thái bùng vỡ đột ngột này được gọi là “Ngộ”. Ngộ là một kinh nghiệm trực giác thâm sâu chứ không phải là cứu cánh của tự thân, nhưng nó chỉ nhằm giúp hành

giả tiếp tục công phu tu tập. Sau khi ngộ, hành giả vẫn cần phải tiếp tục làm hiển lộ Phật tánh của bản thân. Mặc dù Thiền tông nói về “đốn ngộ” nhưng hình như hành giả cũng phải thành tựu những đạo quả một cách từ từ. Hốt nhiên đây là sự sụp đổ của bức tường cản trở cuối cùng để hành giả kinh qua một tuệ giác mới nguyên—The doctrine of “Sudden” Enlightenment (instantly to apprehend, or attain to Buddha-enlightenment) associated with the Southern school of Zen in China, in contrast with the Northern school of “Gradual” Enlightenment, or Hinayana or other methods of gradual attainment. This school was founded by the sixth patriarch Hui-Neng. Immediate awakening or Immediate teaching or practice for awakening for the advanced. When one finally breaks down a mental barrier and suddenly penetrates into the meaning of reality, the resulting experience is called “Sudden enlightenment”. A deep intuitive experience such as “sudden enlightenment” is not a goal in itself, but rather is called to further practice. After a sudden enlightenment, one still needs to reveal one’s Buddha nature even more. Although Zen talks about “sudden enlightenment”, it seems like realizations are gained in a gradual manner. What is sudden is the collapsing of the last barrier in a series and the experience of new insight.

(B) *Thiền Đốn Ngộ—Sudden-enlightened Zen*: Thiền phái được truyền từ Tổ Bồ Đề Đạt Ma. Theo Thiền sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập I, sự phân hóa dưới thời Ngũ Tổ Hoằng Nhẫn thành hai tông phái của Huệ Năng và Thần Tú giúp cơ duyên cho Thiền phát triển thuần túy hơn bằng cách tước bỏ những yếu tố không cần thiết, hoặc nói đúng hơn, những yếu tố không tiêu hóa được. Rốt cùng phái Thiền Đốn ngộ của Huệ Năng tồn tại vượt qua Thần Tú, chứng tỏ Thiền Đốn Ngộ ứng hợp một cách tuyệt hảo nhất với nếp tâm lý và cảm nghĩ của người Trung Hoa—Zen sect transmitted from Bodhidharma. According to Zen master D.T. Suzuki in the Essays in Zen Buddhism, Book I, the differentiation of two schools under the fifth patriarch, by Hui-Neng and Shen-Hsiu, helped the further progress of pure Zen by eliminating unessential or rather undigested elements. Eventually the school of Hui-Neng survived the other proves that his Zen was in perfect accord with Chinese psychology and modes of thinking.

(C) *Thiền đốn ngộ có bốn đặc tính đặc thù Sudden-enlightened Zen is distinguished by four characteristics:*

- 1) Bất Lập Văn Tự: It is not established by words.
- 2) Giáo Ngoại Biệt Truyền: It is a special transmission outside the teachings.
- 3) Trực Chỉ Nhơn Tâm: It directly points to the human mind.
- 4) Kiến Tánh Thành Phật: Through it one sees one’s own nature and becomes a Buddha.

(D) *Nhị Đốn (Hai loại đốn giáo)—Two immediate or direct ways to perfection:*

- 1) Theo Kinh Khê của trường phái Hoa nghiêm—According to Ching-Ch’i of the Hua-Yen school:
 - a) Đốn Đốn Giáo: Immediately immediate way.
 - b) Tiệm Đốn Giáo: Gradually immediate teaching.
- 2) Theo trường phái Pháp Hoa—According to the Lotus:
 - a) Đốn Đốn Giáo: Immediately immediate teaching.

b) Đốn Viên Giáo: Immediately perfect teaching.

(E) “Đốn Giáo” theo quan điểm của Lục Tổ Huệ Năng trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ Tư—“Sudden Teachings” according to the Sixth Patriarch’s point of view in the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Four:

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

(F) *Đốn Tiệm giáo—Sudden and gradual teachings:*

- 1) *Nghĩa của Đốn Tiệm—The meanings of Sudden and gradual teachings:* Đốn giáo đối lại với tiệm giáo. Đốn giáo và Tiệm giáo là hai trường phái, cùng tiêu biểu cho giáo lý nhà Phật, thích hợp với chúng sanh tùy căn cơ trình độ. Vì vậy đề cao giáo pháp này và phỉ báng giáo pháp kia là sự chấp trước điên đại, không thích hợp với người Phật tử—Immediate, or sudden, attainment, in contrast with gradualness. The two schools of Zen, the Gradual and the Sudden, represent different facets of the same teaching adapted to different types of people in different location. To praise one school while disparaging the other is therefore a form of crazy attachment, not appropriate for any Buddhists.
- 2) “Đốn Tiệm” theo quan điểm của Lục Tổ Huệ Năng trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ Tư—“Sudden and Gradual Teachings” according to the Sixth Patriarch’s point of view in the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Four: 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 bản. Vô tướng là đối với tướng mà lìa tướng; vô niệm là đối với niệm mà không niệm; vô trụ là bản tánh của người. Ở thế gian nào là thiện ác, tốt xấu, cho đến những việc oán cùng với thân, ngôn ngữ xúc chạm, hư dối tranh đua, vân vân, thấy đều đem về không; không nghĩ trả thù hại lại, trong mỗi niệm không nghĩ cảnh trước, nếu niệm trước, niệm hiện tại, niệm sau, trong mỗi niệm tương tục không dứt gọi là hệ phược. Đối trên các pháp mỗi niệm không trụ, tức là không phược, đây là lấy vô trụ làm gốc. Nầy thiện tri thức! Ngoài lìa tất cả tướng gọi là vô tướng, hay lìa nơi tướng, tức là pháp thể thanh tịnh, đây là lấy vô tướng làm thể. Nầy thiện tri thức! Đối trên các cảnh, tâm không nhiễm, gọi là vô niệm. Đối trên niệm thường lìa cảnh, chẳng ở trên cảnh mà sanh tâm. Nếu chỉ 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.”—The Master instructed the assembly: “Good Knowing Advisors, the right teaching is basically without a division into ‘sudden’ and ‘gradual.’ People’s natures themselves are

sharp or dull. When the confused person who gradually cultivates and the enlightened person who suddenly connects each recognize the original mind and see the original nature, they are no different. Therefore, the terms sudden and gradual are shown to be false names. Good Knowing Advisors, this Dharma-door of mine, from the past onwards, has been established the first with no-thought as its doctrine, no-mark as its substance, and no-dwelling as its basis. No-mark means to be apart from marks while in the midst of marks. No-thought means to be without thought while in the midst of thought. No-dwelling is the basic nature of human beings. In the world of good and evil, attractiveness and ugliness, friendliness and hostility, when faced with language which is offensive, critical, or argumentative, you should treat it all as empty and have no thought of revenge. In every thought, do not think of former states. If past, present, and future thoughts succeed one another without interruption, it is bondage. Not to dwell in dharmas from thought to thought is to be free from bondage. That is to take no-dwelling as the basis. Good Knowing Advisors, to be separate from all outward marks is called 'no-mark.' The ability to be separate from marks is the purity of the Dharma's substance. It is to take no-mark as the substance. Good Knowing Advisors, the non-defilement of the mind in all states is called 'no-thought.' In your thoughts you should always be separate from states; do not give rise to thought about them. If you merely do not think of hundred things, and so completely rid yourself of thought, then as the last thought ceases, you die and undergo rebirth in another place. That is a great mistake, of which students of the Way should take heed. To misinterpret the Dharma and make a mistake yourself might be acceptable but to exhort others to do the same is unacceptable. In your own confusion you do not see, and, moreover, you slander the Buddha's Sutras. Therefore, no-thought is to be established as the doctrine. Good Knowing Advisors, why is no-thought established as the doctrine? Because there are confused people who speak of seeing their own nature, and yet they produce thought with regard to states. Their thoughts cause deviant views to arise, and from that, all defilement and false thinking are created. Originally, not one single dharma can be obtained in the self-nature. If there is something to attain, or false talk of misfortune and blessing, that is just defilement and deviant views. Therefore, this Dharma-door establishes no-thought as its doctrine. Good Knowing Advisors, 'No' means no what? 'Thought' means thought of what? 'No' means two marks, no thought of defilement. 'Thought' means thought of the original nature of True Suchness. True Suchness is the substance of thought and thought is the function of True Suchness. The True Suchness self-nature gives rise to thought. It is not the eye, ear, nose, or tongue which can think. The True Suchness possesses a nature and therefore gives rise to thought. Without True Suchness, the eye, ear, forms, and sounds immediately go bad. Good Knowing Advisors, the True Suchness self-nature gives rise to thought, and the six faculties, although they see, hear, feel, and know, are not defiled by the ten thousand states. Your true nature is eternally independent. Therefore, the Vimalakirti Sutra says, "If one is well able to discriminate all dharma marks, then, in the primary meaning, one does not move."

(G) *Đốn Ngộ Nhất Thời*: Abrupt experience of enlightenment—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—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.

(III) Pháp Hoa Tam Muội: Saddharma-pundarika-samadhi (skt)—Pháp nhất thực của lý tam đế viên dung, ví như một bông sen (thâu hết các phép mà quy về thực tướng). Ba đế mà tông Thiên Thai đã dựng lên Hệ thống ‘Tam Quán’ này dựa trên triết lý của ngài Long Thọ, người đã sống ở Đông Nam Ấn Độ vào thế kỷ thứ hai—The contemplation of the Lotus, the samadhi which sees into the three dogmas. Three prongs established by the T'ien-T'ai sect. The system of threefold observation is based on the philosophy of Nagarjuna, who lived in south-eastern India about the second century A.D.

- 1) Không Đế: Lý “Không tướng”—The dogma of unreality or the noumenal—Không dĩ pháp nhất thiết pháp (không để phá cái hoặc kiến tư, nghĩa là phá tất cả các pháp quán sát cái tâm chẳng ở trong, chẳng ở ngoài, chẳng ở giữa, tức là không có thật). ‘Không’ còn là sự phá bỏ ảo tưởng của cảm quan và sự kiến tạo tri thức tối thượng (prajna)—Unreality, that things do not exist in reality. Sunya (universality) annihilates all relatives. The ‘Empty’ mode destroys the illusion of sensuous perception and constructs supreme knowledge (prajna).
- 2) Giả Đế: Lý “Giả tướng”—The dogma of dependent reality or phenomenal—Giả dĩ lập nhất thiết pháp (Giả dùng để phá các hoặc trần sa và để lập tất cả các pháp quán sát thấy cái tâm đó có đủ các pháp, các pháp đều do tâm mà có, tức là giả tạm, không bền, vô thường). ‘Giả’ là sự chấm dứt những lậu hoặc của trần thế và giải thoát khỏi các điều xấu—Reality, things exist though in “derived” or “borrowed” form, consisting of elements which are permanent. Particularity establishes all relativities. The ‘Hypothetical’ mode does away with the defilement of the world and establishes salvation from all evils.
- 3) Trung Đế: Lý “Thực tướng”—The dogma of transcendence or the absolute which unites both noumenal and phenomenal—Trung dĩ diệu nhất thiết pháp (Trung để phá cái hoặc vô minh và thấy được sự huyền diệu tất cả các pháp, quán sát thấy cái tâm chẳng phải không không, cũng chẳng phải giả tạm, vừa là không vừa là giả, tức là trung Đạo). ‘Trung’ là sự phá bỏ ảo giác do vô minh mà ra và có được một đầu óc giác ngộ—The “middle” doctrine of the Madhyamaka School, which denies both positions in the interests of the transcendental, or absolute. The middle path transcends and unites all relativities.

The 'Medial' mode destroys hallucination arising from ignorance (avidya) and establishes the enlightened mind.

(IV) Giác Ý Tam Muội—Samadhi of Awakening Ideas:

- 1) Tam Ma Địa Bồ Đề Tâm—Samadhi-bodhi mind: Samadhi-bodhi (skt)—Trạng thái giác ngộ trong đó tâm hành giả thoát khỏi mọi loạn động, thoát mọi cấu chướng, tập trung vào “không định,” vì thế mà nội tâm đi vào một trạng thái yên tĩnh hoàn toàn—A state of enlightenment in which the mind is free from distraction, free from unclean hindrances, absorbed in intense, purposeless concentration, thereby entering a state of inner serenity.
- 2) Diệt Thọ Tưởng Tam Muội—Samadhi of complete extinction of sensation and thought: Diệt Tận Định—Định Tam muội, làm cho tâm và tâm sở của Lục Thức dập tắt hoàn toàn những cảm thọ và suy tưởng. Đây là một trong những phương thức thiền cao nhất dẫn tới định tâm (tâm ý không nhiễm không nương vào một cảnh nào, không tương ứng với một pháp nào. Đây là phép định của bậc Thánh. Khi vào phép này thì tâm trí vượt tới cõi vô sắc giới, trước khi đi vào cõi Phi Tưởng Phi Phi Tưởng Định, rồi đắc quả Phật và nhập Niết Bàn)—A samadhi in which there is complete extinction of sensation and thought, one of the highest form of meditation (kenosis), resulting from concentration.
- 3) Thanh Tịnh Giải Thoát Tam Muội—Samadhi of complete freedom: Tam muội sở không có ô nhiễm, thoát ly mọi hệ lụy ràng buộc, và hoàn toàn thanh thản tự tại—A samadhi free from all impurity and in which complete freedom is obtained.
- 4) Bất Thọ Tam Muội—Samadhi free from receptivity of things: Trong phẩm 25 Kinh Pháp Hoa, Ngài Vô Tận Ý Bồ Tát thừa mệnh Phật trao cho Ngài Quán Âm một tràng bửu hoa, nhưng Ngài Quán Âm không dám nhận, nói rằng chưa có mệnh Phật. Thái độ này góp phần cho việc “Bất Thọ Tam Muội” hay “Tất Cảnh Không” của Ngài—In the Lotus Sutra, Chapter 25, the Infinite Resolve Bodhisattva obeying the Buddha's commands, offered Kuan-Yin a jewel-garland, which the latter refused saying he had not received the Buddha's command to accept it. This attitude is attributed to his free from receptivity of samadhi, the samadhi of utter “voidness” or spirituality.
- 5) Đại Bi Tam Muội—Samadhi of great compassion: Tam muội của lòng đại bi, qua đó chư Phật và chư Bồ Tát phát triển lòng đại bi của họ—The samadhi of great pity, in which Buddhas and bodhisattvas developed their great pity. The samadhi in which Vairocana evolves the group and it is described as the "mother of all Buddha-sons.”
- 6) Bình đẳng tam muội: Thiền định phát triển tâm bình đẳng—Samadhi of impartial mind. A meditation to develop the impartial mind.
- 7) Hiện nhất thiết sắc thân tam muội: Samadhi of manifestation of physical body in all forms.
- 8) Vô Tướng Tam Muội—Samadhi of no-mark: Thảnh định về lẽ không có tướng—To get rid of the idea of form, or externals.
- 9) Vô tâm tam muội: Samadhi on no-thought. The samadhi in which active thought has ceased.
- 10) Nhất Tướng Tam Muội—Samadhi of one mark:
Theo Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm thứ Mười, Lục Tổ nhấn với tứ chúng rằng—According to the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Tenth, the Sixth Patriarch told the assembly: “Các thiện tri thức! Các ông mỗi người nên tịnh tâm lắng nghe tôi nói pháp,

nếu muốn thành tựu chủng trí phải đạt được nhất tướng tam muội và nhất hạnh tam muội. Nếu ở tất cả chỗ mà không trụ tướng, ở trong tướng kia, không sanh yêu ghét, cũng không thủ xả, chẳng nghĩ các việc lợi ích, thành hoại, vân vân, an nhàn điềm tịnh, hư dung đạm bạc, đây gọi là nhất tướng tam muội. Nếu ở tất cả chỗ đi, đứng, nằm, ngồi thuần một trực tâm, không động đạo tràng, chơn thành Tịnh độ, đây gọi là nhất hạnh tam muội. Nếu người đủ hai tam muội nầy như đất đã có chứa hạt giống, nuôi dưỡng lớn lên, thành thực được hạt kia, nhất tướng, nhất hạnh cũng lại như thế. Nay tôi nói pháp ví như khi mưa ướm khắp cả quả đất, Phật tánh của các ông ví như hạt giống gặp được sự thấm ướm nầy thấy đều phát sanh, nương lời chỉ dạy của tôi, quyết định được Bồ Đề, y theo hạnh của tôi, quyết định chứng được diệu quả, hãy nghe tôi nói kệ:

“Đất tâm chứa hạt giống,
Mưa rưới thấy nẩy mầm,
Đốn ngộ hoa tình rồi,
Quả Bồ Đề tự thành.”

The Samadhi of One Mark and the Samadhi of One Conduct—The Master added, “All of you Good Knowing Advisors should purify your minds and listen to my explanation of the Dharma. If you wish to realize all knowledge, you must understand the Samadhi of One Mark and the Samadhi of One Conduct. If you do not dwell in marks anywhere and do not give rise to hate and love, do not grasp or reject and do not calculate advantage or disadvantage, production and destruction while in the midst of marks, but instead, remain tranquil, calm and yielding, then you will have achieved the Samadhi of One Mark. In all places, whether walking, standing, sitting or lying down, to maintain a straight and uniform mind, to attain the unmoving Bodhimandala and the true realization of the Pure Land. That is called the Samadhi of One Conduct. One who perfects the two samadhis is like earth in which seeds are planted; buried in the ground, they are nourished and grow, ripening and bearing fruit. The One Mark and One Conduct are just like that. Now, I speak the Dharma, which is like the falling of the timely rain, moistening the great earth. Your Buddha-nature is like the seeds, which receiving moisture, will sprout and grow. Those who receive my teaching will surely obtain Bodhi and those who practice my conduct certainly certify to the wonderful fruit. Listen to my verse”

The mind-ground contains every seeds;
Under the universal rain they all sprout
Flower and feeling-Sudden
Enlightenment
The Bodhi-fruit accomplishes itself.”

- 11) Vương Tam Muội: Tam Muội Vương—Tam Muội Vương Tam Muội—Thủ Lăng nghiêm Định—Loại Tam Muội thắng diệu nhất trong tất cả các thứ tam muội, cũng là tên khác của Thủ Lăng Nghiêm định—The king of samadhi, the highest degree of samadhi, obtained by invoking Buddha or sitting in meditation or trance.

Chương Năm Mươi Bốn *Chapter Fifty-Four*

Mặc Chiếu Thiền *Silent illumination Zen*

(I) *Tổng Quan về Mặc Chiếu Thiền—An Overview of Silent illumination Zen:* Mặc Chiếu Thiền (của tông Tào Động), nhấn mạnh đến sự chuyển hóa và giác ngộ từ bên trong. Theo Thiền Sư D.T. Suzuki trong Thiền Luận, Tập II, những chứng cứ có thẩm quyền mà các nhà mặc chiếu thiền lấy làm chỗ tựa cho tin tưởng của mình như sau—Silent illumination Zen, emphasizes on inner transformation and inner realization. According to Zen Master D.T. Suzuki in the Essays in Zen Buddhism, Book II, the authoritative facts upon which the Zen quietists based their belief are mentioned as follows:

(II) *Đức Phật và Mặc Chiếu Thiền—The Buddha and Silent illumination Zen:*

1) Khi Đức Thích Ca Mâu Ni ở Ma Kiệt Đà, Ngài đóng cửa không lên tiếng trong ba tuần. Đây há không phải là một điển hình về lối mặc chiếu của Phật hay sao? Khi ba mươi hai vị Bồ Tát tại thành Tỳ Xá Li bàn bạc với ngài Duy Ma cật về pháp môn bất nhị, cuối cùng Duy Ma Cật im lặng không nói một lời và Đức Văn Thù khen hay. Đây há không phải là im lặng mặc chiếu của một vị đại Bồ Tát hay sao? Khi Tu Bồ Đề ngồi trong hang đá không nói một lời, không thuyết một câu về Bát Nhã Ba La Mật. Đây há không phải là sự im lặng của một vị đại Thanh Văn hay sao? Khi thấy Tu Bồ Đề ngồi lặng lẽ như thế trong hang đá, trời Đế Thích bèn rải hoa trời cúng dường, cũng không nói một lời. Đây há không phải là sự im lặng của phàm phu? Khi Bồ Đề Đạt Ma dạo đến Trung Quốc, ngài ngồi suốt chín năm trên Thiếu Lâm, lãnh đạm với tất cả những ngôn giáo. Đây há không phải là sự im lặng của tổ sư hay sao? Và Lục Tổ mỗi khi thấy một vị Tăng đến, ngài liền quay mặt vào tường ngồi lặng lẽ. Đây há không phải là sự im lặng của thiền sư hay sao?—“When Sakyamuni was in Magadha he shut himself up in a room and remained silent for three weeks. Is this not an example given by the Buddha in the practice of silence? When thirty-two Bodhisattvas at Vaisali discoursed with Vimalakirti on the teaching of non-duality, the latter finally kept silence and did not utter a word, which elicited an unqualified admiration from Manjusri. Is this not an example given by a great Bodhisattva of the practice of silence? When Subhuti sat in the rock-cave he said not a word, nor was any talk given out by him on Prajnaparamita. Is this not an example of silence shown by a great Sravaka? Seeing Subhuti thus quietly sitting in the cave, Sakrendra showered heavenly flowers over him and uttered not a word. Is this not an example of silence given by an ordinary mortal? When Bodhidharma came over to China he sat for nine years at Shao-Lin forgetful of all wordy preachings. Is this not an example of silence shown by a patriarch? Whenever the Sixth Patriarch saw a monk coming, he turned towards the wall and sat quietly. Is this not an example of silence shown by a Zen Master?

- 2) Nhưng Thiền sư Đại Huệ bảo rằng chỉ mặc tọa không thôi thì chẳng được việc gì cả, vì nó chẳng đưa đến đâu, vì sự chuyển y không khởi lên trong tâm của mình, để nhờ đó mà người ta bước vào thế giới đa thù bằng một nhãn quan khác hẳn bây giờ. Những thiền gia mặc tọa nào mà chân trời tâm trí không vươn lên tới cái trình độ gọi là im lặng tuyệt đối khôn dò, họ quờ quạng trong hang tối vĩnh viễn. Họ không thể mở ra con mắt trí tuệ. Vì vậy họ cần được dắt dẫn bởi bàn tay của một thiền sư—But Ta-Hui declares that mere quiet sitting avails nothing, for it leads nowhere, as no turning-up takes place in one's mind, whereby one comes out into a world of particulars with an outlook different from the one hitherto entertained. Those quietists whose mental horizon does not rise above the level of the so-called absolute silence of unfathomability, grope in the cave of eternal darkness. They fail to open the eye of wisdom. This is where they need the guiding hand of a genuine Zen master.
- 3) Rồi sau đó Đại Huệ tiếp tục nêu lên những trường hợp chứng ngộ do một mình sư hướng dẫn; đồng thời lưu ý sự cần thiết tham cần một bậc đã tỏ ngộ và lật đổ hẳn toàn bộ thủ thuật im lặng vốn cản trở sự tăng trưởng (inimical) tâm linh Thiền. Sự lật đổ toàn bộ cơ cấu này ở đây được. Đại Huệ nói theo một thuật ngữ của kinh là 'nhập lưu vọng sở,' nghĩa là bước vào dòng và bỏ mất cái chỗ trú,' ở đó mãi mãi không còn ghi dấu sự đối đãi của động và tĩnh nữa. Ông nêu lên bốn trường hợp—Ta-Hui then proceeds to give cases of enlightenment realized under a wise instructor, pointing out how necessary it is to interview an enlightened one and to turn over once for all the whole silence-mechanism, which is inimical to the growth of the Zen mind. This up-turning of the whole system is here called by Ta-Hui after the terminology of a sutra: 'Entering into the stream and losing one's abode, where the dualism of motion and rest forever ceases to obtain. He gives four examples:
- * Hòa Thượng Thủy Lão nhân khi đang tỉa cây đằng, hỏi Mã Tổ, 'Ý của Tổ từ Tây đến là gì?' Mã Tổ đáp, 'Lại gần đây ta bảo cho.' Rồi khi Thủy Lão vừa đến gần, Mã Tổ tống cho một đạp té nhào. Nhưng cái té nhào này khiến cho tâm của Thủy Lão hoá nhiên đại ngộ, bất giác đứng dậy cười ha hả, tuồng như xảy ra một việc không ngờ, nhưng rất mong mỗi. Mã Tổ hỏi, 'Nhà ngươi thấy cái đạo lý gì đây?' Thủy Lão đáp, 'Quả thật, trăm ngàn pháp môn, vô lượng diệu nghĩa, chỉ trên đầu một sợi lông mà biết ngay được cả căn nguyên. Rồi Đại Huệ bàn. Khi đã chứng ngộ như vậy Thủy Lão không còn chấp trước vào sự im lặng của Chánh định nữa, và vì ngài không còn dính mắc vào đó nên vượt hẳn lên hữu vi và vô vi; ở trên hai tướng động và tĩnh. Ngài không còn nương tựa những cái ở ngoài chính mình nữa mà mở ra kho tàng tự kỷ, nên nói: 'Ta đã thấy suốt căn nguyên rồi!' Mã Tổ biết thế và không nói thêm gì nữa. Về sau, khi được hỏi về kiến giải Thiền của mình, ngài chỉ nói: 'Từ thuở nếm cái đạp nặng nề của Tổ cho đến giờ, ta vẫn cười hoài không thôi.'—When Shui-Lao was trimming the wistaria, he asked his master, Ma-Tsu, 'What is the idea of the Patriarch's coming over here from the West?' Ma-Tsu replied, 'Come up nearer and I will tell you.' As soon as Shui-Lao approached, the master gave him a kick, knocking him right down. This fall, however, all at once opened his mind to a state of enlightenment, for he rose up with a hearty laugh, as if an event, most unexpected and most desired for, had taken place. Asked the master, 'What is the meaning of all this?' Lao exclaimed, 'Innumerable, indeed, are the truths taught by the Buddhas, all of which, even down to their very sources, I now perceive at the tip of one

single hair.’ Ta-Hui then comments: “Lao, who had thus come to self-realization, is no more attached to the silence of Samadhi, and as he is no more attached to it he is at once above assertion and negation, and above the dualism of rest and motion. He no more relies on things outside himself but carrying out the treasure from inside his own mind exclaims, ‘I have seen into the source of all truth.’ The master recognizes it and does not make further remarks. When Shi-Lao was later asked about his Zen understanding, he simply announced, ‘Since the kick so heartily given by the master, I have not been able to stop laughing.’”

- * Vân Môn hỏi Động Sơn: “Ở đâu đến đây?” “Tra Đô.” “Mùa hạ ở đâu?” “Ở Báo Từ, Hồ Nam.” “Rời khỏi núi ấy lúc nào?” “Tháng tám, ngày hai mươi lăm.” Vân Môn kết luận, “Tha người ba chục hèo, dù người đáng tội.” Về cuộc thăm hỏi của Động Sơn với Vân Môn, Đại Huệ bảo rằng: “Động Sơn thật là thuần phát biết bao! Ngài cứ thật mà trả lời, nên đương nhiên là phải nghĩ rằng: ‘Mình đã thật tình mà trả lời, thế thì có lỗi gì mà phải bị ba chục hèo?’ Ngày hôm sau lại đến kiếm thầy mà hỏi: ‘Hôm qua nhờ Hòa Thượng tha cho ba chục hèo, nhưng chưa hiểu là có lỗi gì?’ Vân Môn bảo: ‘Ồi phướng giá áo túi cơm, vì vậy mà nhà người đi từ Giang Tây đến Hồ Nam đấy!’ Lời cảnh giác ấy bỗng làm sáng mắt của Động Sơn, rồi thì chẳng có tin tức nào đáng thông qua, chẳng có đạo lý nào đáng nêu lên nữa. Ngài chỉ lạy mà thôi và nói: ‘Từ đây về sau, tôi sẽ dựng thảo am ở nơi không có dấu vết người; không cất lấy một hột cơm, không trồng một cọng rau, và tiếp đãi khách mười phương lai vãng; tôi sẽ vì họ mà nhổ hết những đinh những móc; tôi sẽ cởi bỏ cho họ những chiếc nón thoa dầu, những chiếc áo hôi nách, khiến cho họ được hoàn toàn sạch sẽ và thành những vị Tăng xứng đáng.’ Vân Môn cười và nói: ‘Cái thân như một trái dưa bao lớn mà có cái miệng rộng vậy thay!’—Yun-Men asked Tung-Shan: ‘Whence do you come?’ ‘From Chia-Tu.’ ‘Where did you pass the summer session?’ ‘At Pao-Tzu, in Hu-Nan.’ ‘When did you come here?’ ‘August the twenty-fifth.’ Yun-Men concluded, ‘I release you from thirty blows, though you rightly deserve them.’ On Tung-Shan’s interview with Yun-Men, Ta-Hui comments: “How simple-hearted Tung-Shan was! He answered the master straightforwardly, and so it was natural for him to reflect, ‘What fault did I commit for which I was to be given thirty blows when I replied as truthfully as I could?’ The day following he appeared again before the master and asked, ‘Yesterday you were pleased to release me from thirty blows, but I fail to realize my own fault.’ Said Yun-Men, ‘O you rice-bag, this is the way you wander from the west of the River to the south of the Lake!’ This remark all of a sudden opened Tung-Shan’s eye, and yet he had nothing to communicate, nothing to reason about. He simply bowed, and said, ‘After this I shall build my little hut where there is no human habitation; not a grain of rice will be kept in my pantry, not a stalk of vegetable will be growing on my farm; and yet I will abundantly treat all the visitors to my hermitage from all parts of the world; and I will even draw off all the nails and screws that are holding them to a stake; I will make them part with their greasy hats and ill-smelling clothes, so that they are thoroughly smiled and said, ‘What a large mouth you have for a body no larger than a coconut!’”
- * Yến quốc sư khi còn là một học Tăng, qua nhiều năm học hỏi với Tuyết Phong. Một hôm, Tuyết Phong biết cơ duyên của ngài đã chín mùi, liền nắm chặt ngài và hỏi cộc lốc: “Cái gì đây?” Yến như vừa chợt tỉnh cơn mê và được liễu ngộ. Ngài chỉ nhấc cánh tay lên đưa qua đưa lại. Phong nói: “Nhà người làm gì thế?” Vị đệ tử này trả lời nhanh nhẩu:

“Nào có gì đâu?”—Yen, the national teacher of Ku-Shan, when he was still a student monk, studied for many years under Hsueh-Feng. One day, seeing that his student was ready for a mental revolution, the master took hold of him and demanded roughly, ‘What is this?’ Yen was roused as if from a deep slumber and at once comprehended what it all meant. He simply lifted his arms and swung them to and from. Feng said, ‘What does that mean?’ No meaning whatever, sir, came quickly from the disciple.

- * Một hôm Hòa Thượng Quán Khê thăm Lâm Tế. Lâm tế bước xuống ghế rơm, không nói không rằng, nắm chặt nhà sư lại; Quán Khê liền nói: “Tôi hiểu, tôi hiểu.”—One day Kuan-Ch’i saw Lin-Chi. The latter came down from his straw chair, and without saying a word seized the monk, whereupon Kuan-Ch’i said, ‘ I know, I know.’

Chương Năm Mươi Lăm
Chapter Fifty-Five

Thiền Theo Phật Giáo Mật Tông
Zen in the Tantric Buddhism

(I) Tổng Quan về Phật Giáo Mật Tông—An Overview of the Tantric Buddhism:

(A) Tổng Quan về Chân Ngôn Thừa—An Overview of the Mantrayana: Mantrayana là tên gọi chung Phật giáo Mật tông được dùng để chỉ các hình thức Phật giáo về sau này tại Ấn Độ, như tông Chân Ngôn (Mantrayana), Kim Cang thừa (Vajrayana), hay Câu Sinh Khởi thừa (Sahajayana). Người sáng lập ra Mật Tông tại Trung Quốc là ngài Thiên Vô Úy vào khoảng năm 720 sau Tây Lịch. Tại Trung Hoa, Mật Tông còn được gọi là Chân Ngôn Tông, hay tông phái của những câu thần chú. Vào thế kỷ thứ 8, ba vị Tăng Ấn Độ là Thiên Vô Úy, Kim Cang Trí, và Bất Không đã đưa vào Trung Quốc hệ thống kinh “Mật Chú” và gây được ảnh hưởng rất lớn đối với các vị vua đời nhà Đường. Họ thiết lập rất nhiều nghi lễ khác nhau, nhằm ngăn ngừa các tai họa cho vương triều, vừa để tạo ảnh hưởng tốt cho những người đã chết. Du Già có nghĩa là ‘định trí,’ và cũng mang ý nghĩa ‘chứa đựng những mật thuyết.’ Tông phái này dạy cho Phật tử những sự hành trì bí hiểm trong việc tu tập đạo Phật. Tông phái này có một thời kỳ phồn thịnh đến nỗi đồng hóa cả Bát Nhã tông và Tứ Luận tông. Tuy nhiên, trong tất cả các xu hướng của Phật giáo thì giáo lý Mật tông cho đến ngày nay vẫn còn bị xem thường và ngộ nhận. Các phép tu luyện Mật tông (tantras) bị nhiều người kết tội, bắt nguồn chủ yếu từ những truyền thống Ấn Độ giáo suy đồi và những việc làm bất chính mà các truyền thống này gây ra trong đám người ngu dốt. Vì những lý do trên đây mà tông phái này không tồn tại hơn một thế kỷ ở Trung Hoa. Thành kiến chống lại mọi cái gì thuộc về Mật tông như thế mạnh mẽ đến nỗi ngay cả các học giả cũng từ bỏ không muốn dính dáng gì đến nó, kết quả là mọi sự nghiên cứu vô tư về giáo phái này đã bị gác bỏ suốt một thời gian dài. Kim cang, tượng trưng cho những gì không thể phá hủy được. Biểu tượng năng lực tâm linh vô thượng được so sánh với viên ngọc quý nhất, kim cương với sự trong suốt và sáng ngời của nó, các màu khác được phản chiếu trong ấy, mà nó vẫn giữ được tính không màu sắc của nó. Nó có thể cắt đứt được mọi vật rắn khác, trong khi không một một thứ gì có thể cắt đứt được nó. Kim cang là một biểu tượng quan trọng trong Mật giáo: đó là một cây quyền trượng năm nhánh có hai đầu, người ta nói hai đầu ấy tượng trưng cho trí và bi, hai phẩm chất đặc thù chính trong Phật giáo. Tổng thể của kim cang tiêu biểu cho sự hợp nhất không thể tách rời hay không thể phá hủy được giữa trí và bi. Người sáng lập ra Mật Tông tại Trung Quốc là ngài Thiên Vô Úy vào khoảng năm 720 sau Tây Lịch. Tại Trung Hoa, Mật Tông còn được gọi là Chân Ngôn Tông, hay tông phái của những câu thần chú. Vào thế kỷ thứ 8, ba vị Tăng Ấn Độ là Thiên Vô Úy, Kim Cang Trí, và Bất Không đã đưa vào Trung Quốc hệ thống kinh “Mật Chú” và gây được ảnh hưởng rất lớn đối với các vị vua đời nhà Đường. Họ thiết lập rất nhiều nghi lễ khác nhau, nhằm ngăn ngừa các tai họa cho vương triều, vừa để tạo ảnh hưởng tốt cho những người đã chết. Du Già có nghĩa là ‘định trí,’ và cũng mang ý nghĩa ‘chứa đựng những mật thuyết.’ Tông phái này dạy cho

Phật tử những sự hành trì bí hiểm trong việc tu tập đạo Phật. Tông phái này có một thời kỳ phồn thịnh đến nỗi đồng hóa cả Bát Nhã tông và Tứ Luận tông. Tuy nhiên, trong tất cả các xu hướng của Phật giáo thì giáo lý Mật tông cho đến ngày nay vẫn còn bị xem thường và ngộ nhận. Các phép tu luyện Mật tông (tantras) bị nhiều người kết tội, bắt nguồn chủ yếu từ những truyền thống Ấn Độ giáo suy đồi và những việc làm bất chính mà các truyền thống này gây ra trong đám người ngu dốt. Vì những lý do trên đây mà tông phái này không tồn tại hơn một thế kỷ ở Trung Hoa. Thành kiến chống lại mọi cái gì thuộc về Mật tông như thế mạnh mẽ đến nỗi ngay cả các học giả cũng từ bỏ không muốn dính dáng gì đến nó, kết quả là mọi sự nghiên cứu vô tư về giáo phái này đã bị gác bỏ suốt một thời gian dài. Phật giáo Mật Tông vùng phía Bắc Ấn Độ và Tây Tạng xuất hiện vào giữa thế kỷ thứ V. Phái này phát triển từ trường phái Đại thừa, nhưng coi việc thực hiện các nghi lễ là quan trọng như một phương pháp tâm lý để thu hút tín đồ. Căn bản giáo điển của truyền thống này là một tập hợp nhiều bài chú khác nhau, có lẽ được biên soạn vào những thế kỷ thứ sáu và thứ bảy, nhưng người ta cho rằng do Đức Phật Thích Ca Mâu Ni hay những vị Phật khác đã nói. Kim Cang Thừa cũng theo Bồ Tát đạo căn bản của Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, thừa này dạy những phương thức khác và cho rằng phương thức đó có thể rút ngắn thời gian đòi hỏi để đạt thành Phật quả, bao gồm những nghi lễ, dùng thủ ấn, dùng mạn đà la, và dùng pháp quán tưởng. Sự tu tập chủ yếu là “thiên thiền” (devata-yoga), trong đó hành giả mượn tượng mình là một vị Phật, có đầy đủ những phẩm chất tốt của một vị Phật, đang tiến hành những hoạt động từ bi. Trường phái này nhấn mạnh vào tính bí mật và sự hữu hiệu của phương cách tu tập, thường thì trường phái đòi hỏi một người phải chịu phép quán đảnh từ một vị Thầy có đủ phẩm chất trước khi bước vào con đường tu tập theo Mật giáo. Kim Cang Thừa trở thành truyền thống thiên có ảnh hưởng lớn tại Tây Tạng và Mông Cổ, cũng như tại một vài trường phái Mật tông tại các xứ Đông Á, gồm các trường phái Chân Ngôn tại Trung Hoa, Việt Nam và Nhật Bản—The general name of Tantric Buddhism is given to the later aspects of Buddhism in India, i.e., esoteric, mantra, or esoteric school, or the Tantra School. It is also called the True Word sect (Chân Ngôn tông—Mantrayana), or the secret teachings, the Vajrayana, or the Sahajayana. The founder of the Esoteric school in China was Subhakarā (Shan-Wu-Wei) around 720 A.D. In China, it was known as Chen-Yen, or the school of the “mantras”. In the eighth century, three Indian monks, Subhakarāsīmha (637-735), Vajrabodhi (670-741), and Amoghavajra (705-774), imported into China Tantric systems that won great influence at the Court of the T’ang emperors. They established a variety of rites, partly designed to avert catastrophes from the Empire, and partly to favorably influence the fate of people after their death. Yoga means ‘to concentrate the mind,’ and also means ‘containing the secret doctrines.’ This sect, which taught the magic observances in Buddhist practices. At one time, this school was so prosperous that the prajna school and the Four Madhyamika Treatises school were absorbed in it. However, among all the aspects of Buddhism, its Tantric teachings have until now been the most neglected and misunderstood. The Tantras against which accusations have been hurled originated mostly from the decadent forms of late Hindu tradition and the malpractices which they gave rise to among the ignorant. For these reasons, the school lasted not much longer than a century. The prejudice, which in this way grew against everything Tantric, was so strong that even scholars refused to have

anything to do with it, and consequently any impartial investigation or research was neglected for a long time. “Vajra” is a symbol of the highest spiritual power, which is compared with the gem of supreme value, the diamond, in whose purity and radiance other hues are reflected while it remains colorless, and which can cut every other material, itself is being cut by nothing. Vajra is an important symbol in tantric Buddhism: a five-pronged scepter, the two ends of which are said to represent wisdom and compassion, the two primary special qualities in Buddhism. The “vajra” as a whole represents an indissoluble and indestructible union of wisdom and compassion. The founder of the Esoteric school in China was Subhakarā (Shan-Wu-Wei) around 720 A.D. In China, it was known as Chen-Yen, or the school of the “mantras”. In the eighth century, three Indian monks, Subhakarāsīmha (637-735), Vajrabodhi (670-741), and Amoghavajra (705-774), imported into China Tantric systems that won great influence at the Court of the T’ang emperors. They established a variety of rites, partly designed to avert catastrophes from the Empire, and partly to favorably influence the fate of people after their death. Yoga means ‘to concentrate the mind,’ and also means ‘containing the secret doctrines.’ This sect, which taught the magic observances in Buddhist practices. At one time, this school was so prosperous that the prajna school and the Four Madhyamika Treatises school were absorbed in it. However, among all the aspects of Buddhism, its Tantric teachings have until now been the most neglected and misunderstood. The Tantras against which accusations have been hurled originated mostly from the decadent forms of late Hindu tradition and the malpractices which they gave rise to among the ignorant. For these reasons, the school lasted not much longer than a century. The prejudice, which in this way grew against everything Tantric, was so strong that even scholars refused to have anything to do with it, and consequently any impartial investigation or research was neglected for a long time. The Tantric School of North India and Tibetan Buddhism founded in the fifth century. It developed out of the teachings of the Mahayana; however, it emphasized on ritual practices as a psychological method to attract followers. The scriptural basis for the tradition is a disparate collection of texts called “Tantras,” which were probably composed some time between the sixth-seventh centuries, but which are claimed to have been spoken by either Sakyamuni Buddha or other Buddhas. Vajrayana also follows the basic Bodhisattva path of Mahayana Buddhism. However, it teaches different methods that it claims shortening the time required to attain Buddhahood, including rituals, the use of hand mudra, Mandalas, and visualizations. A central practice is “deity yoga,” in which the meditator visualizes him or herself as a buddha, possessing all the perfected qualities of a buddha, and engaging in compassionate activities. The tradition emphasizes the secrecy and efficacy of its practices, and generally requires that one receive initiation from qualified Guru before one enters onto the tantric path. Vajrayana became the dominant meditative tradition in Tibet and Mongolia, and is also found in East Asia in the schools of esoteric Buddhism, including the Chinese Chen-yen school in China and Vietnam, and the Japanese Shingon tradition.

(B) *Tổng Quan về Kim Cang Thừa—An Overview of the Vajrayana: “Vajra” là từ Bắc Phạn mà thật khó tìm kiếm một từ tương đương trong Anh ngữ; tuy nhiên, chúng ta tạm thời*

dịch là Kim Cang. Kim cang, tượng trưng cho những gì không thể phá hủy được. Biểu tượng năng lực tâm linh vô thượng được so sánh với viên ngọc quý nhất, kim cương với sự trong suốt và sáng ngời của nó, các màu khác được phản chiếu trong ấy, mà nó vẫn giữ được tính không màu sắc của nó. Nó có thể cắt đứt được mọi vật rắn khác, trong khi một một thứ gì có thể cắt đứt được nó. Kim cang là một biểu tượng quan trọng trong Mật giáo: đó là một cây quyền trượng năm nhánh có hai đầu, người ta nói hai đầu ấy tượng trưng cho trí và bi, hai phẩm chất đặc thù chính trong Phật giáo. Tổng thể của kim cang tiêu biểu cho sự hợp nhất không thể tách rời hay không thể phá hủy được giữa trí và bi. “Kim Cang Thừa” là trường phái Phật giáo Tây Tạng xuất hiện vào giữa thế kỷ thứ V. Phái này phát triển từ trường phái Đại thừa, nhưng coi việc thực hiện các nghi lễ là quan trọng như một phương pháp tâm lý để thu hút tín đồ. Căn bản giáo điển của truyền thống này là một tập hợp nhiều bài chú khác nhau, có lẽ được biên soạn vào những thế kỷ thứ sáu và thứ bảy, nhưng người ta cho rằng do Đức Phật Thích Ca Mâu Ni hay những vị Phật khác đã nói. Kim Cang Thừa cũng theo Bồ Tát đạo căn bản của Phật giáo Đại thừa. Tuy nhiên, thừa này dạy những phương thức khác và cho rằng phương thức đó có thể rút ngắn thời gian đòi hỏi để đạt thành Phật quả, bao gồm những nghi lễ, dùng thủ ấn, dùng mạn đà la, và dùng pháp quán tưởng. Sự tu tập chủ yếu là “thiên thiên” (devata-yoga), trong đó hành giả mượn tượng mình là một vị Phật, có đầy đủ những phẩm chất tốt của một vị Phật, đang tiến hành những hoạt động từ bi. Trường phái này nhấn mạnh vào tính bí mật và sự hữu hiệu của phương cách tu tập, thường thì trường phái đòi hỏi một người phải chịu phép quán đảnh từ một vị Thầy có đủ phẩm chất trước khi bước vào con đường tu tập theo Mật giáo. Kim Cang Thừa trở thành truyền thống thiên có ảnh hưởng lớn tại Tây Tạng và Mông Cổ, cũng như tại một vài trường phái Mật tông tại các xứ Đông Á, gồm các trường phái Chân Ngôn tại Trung Hoa, Việt Nam và Nhật Bản—“Vajra” is a Sanskrit term which is difficult to find an equivalent in English; however, we temporarily translate it as “diamond,” or “adamantine,” a symbol of indestructible. The symbol of the highest spiritual power, which is compared with the gem of supreme value, the diamond, in whose purity and radiance other hues are reflected while it remains colorless, and which can cut every other material, itself is being cut by nothing. Vajra is an important symbol in tantric Buddhism: a five-pronged scepter, the two ends of which are said to represent wisdom and compassion, the two primary special qualities in Buddhism. The “vajra” as a whole represents an indissoluble and indestructible union of wisdom and compassion. Vajrayana is a Tantric School of North India and Tibetan Buddhism founded in the fifth century. It developed out of the teachings of the Mahayana; however, it emphasized on ritual practices as a psychological method to attract followers. The scriptural basis for the tradition is a disparate collection of texts called “Tantras,” which were probably composed some time between the sixth-seventh centuries, but which are claimed to have been spoken by either Sakyamuni Buddha or other Buddhas. Vajrayana also follows the basic Bodhisattva path of Mahayana Buddhism. However, it teaches different methods that it claims shortening the time required to attain Buddhahood, including rituals, the use of hand mudra, Mandalas, and visualizations. A central practice is “deity yoga,” in which the meditator visualizes him or herself as a buddha, possessing all the perfected qualities of a buddha, and engaging in compassionate activities. The tradition emphasizes the secrecy and efficacy of its practices, and generally requires that one receive initiation

from qualified Guru before one enters onto the tantric path. Vajrayana became the dominant meditative tradition in Tibet and Mongolia, and is also found in East Asia in the schools of esoteric Buddhism, including the Chinese Chen-yen school in China and Vietnam, and the Japanese Shingon tradition.

(II) *Câu Sinh Khởi Thừa và Chân Ngôn Thừa liên hệ mật thiết với Phật Giáo Mật Tông ở Tây Tạng—Sahajayana and Mantrayana are closely related to the Tantric Buddhism in Tibet:*

- (A) *Tổng Quan về sự liên hệ mật thiết giữa Câu Sinh Khởi Thừa, Chân Ngôn Thừa và Phật Giáo Mật Tông ở Tây Tạng—An Overview on the close relation among Sahajayana, Mantrayana and the Tantric Buddhism in Tibet:* Hai thừa Câu Sinh Khởi và Chân Ngôn này đã có ảnh hưởng rất lớn trên Phật Giáo Tây Tạng. Theo Giáo Sư Bapat trong Hai Ngàn Năm Trăm Năm Phật Giáo, thì chúng ta có đủ bằng chứng để chứng minh rằng đó cũng là nền tảng của Phật giáo Thiền tông. Ảnh hưởng này rất dễ thấy vì nó liên quan đến toàn bộ bản chất con người. Con người không phải chỉ là một thực thể trí tuệ mà còn là một thực thể tình cảm nữa, và chúng ta biết rõ rằng trong bất cứ việc gì, ý nghĩa tình cảm luôn có một tầm quan trọng lớn hơn ý nghĩa trí tuệ thuần túy. Do đó, trong khi tất cả các hệ tư tưởng Phật giáo nổi bật, các tác phẩm được hệ thống hóa của Trung Quán tông, Duy Thức tông, Hậu Hữu Bộ tông (Vaibhasika), Kinh Lượng bộ, vân vân đều chỉ còn ít nhiều giá trị học thuật mà thôi thì Chân Ngôn Thừa và Câu Sinh Khởi Thừa vẫn còn được sức sống cho đến ngày nay. Phật giáo đang tồn tại ở Tây Tạng, các nước vùng Hy Mã Lạp Sơn, Trung Hoa và Nhật Bản đã chịu ảnh hưởng sâu xa các phép hành trì của Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa, và ta không thể hình dung ra Phật giáo ở các nước trên mà không có được phép hành trì này. Chính vì những điều mà Câu Sinh Khởi Thừa dạy không phải là một hệ thống thuộc về trí tuệ, mà là một sự rèn luyện khắc khe chỉ có thực hành thì mới biết được, cho nên giáo lý này trở nên khó hiểu và khó định nghĩa. Hơn thế nữa, Câu Sinh Khởi Thừa chú trọng vào việc tiếp cận thực tế bằng trực giác, mà ta cần biết là chức năng của trực giác không giống với chức năng của trí tuệ, và cách hoạt động của hai thứ này hoàn toàn khác nhau. Điều này giải thích cho sự kiện là Câu Sinh Khởi Thừa và Chân Ngôn Thừa đã thoát khỏi số phận phải trở thành những tông phái chết—These two yantras of Sahajayana and Mantrayana have had the greatest influence on Tibetan Buddhism. According to Prof. Bapat in the Twenty-Five Hundred Years of Buddhism, there is sufficient evidence to show that it is also the basis of Zen Buddhism. Their influence has been all the more marked, because they refer to the whole of human nature. Man is not only an intellectual being, but also an emotional one, and it is well known that the emotive meaning of anything whatsoever is of greater importance for shaping the life of an individual than the mere intellectual connotation. Thus, while all the brilliant systems of Buddhist thought, the systematized works of the Madhyamikas, Vijnanavadins, Vaibhasikas, Sautrantikas, and so on, are more or less of academic interest only, Mantrayana and Sahajayana have remained a living force to this day. The living Buddhism of Tibet, the Himalayan countries, China, and Japan has been deeply influenced by the practices of Mantrayana and Sahajayana, and cannot be conceived without them. The very fact that what Sahajayana teaches is no intellectual system but a strict discipline that has to be practised in order to be known makes it difficult to

comprehend and to define. Moreover, Sahajayana emphasizes the intuitive approach to Reality, and it is a fact that the function of intuition is not the same as that of the intellect and that their modes of operation are completely different. This accounts for the fact that Sahajayana and Mantrayana successfully evaded the fate of turning into dead systems.

(B) *Câu Sinh Khởi Thừa và Chân Ngôn Thừa với phép hành thiền sâu lắng của Phật Giáo Mật Tông ở Tây Tạng—Sahajayana and Mantrayana with profound meditative practices in the Tantric Buddhism in Tibet:* 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. Dù rằng Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa không phải là những trường phái bám víu vào những giáo lý được xác định một cách chặt chẽ như các giáo phái khác, như Vaibhasika, Duy Thức, nhưng các trường phái trên có tầm quan trọng đối với sức sống của Phật giáo. Chân Ngôn thừa với những nghi thức kích động tình cảm và lạ mắt, Câu Sinh Khởi thừa với phép hành thiền sâu lắng. Cả Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa đều quan tâm tới khía cạnh thực hành của Phật giáo với bốn đỉnh cao mà ngày nay hành giả tu thiền trong Phật giáo Mật tông ở Tây Tạng vẫn còn hướng tới. Thứ nhất là “Kiến”, tức là cái nhìn dựa trên kinh nghiệm thực tế. Thứ nhì là “Tu”, tức là khai triển những gì mà cái nhìn đó cho thấy. Thứ ba là “Hành”, tức là sống và làm phù hợp theo cái nhìn đó. Thứ tư là “Quả”, tức là sự hợp nhất của cá thể giác ngộ, Phật quả, hay sự thành thực về tâm linh—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. Although Mantrayana and Sahajayana are not schools clinging to rigidly defined doctrines, as do, for instance, the Vaibhasikas and Vinavadins, they are of the greatest importance for the living force of Buddhism. Mantrayana with its emotionally moving and aesthetically appealing ritual, and Sahajayana with its profound meditative practices. Both Mantrayana and Sahajayana are concerned with the practical aspect of Buddhism which culminates in the four peaks of

view which are still aiming by Zen practitioners in the Tantric Buddhism in Tibet. The first is the “View” which is based on experience. The second is the “Cultivation”, or the development of what this view offers. The third is the “Practice”, or to live and act accordingly. The fourth is the “Integration of the individual”, or the enlightenment, Buddhahood, or spiritual maturity.

(III) Triết lý Căn Bản của Phật giáo Mật Tông—The Basic Philosophy of the Tantric

Buddhism: Chân Ngôn thừa và Câu Sinh Khởi thừa đề cập chủ yếu đến những khía cạnh tâm lý của sự phát triển tinh thần. Các lời chỉ dạy có tính cách hết sức riêng biệt và các nội dung ấy phải được hiểu qua sự kinh nghiệm trực tiếp. Điều này giải thích cho sự khó hiểu của hai trường phái này đối với một đầu óc chỉ quen hiểu các sự việc theo những quan hệ được mô tả bằng lời. Tỳ Lô Giá Na Thành Phật Thân Biến Gia Trì Kinh, một trong ba bộ kinh chính của Phật giáo Mật Tông đã nhấn mạnh đến Đức Phật hóa thân thuyết pháp tự thân đã là pháp thân và có đủ hình tướng sắc danh và có thuyết pháp, đã được Thiện Vô Úy dịch sang Hoa ngữ vào thời đại nhà Đường. Kinh dạy về Đại Nhật Như Lai là hiện thân của Pháp Giới, chia ra làm Thai Tạng Giới hay thế giới hiện tượng và Kim Cang Bất Hoại Giới, cả hai hợp thành Pháp Giới. Hiện thân của Phật Tỳ Lô Giá Na là chư Phật hay chư Bồ Tát, được tiêu biểu bởi những hình vòng (hay mặt trời và các hành tinh quay quanh nó). Trong Kim Cang Giới Mạn Đồ La thì Đại Nhật Như Lai là trung tâm của năm nhóm. Trong Thai Tạng Giới thì Đại Nhật Như Lai là trung tâm của bốn sen tám cánh. Ngài được coi như là hiện thân của chân pháp, trong hai nghĩa Pháp Thân và Pháp Bảo. Một số trường phái cho rằng Đại Nhật Như Lai là pháp thân của Phật Thích Ca, nhưng Mật giáo lại phủ nhận điều này. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Chân Ngôn tông tự cho là Mật giáo duy nhất trong lúc các tông khác được xem như là Hiển Giáo. Sự phân biệt giữa hai giáo lý mật và hiển là do nơi luận giải về Pháp thân của Đức Phật. Pháp thân là thể tánh nên theo hiển giáo là không hình danh sắc tướng, không thuyết giáo. Trong lúc theo Mật giáo của Mật tông thì Đức Phật hóa thân thuyết pháp tự thân đã là pháp thân và có đủ hình tướng sắc danh và có thuyết pháp. Những lời dạy của Ngài được ghi lại trong Đại Nhật và Kim Cang Đảnh Kinh. Thêm vào đó, hiển giáo nhận rằng nhân duyên của Phật quả có thể giải thích được từng phần trong lúc quả báo thì không thể giải thích bằng cách nào được. Trạng thái bất khả tư nghì của Phật quả lại được giải thích trong các kinh mật kể trên. Còn về thời gian để tự chứng được Phật quả thì hiển giáo cho rằng phải trải qua ba a tăng kỳ kiếp trong lúc mật giáo quan niệm chỉ cần một niệm hay cùng lắm trong cùng một đời là đủ, và quả quyết chính tự thân này của chúng ta sẽ thành Phật. Chỉ có một tông phái dựa trên tam tạng kinh điển trong lúc các tông phái khác chú trọng hình thức nghi lễ hơn—Mantrayana and Sahajayana deal primarily with the psychologically effective aspects of spiritual development. Their instructions are of highly individual character and their contents must be grasped with the immediacy of experience, which accounts for the difficulty these two aspects of Buddhism present to an understanding which is accustomed to comprehend things only in terms of their verbally designated relations to each other. Vairocana Sutra, name of one of the three major sutras of the Mantrayana, which emphasizes on the esoteric doctrine of the mystic school the preaching Buddha himself is of spiritual body and is with form, color and speech, translated into Chinese by Subhakarasingha in the

T'ang dynasty. The sutra teaches that Vairocana is the whole world, which is divided into Garbhadhatu (material) and Vajradhatu (indestructible), the two together forming Dharmadhatu. The manifestations of Vairocana's body to himself, that is, Buddhas and Bodhisattvas, are represented symbolically by diagrams of several circles. In the Vajradhatu mandala, he is the centre of the five groups. In the Garbhadhatu, he is the centre of the eight-leaved Lotus court. He is generally considered as an embodiment of the Truth, both in the sense of Dharmakaya and Dharmaratna. Some schools hold Vairocana to be the dharmakaya of sakyamuni, but the esoteric school denies this identity. According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, the Shingon School claims to be the only esoteric doctrine whereas all other schools are considered exoteric. The distinction of the two doctrines is found in the treatment of the spiritual body (Dharmakaya) of the Buddha. According to the exoteric doctrine, the spiritual body is the body of the principle and therefore is colorless, formless and speechless; whereas according to the esoteric doctrine of the mystic school the preaching Buddha himself is of spiritual body and is with form, color and speech. His speech is found in the Great Sun (Mahavairocana) text and the Diamond Head (Vajra-sekhara). Again, the exoteric schools recognize that the state of cause of Buddhahood is explicable in parts, but the state of effect of it can in no way be explained. This state of the inexplicable Buddhahood has been explained in the above mystic texts. As to the time occupied before the attainment of Buddhahood the exoteric schools hold it to be three long periods (kalpas), while the esoteric school regards it as merely one thought-moment or at any rate the one life, and asserts that this body of ours becomes Buddha. In the one school the Tripitaka literature is depended upon, but in the other schools the rituals (kalpa or vidhi) are regarded as authoritative.

(IV) Đức Phật đặc biệt của Phật giáo Mật Tông—Special Buddha of the Tantric Buddhism:

1) *Phật Tỳ Lô Giá Na—Vairocana Buddha:* Mật giáo hay Phật giáo Mật tông, phát triển đặc biệt nơi Chân Ngôn tông, thờ Đức Đại Nhật Như Lai, Thai Tạng và Kim Cương Giới; đối lại với Hiển giáo. Mật giáo gồm các kinh nói về mật tánh gắng sức dạy về mối tương quan nội tại của thế giới bên ngoài và thế giới tâm linh, sự đồng nhất của tâm và vũ trụ. Phật Tỳ Lô Giá Na, tên của Phật Dhyani. Trong các trường phái tại các nước Đông Á, Đức Đại Nhật Như Lai thường được xem như là vị “Bổn Phật,” có nghĩa là vị Phật luôn ở trạng thái giác ngộ. Ngài tiêu biểu cho “Pháp thân,” và người ta nói Ngài đang ngự trên “Hoa Tạng Thế Giới.” Đại Nhật Như Lai hay Quang Minh Biến Chiếu (vị Phật phi lịch sử), một trong năm vị Phật siêu việt trong trường phái Đại Thừa. Bên cạnh Ngài còn một vị Bồ Tát siêu việt tên là Phổ Hiền và Cổ Phật Câu Lưu Tôn. Phật Tỳ Lô Giá Na là biểu tượng của cử chỉ sáng suốt cao tuyệt, hay tâm thức vũ trụ, tức là Phật trí thức siêu việt, và một trong những biểu tượng của Ngài là “Pháp Luân.” Tịnh Độ của Ngài là toàn thể vũ trụ. Người ta thường họa Ngài với nước da trắng và tay đang bắt ấn “đại trí.” Chữ Tỳ Lô Giá Na nghĩa là thuộc về mặt trời hay đến từ mặt trời. Tỳ Lô Giá Na còn được gọi là Đại Nhật Như Lai. Phật Tỳ Lô Giá Na còn được dịch như là “Biến Nhất Thiết Xứ” hay Biến Chiếu Vương Như Lai. Mật giáo cho rằng Phật Tỳ Lô Giá Na tiêu biểu cho mặt trời hay ánh sáng mặt trời, xua tan bóng tối vô minh. Theo Tông Hoa Nghiêm, Phật Tỳ Lô Giá Na là vị Phật chính trong Kinh Hoa Nghiêm, tiêu biểu cho Pháp thân của Đức Phật

Thích Ca Mâu Ni và tất cả chư Phật. Phật Tỳ Lô Giá Na là sự biểu thị sự thể hiện của thế giới Tánh Không, của Phật tánh, của tánh Bình Đẳng Vô Ngại. Tỳ Lô Giá Na còn là vị Phật tiêu biểu cho Thụ Dụng Pháp thân. Đại Tỳ Lô Giá Na là danh hiệu Đức Phật Đại Nhật theo Phạn văn, có vẻ như khác biệt với Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, nhưng theo Mật giáo, nếu nghiệm theo mật nghĩa, thì Thích Ca cũng chính là Đại Nhật; còn Bồ Tát Phổ Hiền, thị giả của Phật Thích Ca thì trở thành Kim Cang Thủ (Vajrapani) thị giả của Đức Đại Nhật. Và ngay cả Đức Phật nhập huyền mật kia cũng có hai thân, thường được tượng trưng bằng hai vị Phật riêng biệt. Trong Phật giáo, một vị Phật lâu đời đến đâu vẫn là một cá thể, bởi vì trí tuệ viên mãn là sự viên mãn của nhân cách, và nhân cách đó là Phật. Sự viên mãn nhân cách được trang nghiêm bởi ba mật là Pháp Trí Thân. Phật tính về mặt tinh vốn có sẵn đầy đủ như nguồn sáng vĩ đại (kim cang giới) và Đại Nhật của Kim Cang giới. Chúng ta vẫn chưa nhận thức rõ ràng là năng lực sinh động tỏa sáng khắp nơi, như hơi ấm hay tình thương, bao giờ cũng ấp ủ tất cả chúng sanh hiện hữu trong thế giới thai tạng. Do đó, lý pháp thân, được mô tả như là tánh giới, tức là vũ trụ tự thân, phải được thắp sáng và đón nguồn sáng của trí tuệ viên mãn. Đức Phật đã thành tựu đến chỗ ‘lục đại vô ngại’ (địa, thủy, hỏa, phong, không, thức), và là Đức Phật Đại Nhật của Thai Tạng giới. Những danh hiệu kỳ dị như Kim Cang giới và Thai Tạng giới chỉ cho đặc tính bất diệt của trí tuệ cá thể, hoặc cũng gọi là cảnh giới của quả và căn nguyên bản hữu của mọi loài. Hai hình thái ‘tĩnh’ và ‘động’ của Phật hoàn toàn khác nhau. Tĩnh và động dành cho nhân cách của Phật dựa trên sự biểu hiện năng lực gia trì của Ngài. Nhìn từ cương vị chứng ngộ trí tuệ viên mãn của Ngài, thì Đức Phật của cảnh giới bản hữu là ‘tĩnh’ và do đó có ‘định ấn’ trong lúc Đức Phật của cảnh giới trí tuệ là động do thực chứng lý tưởng và có ‘trí ấn’. Thí dụ có một cá thể tự phát triển và chứng ngộ và tiến xa đến chỗ nhập thể vào lý tánh vũ trụ, cá thể đó sẽ là Phật Đại Nhật của Kim Cang giới. Trong điêu khắc, vị đó sẽ được trình bày bằng bàn tay trái nắm lấy ngón trỏ của bàn tay phải, dấu hiệu của ‘trí ấn’. Lại nữa, khi vũ trụ tự nó được rọi sáng và tiếp nhận nguồn sáng của trí tuệ, thì người đó sẽ là Đức Đại Nhật Như Lai của Thai Tạng giới. Trong điêu khắc, được diễn tả bằng ‘định ấn’ về vũ trụ, với bàn tay mặt trên bàn tay trái, hai ngón cái giao nhau. Như thế chúng ta có đến hai Đức Phật cùng đồng danh hiệu, giống nhau qua bản chất nhưng khác nhau qua biểu hiện. Hai mà không hai (nhị nhi bất nhị). Nói theo Mật giáo, hai nhân cách viên mãn cứu cánh phải là một, cùng có chiều rộng và chiều cao như nhau. Khi lục đại giao tếp nhau theo không gian, chúng tạo thành vũ trụ, tức là Pháp thân của Thai Tạng giới. Khi lục đại được sắp xếp theo chiều dọc (theo thời gian), chúng ta có năm uẩn (sắc, thọ, tưởng, hành, thức) tạo thành một cá thể, tức Phật thân của Kim Cang giới—The esoteric method. The esoteric Mantra, or Yogacara sect, developed especially in Shingon, with Vairocana as the chief object of worship, and the Mandalas of Garbhadhatu and Vajradhatu. The esoteric teaching or Tantric Buddhism, in contrast with the open schools (Hiển giáo). The Buddhist tantra consists of sutras of a so-called mystical nature which endeavor to teach the inner relationship of the external world and the world of spirit, of the identity of Mind and universe. Great Sun Tathagata (coming from or belonging to the sun), name of a Dhyani Buddha (a son of the sun or the Dhyani Buddha of the centre). The central Sun, personifying the Dharma-Dhatu or Supreme Wisdom. In East Asian traditions, this Buddha is often referred to as the “Original Buddha” (Adi-Buddha), meaning that he has always been awakened. He

represents the “truth body” (Dharmakaya), and he is said to preside over the “Flower Treasury World.” Vairocana or the All-Illuminating One (of the non-historical Buddha), is one of the five transcendent buddhas. He is associated with the transcendent Bodhisattva Samantabhadra and the earthly Buddha Krakuchchanda. Vairocana a symbol of supreme wisdom, or cosmic consciousness, that is, transcendental Buddha-knowledge, and one of his symbols is the “wheel of doctrine” (Dharmacakra). His Pure Land is the entire cosmos. He is often depicted with white skin and making the Mudra of “supreme wisdom.” The term “Vairocana,” belonging or coming from the sun, the true or real Buddha-body. Vairocana is also called the Great Sun Tathagata. Vairocana is also recognized as the spiritual or essential body of Buddha-truth, and like light pervading everywhere. The esoteric school interprets Vairocana by the sun, or its light, which eliminates the darkness of ignorance. According to the Avatamsaka Schools, Vairocana Buddha is the main Buddha in the Avatamsaka Sutra (Kinh Hoa Nghiêm), represents the Dharma body of Buddha Sakyamuni and all Buddhas. The Vairocana Buddha is representing the realization of the world of Emptiness, of Buddha-nature, of unconditioned Equality. Vairocana also represents the Dharmakaya. The Mahavairocana, as the Great Sun Buddha is called in Sanskrit, is apparently different from the Sakyamuni Buddha, but if mystically considered, the latter himself will be the former, and Samantabhadra Bodhisattva who is attending Sakyamuni Buddha will be Vajrapani under the mystical Buddha. Even the mystical Buddha is of two aspects, generally represented as two separate Buddhas. In Buddhism, a Buddha, however remote in age or however great in origin, will be individual, for the perfection of knowledge and wisdom is the perfection of personality and that is a Buddha. A personal perfection embellished by the three mysteries is the spiritual body of knowledge and wisdom. The static nature of the Buddha is potentially perfected like the great luminary (Diamond Element), and is the Mahavairocana (Great Sun) of the Diamond Element. To us it is not clear that all-illuminating dynamic force, like warmth or mercy, is to enfold all beings which are in the realm of natural principle (Matrix Repository). Therefore, the spiritual body of principle is depicted as if the world of nature, i.e., universe itself, should become illumined and assume a splendor of perfect wisdom. This Buddha is possessed of the perfect harmony of the sixfold greatness, i.e., earth, water, fire, air, space, and consciousness and is the Buddha Mahavairocana of the Matrix Repository. These curious names of the worlds of “Diamond Element” and “Matrix Repository” indicate the indestructible character of personal wisdom, otherwise called the realm of effect and the natural source of beings, sometimes called the realm of cause. These two aspects ‘static’ and ‘dynamic’ of the Buddha are strictly distinguished. The words ‘static’ and ‘dynamic’ with regard to the person of the Buddha on the basis of the manifestation of his enfolding power. Seen from the attainment of his perfect wisdom, the Buddha of the realm of nature is static and therefore has the sign (mudra) of meditation, while the Buddha of the realm of wisdom is dynamic owing to the vivid realization of his ideals and has the sign of ‘wisdom-fist. Suppose an individual develops himself and attains enlightenment and advances so far as to conform to the universal principle; he will then be Mahavairocana Buddha of the individual realm or Diamond Element. In sculpture, he is represented with the left hand grasping the index finger of the right hand, the sign of ‘wisdom-fist.’ On the other hand,

when the universe itself becomes illumined and assumes a splendor of wisdom, he then will be Mahavairocana Buddha of the natural realm or Matrix Repository. In sculpture he is represented as having the sign of meditation on the universe, with the right hand on the left, the thumbs touching each other. Thus there are two Buddhas with one and the same name and identical in quality, but different in manifestation. They are two and yet not two. Mystically speaking, the two persons of ultimate perfection would be one and the same width and height. When the six great elements (earth, water, fire, air, space and consciousness) are coordinated crosswise, or according to space, we get the universe, i.e., the universal body of the Buddha of the Matrix Realm. When the six elements are arranged lengthwise or vertically, according to time, we get the individual of five aggregates, i.e., the personal body of the Buddha of the Diamond Realm.

- 2) *Vị trí của Đức Quán Thế Âm trong tu tập Thiền của Mật giáo—The role of Avalokitesvara In Meditation of Esoteric Buddhism:* 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 dường 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—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.

(V) *Mạn Đà La trong Phật giáo Mật Tông—Mandala in the Tantric Buddhism:*

- (A) *Tổng Quan về Vạn Đà La trong Phật giáo Mật Tông—An Overview of Mandala in the Tantric Buddhism:* Vạn Đà La còn được gọi là Vạn Đồ La, Vạn Đất La, hay Vạn Nô La, vân vân. Vòng tròn nghi thức được dùng trong các buổi lễ Phật giáo Mật tông hoặc trước các thời khóa thiền của các hành giả tu thiền Tây Tạng. Vạn Đà La là nơi biểu hiện cho sự giác ngộ, cũng là nơi tôn thờ chư Phật và chư Bồ Tát. Vạn Đồ La là vòng tròn biểu hiện cho những sức mạnh vũ trụ, hay nơi tụ hội của chư Hiền Thánh, có hai hay ba chiều, đóng một vai trò quan trọng trong trường phái Mật tông bên Tây Tạng, và có nghĩa là “Trung tâm và ngoại vi.” Trong Mật tông, thế giới bên ngoài cũng như thân thể hay ý thức bên trong con người có thể được biểu hiện trong một Vạn đà la. Hình thức hay cấu trúc cơ bản của một Vạn đà la là một vòng tròn bao bọc xung quanh hình vuông có 4 cửa xoay về 4 hướng (Bắc, Nam, Tây, Đông). Vạn đà la có thể được thực hiện bằng những hình thức sau đây: những bức vẽ, cát nhuộm màu, những đồng gạo, và cấu trúc ba chiều—A circular figure or diagram used in invocations, in temple services in Tantric Buddhism, or before sessions of meditation of Tibetan Zen practitioners. A symbolic representation of cosmic forces in two or three-dimensional form, which is considerably significant in the Tantric Buddhism in Tibet and means “center and periphery.” In Tantric Buddhism or the Vajrayana, the external world as well as the body and one’s own

consciousness can be seen as mandalas. The basic form or structure of a mandala a circle outside a square palace with four gates in the four cardinal directions (North, south, West, East). Mandalas can be represented in four ways as follows: painted pictures (thangka), drawn with colored sands, represented by heaps of rice, and constructed three-dimensionally.

(B) *Nghĩa của Mạn Đà La trong Phật giáo Mật Tông—The Meanings of Mandala in the Tantric Buddhism:* Mạn Đà La có nghĩa là “vòng tròn,” “hội,” hay “hình.” Có nhiều loại Mạn Đà La, nhưng có hai thứ thông thường nhất trong Mật giáo. Một hình kết hợp vẽ chân dung nhiều loại khác nhau, quỷ, thần, Phật và Bồ Tát, biểu thị năng lực, sức mạnh và các hoạt động chung trong các hình vuông tròn. Ngay tại trung tâm là Phật Tỳ Lô Giá Na, vị Phật Quang Minh Biến Chiếu; và một lược đồ tiêu biểu vài mẫu âm thiêng liêng của tiếng Phạn gọi là “bija” hay “chủng tử,” tiêu biểu cho các hình tượng—Mandala means “circle,” “assemblage,” “picture.” There are various kinds of mandala, but the most common in Esoteric Buddhism are of two types. A composite picture graphically portraying different classes of demons, deities, Buddhas and Bodhisattvas, representing various powers, forces, and activities, within symbolic squares and circles. In the center of which is a figure of the Buddha Vairocana, the Great Illuminator; and a diagrammatic representation wherein certain sacred Sanskrit letters, called “bija” or “seeds” are substituted for figures.

(C) *Các loại Mạn Đà La khác nhau trong Phật giáo Mật Tông—Different kinds of Mandala in the Tantric Buddhism:* Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, Mật tông có bốn thứ Mạn Đà La hay bốn vòng tròn Mạn Đà La chỉ định năng lực hiệu nghiệm của tam mật. Những hình ảnh, hình vẽ, hay điêu khắc cho thấy thân mật của Phật; văn tự là mật ngữ của Phật; và các vật tiêu xí chỉ cho bản thể, tứ mật ý của Phật—According to Prof. Junjiro Takakusu in *The Essentials of Buddhist Philosophy*, there are four kinds of Mandala in the Tantric Buddhism. The fourfold circle indicates the efficacious power of the three mysteries. The figures, painted or sculptured, show the mystery of the body of the Buddha; the letters show the mystery of speech of the Buddha; and the symbol indicates the “original vow,” or the thought of the Buddha.

- 1) *Đại Mạn Đà La—Maha-mandala:* Đại Mạn Đà La là vòng tròn của Đức Phật và các tùy tùng được trình bày bằng hình ảnh hay tranh vẽ, tức trình bày trong mặt phẳng—The Great Circle is the circle of the Buddha and his companions represented by pictures or painted figures, i.e., a plane representation.
- 2) *Tam Ma Da Mạn Đà La—Samaya-mandala:* Còn được gọi là Tam Muội Mạn Đà La. Đây là vòng tròn của cùng hội chúng được biểu thị bằng những dụng cụ tượng trưng cho mỗi vị. Tam Ma da trong Phạn ngữ có nghĩa là “bản thể,” nhưng được trình bày bằng vật tiêu biểu cho mỗi vị cầm tay—Samaya-mandala or the Symbol Circle, the circle of the same assembly represented by symbols or an article possessed by each. Samaya in Sanskrit means the “original vows,” but here it is represented by an article borne by each.
- 3) *Pháp Mạn Đà La—Dharma-mandala:* Pháp Mạn Đà La là loại Mạn Đà La bằng văn tự, trình bày toàn thể các Thánh giả—The Dharma-mandala or the bija-aksara mandala, the circle of letters representing all the saintly beings.

- 4) *Kiết Ma Mạn Đà La—Karma-mandala*: Còn được gọi là Yết Ma Mạn Đà La. Đây là loại Mạn Đà La được làm bằng những hình ảnh điêu khắc. Ở Nhật và các nước Đông Á không có Mạn Đà La điêu khắc, nhưng vô số tượng Phật ở Java được xem như là thuộc loại này. Karma trong Phạn ngữ có nghĩa là “nghịệp” hay “hành động,” ở đây đặc biệt có nghĩa là nghệ thuật trình bày bằng vật rắn—The Karma-mandala or the Artcraft Circle, the circle of sculptured figures. In Japan and East Asian countries, there are no artcraft circles of sculptured figures, but the multitude of Buddhistic images of Java is said to be of this kind. Karma in Sanskrit means “action” or “work,” here it especially means the artistic work of solid representation.

(VI) Các Âm Thanh Thiêng Liêng trong Phật giáo Mật Tông—The Sacred Sounds in the Tantric Buddhism:

- (A) *Mật Chú Đà La Ni và Mạn Trà La (Chân Ngôn) trong Truyền Thống Phật Giáo Mật Tông—Dharanis and Mantras in the Tantric Buddhism*: Các âm thanh thiêng liêng trong Phật giáo Mật Tông bao gồm Đà La Ni và Chơn âm hay Chân ngôn. Các âm thiêng liêng như âm OM chẳng hạn, được truyền từ thầy sang đệ tử trong lúc khải thị. Khi tâm người đệ tử đã được điều hợp đúng đắn, người ta nói là các chấn động của biểu tượng ngôn ngữ này cùng với sự phối hợp của nó trong tâm thức của người khải thị để mở tâm thức của người đệ tử đến các chiều kích cao hơn. Mạn trà la hay chân ngôn là một công thức huyền thuật được dùng trong Phật Giáo Mật tông bên Tây Tạng, một chuỗi âm tiết mang năng lượng. Trong một số trường phái Mật tông, người ta lập đi lập lại mantra như một hình thức thiền định. Phạn ngữ “Dharani” có nghĩa là “sợi chỉ.” Chú cũng có nghĩa là văn bản, hay những bài thuyết giảng của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni, nhưng chỉ xuất hiện vào khoảng thế kỷ thứ bảy mà thôi. Trong Mật giáo, chú là những lời Phật nói riêng cho từng người và được các đệ tử ghi chép lại. Như vậy “Chú” là sự tập hợp có hệ thống hay khẳng khí ý hướng hay mật ngữ của Phật về sự phát triển tâm linh. Trong Mật giáo, chú là những lời Phật nói riêng cho từng người và được các đệ tử ghi chép lại. Như vậy “Chú” là sự tập hợp có hệ thống hay khẳng khí ý hướng hay mật ngữ của Phật về sự phát triển tâm linh. Trong khi thuật ngữ ‘Mantra’ hoặc ‘Vidya’ (Vijja-p) không có nghĩa là truyền thuyết bí mật, huyền ảo của năng lực thần thông được kết tinh lại trong một thể thức thần chú. Nói đúng hơn, ‘mantra’ nghĩa là ‘Lý Tứ Đế’ là nền tảng trí tuệ của Đức Phật. Tương đương với ‘Chuyển Bánh Xe Pháp lần đầu tiên’ mà trong đó Tứ Đế như tiêu đề chính. Mantra còn được dịch là chân ngôn, thần chú hay lời nói bí mật của chư Phật, mà nghĩa nguyên thủy của những lời nói ấy không ai biết, nhưng trên mức độ tâm linh nó siêu việt (vượt ra ngoài) sự hiểu biết thông thường của ngôn ngữ. Linh ngữ, thần chú hay chân ngôn, hay mạn trà la, một công thức huyền thuật mà người ta tin là có những lực kỳ bí, được dùng trong Phật Giáo Mật tông bên Tây Tạng, một chuỗi âm tiết mang năng lượng. Từ “Mantra” được rút ra từ gốc Phạn ngữ “man” có nghĩa là “suy nghĩ” hay “tưởng tượng.” “Mantras” được đặt ra như một lợi khí dùng để tập trung tâm vào đó bằng sự lặp đi lặp lại. Trong một số trường phái Mật tông, người ta lập đi lập lại mantra như một hình thức thiền định (tập trung năng lượng vào một đối tượng để tạo nên sức mạnh tâm linh). Trong các trường phái Tịnh Độ, người ta dùng câu chú “Nam Mô A Di Đà Phật.” Chú cũng được dùng một cách rộng rãi trong các truyền thống Kim Cang Thừa. Thường thì họ cầu đảo sức mạnh của một vị Phật nào đó, và được dùng trong cả thiền tập và huyền

thuật mà người ta tin có thể che chở hay mang lại những lợi lạc trần thế. Theo truyền thống Phật giáo, mật chú có bốn cái lợi cho hành giả: giúp hành giả tiêu trừ bệnh tật, tai ách, phát sanh thiện pháp cho hành giả trên bước đường tu tập, và giúp hành giả thể nhập chân lý dễ dàng hơn. Chú không nên được diễn dịch ra dưới bất cứ hình thức nào, vì ngoài chư Phật và các bậc hiền thánh ra, không ai khác có thể thật sự hiểu được chân nghĩa của mật chú cả. Theo Hòa Thượng Tuyên Hóa thì mật chú cũng giống như mật hiệu trong quân đội, nếu người ta đáp đúng mật hiệu thì không cần phải hỏi gì thêm nữa, mọi việc đều tốt. Nếu người ta đáp trật sẽ tức thì bị trừng trị, nên phải vô cùng cẩn trọng—The sacred sounds in the Tantric Buddhism include Dharanis and Mantras. These sacred sounds, such as OM, for example, are transmitted from the master to his disciple at the time of initiation. When the disciple's mind is properly attuned, the inner vibrations of this word symbol together with its associations in the consciousness of the initiate are said to open his mind to higher dimension. Mantra is a magical formula or invocation used in tantric Buddhism in Tibet, a power-laden syllable or series of syllables that carry cosmic forces or energies. In certain Tantric Buddhism, continuous repetition of mantras is practiced as a form of meditation—A mystical verse or magical formula, incantation, charm, spell. A Sanskrit term for “thread.” Tantra also means various kinds of texts, or discourse attributed to Sakyamuni Buddha, but only appeared some time around the seventh century in India. In Tantric school, tantra means secret texts spoken by the Buddha for a specific person and rewritten by his disciples. So “Tantra” means system or continuum of the Buddha's secret words on spiritual development. In Tantric school, tantra means secret texts spoken by the Buddha for a specific person and rewritten by his disciples. So “Tantra” means system or continuum of the Buddha's secret words on the spiritual development. While the term ‘Mantra’ or ‘Vidya’ is not intended to mean ‘a secret, mysterious lore of magical potency which can be compressed into a magical formula, a spell’. Rather, the term is intended to mean, ‘the knowledge of the Four Holy Truths’ which is fundamental insight of the Buddha. In parallel to ‘The First Turning of the Wheel’ the main subject of which is the Four Holy Truths. Mantra is a secret holy saying or secret teaching of Buddhas whose primary meaning or meanings is not cognitive, but on a spiritual level that transcends ordinary linguistic understanding. Mantra is also used for an incantation, spells, magical formula, muttered sound, or secret words of Buddhas. A magical formula or invocation believed to have magical powers, used in tantric Buddhism in Tibet, a power-laden syllable or series of syllables that carry cosmic forces or energies. “Mantra” is derived from the Sanskrit root “man” which means “to think” or “to imagine.” “Mantras” are designed as tools for focusing the mind through repetition. In certain Tantric Buddhism, continuous repetition of mantras is practiced as a form of meditation (to concentrate energy on an object to create spiritual power). A mystical verse or magical formula, incantation, charm, spell. In Pure Land sects, Buddhists utilize the mantra “Namo Amitabha Buddha” (Namo Amida Butsu—jap). Mantras are also widely used in Vajrayana traditions. They usually invoke the power of a particular buddha, and are used both as a meditative aid and as magical spells that are believed to provide protection and worldly benefits. According to the Buddhist tradition, mantras have four benefits for cultivators: help curing an illness, eradicating offenses, producing good on the path of cultivation, and entering the truth. One should not translate

mantra under any form for except the Buddhas and the sages, no one else can really understand the real meaning of the mantra. According to Most Venerable Hsuan-Hua, the saying of a mantra is like the secret password of the military. If the reply is correct, there is no further question, everything will be fine. If the reply is incorrect, one is punished. So we must be very careful.

(B) *Vai Trò của Mật Chú Đà La Ni trong Truyền Thống Phật Giáo Mật Tông—The Roles of Dharani in the Tantric Buddhism:*

1) *Mục đích sử dụng Mật Chú Đà La Ni trong Truyền Thống Phật Giáo Mật Tông—The Purposes of Utilization of Dharani in the Tantric Buddhism:* Đà La Ni hay còn được gọi là Tổng Trì hay chú ngữ bí giáo thọ trì, do ngài Kim Cang Thủ Bồ Tát/Vajrapani Bodhisattva thọ trì và truyền bá. Tuy nhiên, khi trì chú trước tiên phải chánh tâm thành ý. Nếu không chánh tâm thành ý thì dù có trì loại chú gì đi nữa cũng là tà vạy. Nói chung, Phật tử thuần thành phải nên luôn nhớ rằng dù tu pháp môn nào đi nữa, lúc nào tâm cũng phải chánh và ý cũng phải thành, nghĩa là lúc nào chúng ta cũng phải chuyên tâm không xao lãng, không cầu thả hay tắc trách. Mặc dù ma quỷ luôn muốn hãm hại chúng sanh, người tu chân chính thì không như vậy, chúng ta không bao giờ làm hại ai trong bất cứ tình huống nào. Ngược lại, chúng ta luôn muốn mang lại lợi lạc cho người khác. Người Phật tử chân thuần nên luôn nhớ rằng trì chú là để phát triển lòng từ bi, để không nuôi dưỡng tư tưởng làm tổn hại người khác, chứ không phải để hàng phục ma quỷ hay để quyết đấu với một ai—Dharanis, mantras, or the short sutras that contain magical formulas. However, when reciting mantras, we must first have a proper and sincere mind. If our mind is not proper, then no matter which mantra we learn, it will be deviant. Generally speaking, sincere Buddhists should always remember that no matter what kind of method of cultivation we are pursuing, not only should our mind be proper, it should also be sincere. It is to say that we must devote our full attention to the method and not being the least bit of casual, sloppy, or careless. Even though demons always want to harm people, genuine cultivators would never harm anyone under any circumstances. On the contrary, we should always want to benefit beings. Sincere Buddhists should always remember that we recite mantras to develop our compassionate mind and make sure that we do not have even the thought of harming others. We do not recite mantras to to subdue demons and ghosts or fight people.

2) *Dharani trong Lạt Ma Giáo là chú gồm những chữ Tây Tạng viết chung với Phạn ngữ—Dharani in Lamaism dharani consist of sets of Tibetan words connected with Sanskrit syllables:* Đà La Ni là tiếng Phạn “Dharani”, dịch là trì giữ, tổng trì hay bảo tồn huệ lực và trí lực, không để cho thiện pháp bị tán loạn, ngăn che không cho các ác pháp tăng trưởng. “Tổng” còn có nghĩa là bao nhiếp tất cả các pháp, “trì” nghĩa là giữ gìn vô lượng ý nghĩa. Tất cả các pháp đều được tổng nhiếp vào chú này, tất cả các pháp đều khởi nguyên từ chú này. Trì giữ, tổng trì hay bảo tồn huệ lực và trí lực, không để cho thiện pháp bị tán loạn, ngăn che không cho các ác pháp tăng trưởng. Đà La Ni, đặc biệt Chú Đà La Ni được nhấn mạnh bởi trường phái Chân Ngôn. Ngoài xưng pháp ngữ cầu nguyện cho thí chủ, hoặc vong linh người quá cố, đặc biệt trong ngày cúng thất tổ trong ngày cúng các vong linh. Tổng Trì còn là niệm lực có thể tổng nhiếp và trì giữ hết thảy các pháp (thiện ác) mà không thể mất—Dharani is a Sanskrit word that means to

maintain or preserve the power of wisdom or knowledge. Able to hold on of the good so that it cannot be lost, and likewise of the evil so that it cannot arise. “Dharani” also means “uniting and upholding”, because it unites all dharmas and upholds limitless meanings. All dharmas originate from this source. Maintain or preserve the power of wisdom or knowledge. Able to hold on of the good so that it cannot be lost, and likewise of the evil so that it cannot arise. Dharani: Dharani, especially mantra or spell, is emphasized by the Shingon sect. Besides vows, prayers or formulas uttered in behalf of donors, or of the dead; especially at the All Souls Day’s offering to the seven generations of ancestors. Every word and deed of a bodhisattva should be a dharani. Dharani is also served as power for entire control or absolute control over good and evil passions and influences.

- 3) *Đà La Ni, đặc biệt Chú Đà La Ni được nhấn mạnh bởi trường phái Chân Ngôn—Dharani, especially mantra or spell, is emphasized by the Shingon sect: Đà la ni cũng đồng nghĩa với “Mantra”. Đà la ni là một thuật ngữ Bắc Phạn, được giải thích với nghĩa ‘tổng trì’. Đà la ni có khi được gọi là ‘chú’, tổng trì chư pháp vô lượng nghĩa. Đà la ni là pháp chính của chư pháp. Chân ngôn là những kinh ngắn chứa đựng những công thức ma thuật gồm những âm tiết có nội dung tượng trưng (mantra). Những phương thức nguyện cầu bí mật, thường bằng Phạn ngữ, tìm thấy sớm nhất ở Trung Quốc vào thế kỷ thứ ba sau Tây Lịch; chúng là một phần của Đà La Ni Tạng của Du Già hay Mật Giáo—Dharani is also a synonyme for “mantra”. Dharani is a Sanskrit word, interpreted to mean ‘unite and hold.’ Dharani is sometimes called mantras, unite all dharmas and hold limitless meanings. They are the chief or the head of all dharmas. A verse of mystical syllables, abbreviation of a sutra to its essential elements (short sutra that contains magical formulas comprised of syllables of symbolic content or mantra). An invocation, usually longer than a Mantram which has magical powers in its recitations. Magical formulas, or mystic forms of prayer, or spells of Tantric order, often in Sanskrit, found in China as early as the third century A.D.; they form a portion of the Dharanipitaka; made popular chiefly through the Yogacharya or esoteric school.*
- 4) *Mật Chú Đà La Ni không phải là bùa chú của thường tình thế tục—Dharani does not have the same meaning as to have faith in worldly charms: Phật tử chân thuần nên nhớ rằng tin tưởng vào “chú” của Phật giáo không phải là tin vào bùa chú của thường tình thế tục. Tại Việt Nam có nhiều địa phương vẫn còn tin tưởng vào bùa chú, giỡn tốt giờ xấu, và đồng bóng, vãn vãn. Trong Kinh Phạm Võng, chúng ta có thể thấy rõ ràng những thứ này hoàn toàn phản lại với giáo lý nhà Phật. Chúng là ảnh hưởng còn sót lại của các nhóm bái vật, đa thần giáo, cũng như các tà giáo khác. Mật chú trong Phật giáo xét về bề mặt thì giống với mật chú của Ấn giáo ở mức độ đáng kể, nhưng trên thực tế lại có rất ít sự giống nhau giữa hai loại mật chú này, về cả phương diện chủ đề, chủ thuyết triết học, hay các nguyên tắc tôn giáo. Điều này không có gì đáng ngạc nhiên bởi vì mục tiêu và đối tượng của những người Phật giáo khác xa với mục tiêu, đối tượng của người Ấn Độ giáo. Sự khác biệt chính là Mật tông của Phật giáo không phải là chủ nghĩa thờ thần Sakti. Khái niệm Sakti, khái niệm về quyền năng thiêng liêng, về khả năng tạo tác thuộc nữ tính của vị thần cao nhất, thần Siva, hoặc các hiện thân của thần này, không có vai trò gì trong Phật giáo, còn trong mật chú Ấn Độ giáo thì khái niệm về quyền năng Sakti là tiêu điểm của sự chú ý. Ý tưởng trung tâm của Phật giáo Mật tông là kiến thức hay tuệ giác. Đối với người Phật tử, Sakti là ảo ảnh, thứ quyền năng tạo nên ảo tưởng mà người*

ta thì chỉ có thể thoát ra nhờ trí tuệ mà thôi. Do đó mục tiêu của người Phật tử không phải là đạt được quyền năng, hay liên kết với quyền năng của vũ trụ để trở thành một công cụ của các quyền năng ấy hoặc để làm chủ các quyền năng ấy, mà trái lại, người Phật tử phải cố tách mình ra khỏi các quyền năng này, những quyền năng mà từ bao lâu nay đã giam hãm người ta trong luân hồi sanh tử. người Phật tử cố gắng nhận ra những quyền năng vốn đã khiến mình đắm chìm trong vòng sinh tử, để thoát ra khỏi sự chế ngự của chúng. Tuy nhiên, người Phật tử không tìm cách phủ nhận các quyền năng này hay hủy diệt chúng mà là biến đổi chúng trở thành sức mạnh giác ngộ, và sức mạnh này thay vì tạo thêm ra sự phân hóa, lại thổi theo chiều nghịch lại để tạo nên sự thống nhất toàn vẹn. Thái độ của người Ấn Độ giáo thì khác hẳn, nếu không nói là trái ngược lại. “Hợp nhất với Sakti để có đầy đủ quyền năng,” mật chú Kulacudamani đã dạy như thế. “Thế giới được tạo ra từ sự hợp nhất giữa thần Siva và thần Sakti.” Người Phật giáo thì trái lại, không chấp nhận sự tạo thành và hiển lộ của thế giới, mà lại muốn trở về với trạng thái “vô sinh, vô tướng” của sự trống không (sunyata), tình trạng từ đó mọi vật được sinh ra, hoặc tình trạng đã có trước hoặc là cao hơn mọi sự thành tạo (nếu có thể dùng ngôn ngữ của loài người để nói về cái không diễn tả được)—Devout Buddhists should always remember that to have faith in “mantras” in Buddhism does not have the same meaning as to have faith in worldly charms. In Vietnam, there still exist some local customs of worldly charms, incantations, observance of lucky hours, bad hours, lucky days, bad days, and devil dancing, and so on. In the Brshmajala Sutra, we can see clearly that these customs are totally contradictory with the Buddhist fundamental principles. They are the surviving bad customs of fetishism and pantheism, as well as other heretic religions. The Buddhist Tantras in outward appearance resemble the Hindu Tantras to a marked degree, but in reality there is very little similarity between them, either in subject matter or in philosophical doctrines, or in religious principles. This is not to be questioned at, since the aims and objects of Buddhists are widely different from those of the Hindus.” The main difference is that Buddhist Tantra is not Saktism. The concept of Sakti, of divine power, of the creative female aspect of the highest God (Siva) or his emanations does not play any role in Buddhism, while in the Hindu Tantras, the concept of power (sakti) forms the focus of interest. The central idea of Tantric Buddhism, however, is prajna (knowledge, wisdom). To the Buddhist, sakti is “maya,” the very power that creates illusion, from which only Prajna can liberate us. It is, therefore, not the aim of the Buddhist to acquire power, or to join himself to the power of the universe, either to become their instrument or to become their master, but, on the contrary, he tries to free himself from those powers, which for aeons kept him a prisoner of samsara. He strives to perceive those powers, which have kept him going in the rounds of life and death, in order to liberate himself from their dominion. However, he does not try to negate them or to destroy them, but to transform them in the fire of knowledge, so that they may become forces of enlightenment which, instead of creating further differentiation, flow in the opposite direction: towards union, towards wholeness, towards completeness. The attitude of the Hindu Tantras is quite different, if not contrary. “United with the Sakti, be full of power,” says the Kulacudamani Tantra. “From the union of Siva and Sakti the world is created.” The Buddhist, on the other hand, does not want the creation and unfoldment of the world, but the coming back to the “uncreated, unformed” state of

sunyata. From which all creation proceeds, or which is prior to and beyond all creation (if one may put the inexpressible into human language).

(C) *Những Loại Mật Chú và Chân Ngôn trong Truyền Thống Phật Giáo Mật Tông—Different Kinds of Dharani and Matra in the Tantric Buddhism:*

- 1) *Mật Chú Du Già:* Yoga-tantra—Highest Yoga Tantra—Theo Phật giáo Tây Tạng, du già mật chú là một trong bốn thứ lớp của Mật chú. Những mật chú này nhấn mạnh đến nội quán trong đó hành giả tự quán lấy mình và tưởng tượng rằng vị thần giám hộ từ từ hòa nhập vào hành giả. Hành giả tu tập du già mật chú này phải quán tưởng bốn mật chú pháp (thuở ban đầu của chú pháp) không có sắc tướng mà là sự hiển hiện của một độ sáng nào đó và hư không mà thôi—One of the four classes of tantras, according to Tibetan Buddhism. These tantras emphasize internal visualization in which one visualizes oneself and then imagines that Yi-Dam deity gradually enter oneself. The practitioners of this type of Tantra are supposed to visualize all phenomena as being primordially free from the signs but as manifestations of some luminosity (độ sáng) and emptiness.
- 2) *Mật Chú Kalacakra:* Kalacakra-tantra (skt)—Một trong những kinh văn Mật chú Ấn Độ quan trọng nhất của Phật giáo Tây Tạng. Kinh văn này gồm ba phần: nội, ngoại, và những phần khác. Phần đầu tiên bàn về ngoại giới. Phần thứ hai bàn về thế giới tâm-vật lý của chúng sanh, đặc biệt là những năng lượng vi tế của sự bí mật của sinh lý học gọi là “gió,” và “những giọt,” và qua những tuyến kinh năng lượng vi tế. Phần thứ ba quan tâm tới tu tập quán tưởng. Kalacakra có lẽ là một trong những mật chú mới nhất được đưa ra tại các vùng Nam Á, vài học giả tin rằng có lẽ loại mật chú này được biên soạn gần vùng Sogdiana vào khoảng thế kỷ thứ 10, và nó không được truyền sang Tây Tạng cho mãi đến năm 1027. Kinh văn nói rằng mật chú này được nói vào ngày thứ 15 của tháng thứ 3 sau khi Đức Phật Thích Ca giác ngộ. Trong lúc Ngài xuất hiện trên núi Linh Thứu, mặc y áo Tăng sĩ và thuyết giảng “Kinh bát Nhã Ba La Mật Đa” kinh văn dài 100.000 hàng, và đồng thời Ngài cũng hiện tại Dhyanakataka thuộc miền Nam Ấn Độ như là Phật Kalacakra, dưới hình thức đó Ngài dạy mật chú Kalacakra. Người ta nói Phật nói mật chú này theo lời thỉnh cầu của Sucandra, vua của xứ Sambhala, và dưới hiện thân của Đức Kim Cang Thần, người đã sư tập mật chú dưới hình thức dài, người ta nói có 12 ngàn câu, nhưng hiện nay không còn tồn tại nữa. Thực tập chủ yếu gồm sáu phần: 1) sự rút lui cá nhân (gió); 2) niệm; 3) ngừng hoạt khí; 4) trì giữ; 5) tỉnh thức; 6) thiền định sâu. Những giai đoạn khởi đầu là những kỹ thuật để rút lui cá nhân vào con đường trung tâm. Trong sáu giai đoạn hay chi nhánh này người ta có thể thực chứng phước báo đó là đề mục tu tập Kalac trong Phật giáo Tây Tạng những mật chú thành hình những căn bản cho thuật chiêm tinh về ngày tháng và hệ thống y học của truyền thống. Hàng năm lễ quán đảnh được ban truyền bởi Đức Đạt Lai Lạt Ma là một trong những biến cố rất phổ biến trong Phật giáo Tây Tạng ngày nay, vì nó được người ta tin tưởng một cách rộng rãi rằng lễ nhận được lễ Kalacakra là chắc chắn được vãng sanh tại Sambhala—One of the most important Indian tantric texts for Tibetan Buddhism. It consists of three parts: inner, outer, and other. The first part discusses the external world. The second part focuses on the psycho-physical world of sentient beings, particularly the mystical physiology of subtle energies called “winds” (prana—skt), and “drops” (bindu—skt), which to through subtle “energy channels” (nadi—skt). The third section is concerned

with visualization practices. The Kalacakra was probably one of the latest Tantras produced in South Asia, some scholars believed that it was probably composed in or near Sogdiana in the tenth century, and it was not transmitted to Tibet until 1027. The text says that it was spoken on the fifteenth day of the third month after Sakyamuni Buddha's awakening. At the time he appeared on the Vulture Peak dressed in monk's robes and preached the "Perfection of Wisdom Sutra" in 100,000 lines, and he simultaneously manifested at Dhyanakataka in South India as the Buddha Kalacakra, in which form he taught the Kalacakra tantra. The tantra is said to have been spoken at the request of Sucandra, king of Sambhala and an emanation of the Buddha Vajrapani, who compiled the tantra in its long form, said to be twelve thousand verses, but no longer extant. Its central practice is a six session yoga: 1) individual withdrawal (of winds); 2) concentration; 3) stopping vitality; 4) retention; 5) subsequent mindfulness; and 6) meditative absorption. The initial stages are techniques for withdrawing the winds into the central channel (avadhuti—skt). In the sixth branch one actualizes immutable bliss, which is the object of Kalacakra practice. In Tibet the tantra forms the basis of the traditional astrological calendar and the medical system. Yearly Kalacakra initiation ceremonies given by the Dalai Lama are among the most popular events of Tibetan Buddhism today, because it is widely believed that receiving the Kalacakra empowerment ensures rebirth in Sambhala.

3) *Mật Chú Kim Cang thừa—Mantras of the Vajrayana:*

- a) *Án—Om:* Từ Bắc Phạn thường thấy khi bắt đầu trong những bài chú. Từ này được lấy từ bên Ấn Độ giáo, và có nhiều nghĩa khác nhau. Một khái niệm thông thường trong Phật giáo Đại Thừa là nó tiêu biểu cho thật tánh hay không tánh. Từ này cũng được dùng để xác nhận sự uy nghi tôn kính. Thỉnh thoảng được dịch là "Vâng." Đây là một biểu tượng rộng và cao nhất trong Kim Cang thừa. Om vừa tượng trưng cho hình thức và âm thanh. Đây không phải là một từ ma thuật, nó không được coi như một từ, mà như một biểu tượng tâm linh, một tượng trưng phổ biến khắp phương Đông. Tiếng "Om" được dùng để chỉ sự khẳng định một cách nghiêm trang và tôn kính, giống như tiếng "a men" bên Cơ Đốc Giáo. Trước kia là mật ngữ của Ấn Độ giáo, được thừa nhận bởi các nhà Phật giáo Mật tông, đặc biệt là trường phái trì mật chú, dùng "Om" như mật chú và đối tượng thiền định. Chữ "Om" thường dùng để hình thành âm đầu tiên trong các câu chú tổng hợp như trong câu "Úm Ma Ni Bát Di Hồng" là công thức chú nguyện của Lạt Ma Giáo Tây Tạng. Người ta nói câu "Úm Ma Ni Bát Di Hồng" còn là câu thần chú để cầu nguyện Đức Quán Thế Âm, mỗi chữ trong câu đều có thần lực cứu độ khỏi tam ác đạo—Sanskrit syllable that is often found at the beginning of Buddhist Mantras. It was inherited from Hinduism, and there are various explanations of its meaning. One common notion found in Mahayana literature is that it symbolizes the fundamental nature of reality, i.e., emptiness (sunyata). This word is also used to show solemn affirmation and respectful assent. Sometimes translated by "Yes." This is the most comprehensive and venerable symbol of spiritual knowledge in Vajrayana. Om is a symbol of form as well as sound. This is not a magic word. In fact this is not even considered to be a word at all. It is rather a manifestation of spiritual power, symbol that is to be found throughout the East. Om, aum; "a word of solemn affirmation and respectful assent, sometimes translated by yes, verily, so be it, and in this sense compared with Amen in Catholic." It is the mystic name

for the Hindu triad, and has other significations. It was adopted by Buddhism, especially by the Tantric school, as a mystic spell, and as an object of meditation. It forms the first syllable of certain mystical combinations, e.g. Om mani padmi hum, which is a formula of the Tibetan Lamaistic branch, said to be a prayer to Padmapani; each of the six syllables having its own mystic power of salvation from the lower paths of transmigration, etc.; the formula is used in sorcery, auguries, etc..

- b) *Án ma ni bát di hồng—Om-Mani-Padme-Hum*: Great compassion mantra—Án ma ni bát di hồng, một nghi thức trì niệm của trường phái Lạt Ma. Mỗi chữ trong sáu chữ có uy lực cứu rỗi những chúng sanh trong các đường dữ. Đại Bi Chú, chú của ngài Quán Thế Âm Bồ Tát, vị Bồ Tát mà Đại Thừa cho là hiện thân của từ bi. Người ta thường thấy chú này được trì trong Phật giáo Tây Tạng, có lẽ ngài Quán Thế Âm được rộng rãi quần chúng xem như gần gũi với Tây Tạng và lịch sử của nó. Vài dòng truyền thừa nổi bật nhất của những vị lạt ma tái sanh, kể cả Đức Đạt Lai Lạt Ma và dòng Gyelma Karmapa cũng được tin là hiện thân của ngài Quán Thế Âm. Nghĩa của câu chú này vẫn còn trong vòng bàn cãi của các học giả đương thời. Vài vị đọc “Padme” nghĩa là “Hoa Sen” như là một Phạm ngữ chỉ định sở cách, trong trường hợp này thì phải dịch là “Om” hay “Bảo Châu” trong Hoa Sen. Những học giả khác lại cho rằng “Padme” là định sở cách Nữ, và như vậy phiên dịch câu chú này như là “Om-Bảo Châu—Lotus-Hoa Sen.” Tuy nhiên cả hai đều bị trở ngại, trong sự giải thích thứ nhất thì câu chú không thông về văn phạm, điều này ít thấy trong chú Phạm ngữ trong Phật giáo; và trong lời giải thích thứ nhì thì vấn đề là tại sao một vị Phật nam lại được dùng để chỉ sở cách của một người nữ. Đây là câu chú xưa nhất trong các trường phái Mật tông Tây Tạng. Sáu âm tiết trong câu chú này thể hiện thái độ đồng cảm căn bản, mà khi niệm lên nó thể hiện ước muốn giải thoát Niết bàn—A formula of Lamaistic branch. Each of the six syllables having its own mystic power of salvation the lower paths of transmigration. The Mantra of Avalokitesvara, who in Mahayana is said to be the embodiment of compassion (karuna). It is the most commonly chanted mantra in Tibetan Buddhism, probably due to the fact that Avalokitesvara is widely viewed as being particularly closely associated with Tibet and its history. Several of the most prominent lineages of reincarnating lamas (sprul Sku-tib), including the Dalai Lamas and the R Gyal Ba Kar Ma Pas are believed to be physical manifestations of Avalokitesvara. The meaning. The meaning of the mantra has been debated by contemporary scholars. Some read “padme” (lotus) as a Sanskrit locative, in which case it would be translated as “om” Jewel in the Lotus “hum.” Others interpret “padme” as a vocative feminine, and thus translate it as “Om Jewel-Lotus hum.” Both readings are, however, problematic: in the first interpretation the mantra would be ungrammatical, which is not uncommon with Buddhist Sanskrit mantras; and the second interpretation faces the problem of why a male buddha would be referred to with a feminine vocative. This is the most important and oldest mantra of Tibetan Tantric Buddhism. These six syllables are an expression of the basic attitude of compassion, and the recitation of them expresses the longing for liberation.
- 4) *Mật Chú Hành Tướng Quán Tưởng—Performance Tantra*: Caryā-tantra (skt)—Theo sự bình luận của Phật giáo Tây Tạng thì đây là một trong bốn bộ Mật chú. Văn kinh của loại mật chú này nhấn mạnh đến những sinh hoạt thiền nội tâm. Trong những pháp thực tập này thì sự nhận biết về chính mình như là người bạn đồng hành với Đức Phật, và

người ta quán tưởng về một vị Phật có những phẩm chất cao quý mà tự thân mình phải hưởng tới thực hiện cho bằng được qua tu tập thiền định—One of the four sets of Tantras, according to Tibetan Buddhist exegetes (sự bình luận). Texts of this class equally emphasize external ritual activities and internal yogas. In these practices one conceives (hiểu) of oneself as a friend or companion of a Buddha, and one visualizes the Buddha as possessing the aryan qualities that one strives to actualize through meditative practice.

(VII) Bảy Tư thế của Đức Tỳ Lô Giá Na—Seven Postures of Vairocana: Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu, theo Kim cang Thừa, Đại Nhật có nghĩa là “cái gì chiếu sáng, cái gì tạo ra sự rõ ràng.” Vì vậy, Đại Nhật là tư thế thân hình đang ngồi, tư thế này giúp cho hành giả phát triển trạng thái thiền định và tạo cho tâm ổn định, rõ ràng. Tâm có trở nên ổn định hay không là dựa vào cái được gọi là luồng gió hoặc những luồng không khí vi tế. Có luồng gió thô, đó là hơi thở mà chúng ta hít vào và thở ra. Nhưng cũng có luồng gió vi tế liên quan đến sự chuyển động của thân và các tư duy. Thân và tâm liên quan chặt chẽ với nhau, vì vậy khi những luồng không khí vi tế này trở thành yên tĩnh trong thân thể, tâm cũng trở nên yên tĩnh. Tạo ra những luồng gió vi tế ổn định này, bằng cách tiếp tục làm tác động lên những kênh bên trong, mà ngang qua đó các luồng gió chuyển động. Nếu những kênh này thẳng và ổn định, các luồng gió trở thành ổn định, và sau đó tâm sẽ trở nên ổn định. Để tạo cho những kênh này thẳng và ổn định, hành giả phải có tư thế đúng trong khi thiền tập—According to Lama Khenchen Thrangu in “The Practice of Tranquility and Insight”, Vairocana means “what illuminates, what makes clear.” So Vairocana is the physical posture of sitting that helps one develop a meditative state and makes the mind stable and clear. Whether the mind becomes unstable depends on what are called the airs or subtle winds. There is gross air, which is the breath one inhales and exhales. But there is also a subtle air, which is involved with the movements of the body and the movement of thoughts. Body and mind are closely related, so when these subtle airs become still in the body, the mind also becomes still. One makes these subtle airs stable by working on the inner channels through which the airs move. If these channels are straight and stable, the subtle airs will become stable, and then the mind will become stable. To make these channels straight and stable, one must have proper posture during meditation.

1) *Giữ cho xương sống thẳng—Keeping the spine straight:* Giữ cho xương sống thẳng để kênh trung tâm năng lực được thẳng. Năng lực gió hay không khí (vayu) được gọi là “năng lực sinh tồn” (prana) chảy vào trong kênh trung tâm. Năng lực sinh tồn tạo cho thân thể chúng ta ổn định và vững chắc. Nó cũng được gọi năng lực đất bởi vì nó tạo ra sự ổn định và tính nhẫn nại đối với thân thể. Nếu thân thể bị ngã về phía trước trong khi thiền, hoặc có khuynh hướng nghiêng sang bên trái, bên phải, hoặc ngã ra đằng sau, bấy giờ kênh trung tâm này sẽ bị cong và năng lực sinh tồn đang chảy trong nó sẽ bị siết chặt lại. Vì vậy, nếu chúng ta giữ xương sống thẳng, năng lực đất sẽ chảy thẳng, và điều này sẽ dẫn đến sự ổn định và sự chịu đựng lâu dài. Luồng nước thấm qua thân thể và giữ cho thân thể được ẩm ướt. Nếu các luồng nước này chảy trong kênh trung tâm, chúng sẽ tự nhiên được ổn định. Để cho luồng nước chảy vào kênh trung tâm, hành giả phải có đủ bảy tư thế của Đức Đại Nhật Như Lai—Keeping the spine straight so that the central energy channel is straight. The life force vayu is called “prana” and flows in the central

channel. Prana makes one's body stable and firm. It is also called the earth vayu because it gives stability and endurance to the body. If the body is bent forward in meditation, or leaning to the left, right, or backward, then this central channel is going to be bent and the prana flowing within it will be constricted. Therefore, if one keeps the spine straight, the earth vayu will flow straight, and this will result in endurance and stability. The water flow permeates the body and keeps it moist. If these water flows flow in the central channel, they will naturally be stable. In order to cause the water flows to flow in the central channel, practitioners should have seven postures of Vairocana.

- 2) *Tư thế khép kín của hai bàn tay—Closed position of two hands*: Đặt hai bàn tay trong tư thế khép kín vì đây là vị trí đúng của hai bàn tay trong tư thế thiền định. Lòng bàn tay phải đặt trên lòng bàn tay trái hay ngược lại, và hai ngón tay cái chạm nhẹ vào nhau—Place the hands in a closed position because this is the correct way of a meditative posture. Place the right palm of the right hand on the palm of the left hand or vice versa, and two thumbs slightly touch each other.
- 3) *Hai khuỷu tay hơi gĩa ra ngoài—Two elbows slightly sticking out*: Luồng lửa tự nhiên đi lên, trong khi luồng nước và đất tự nhiên đi xuống. Để luồng lửa nhập vào kênh trung tâm, hành giả phải có tư thế thứ tư—The fire naturally goes upward, while the earth and water naturally go downward. For the fire to enter the central channel, practitioner must have the fifth posture of Vairocana.
- 4) *Hạ thấp cằm—Lower the chin slightly*: Điều này ảnh hưởng về sự ngăn cản luồng lửa bốc lên—This has the effect of preventing the fire from rising upward.
- 5) *Hai mắt không nên ngó qua ngó lại—Eyes should be unwavering*: Luồng gió được nối tiếp với sự chuyển động của thân thể, và hai mắt tự nhiên có sự chuyển động liên minh với các luồng gió này. Sự di động của hai mắt sẽ tạo cho tâm dao động. Vì vậy, hành giả nên giữ cho hai mắt yên tĩnh, tập trung trong khoảng không gian vượt lên chót mũi. Điều này tạo cho tâm trở nên yên tĩnh và luồng gió nhập vào kênh trung tâm—To introduce the air to flow into the central channel, one's eyes should be unwavering. The air flow is connected with movement of the body, and the eyes naturally have a great deal of movement associated with them. The moving of the eyes will cause the mind to move. So one keeps the eyes still, focused on the space beyond the tip of the nose. This will cause the mind to become still and the air flow to enter the central channel.
- 6) *Hai môi để hở tự nhiên—Lips are left to rest naturally*: Hai môi để hở thư giãn hoàn toàn và tự tự nhiên, lưỡi đang dừng nghỉ chống lại vòm miệng—The lips are left to rest quite naturally, with the tongue resting against the palate.
- 7) *Ngồi với hai chân trong tư thế kim cương—Sit in full lotus position*: Để làm cho vững mạnh luồng thải ra phía dưới—To stabilize the downward-eliminating flow, one sits with one's legs in the vajra or full lotus position.

(VIII) Mười Thủ Ấn trong Phật giáo Mật Tông: Ten Mudras in the Tantric Buddhism: Thủ ấn là điệu bộ và tư thế của thân thể. Đây là điệu bộ của thân thể, đặc biệt là các cử động tượng trưng của bàn tay, được thực hiện để trợ giúp kêu gọi những tâm thái song hành nhất định của chư Phật và chư Bồ Tát. Tư thế của thân thể hay cử chỉ tượng trưng của bàn tay. Trong Phật giáo, mỗi vị Phật có cách để tay riêng, tương ứng với cử chỉ tự nhiên hay phương thức giảng dạy của vị Phật này. Có 10 Mẫu đà la pháp ấn trong Phật giáo—

Mudras means physical and ritual gestures of the practitioner's body. These are physical gestures, especially symbolical hand movements, which are performed to help evoke certain states of mind parallel to those of Buddhas and Bodhisattvas. Ritual gestures of the hands used in symbolic magic. In Buddhism, every Buddha is depicted with a characteristic gesture of the hands. Such gestures correspond to natural gestures of teaching, protecting and so on. There are 10 Mudras in Buddhism:

- 1) Dhyani-Mudra: Lưng bàn tay phải đặt lên lòng bàn tay trái, đầu hai ngón cái chạm nhẹ nhau. Đặt tư thế hai bàn tay này ngay trước rốn. Đây là tư thế lúc thực tập thiền định—The back of the right hand rests on the palm of the other in such a way that the tips of the thumbs lightly touch one another. Place both hands right in front of the navel. This Mudra is utilized by cultivators during practicing meditation.
- 2) Vitarka-Mudra: Bàn tay phải hướng lên trên, bàn tay trái hướng xuống dưới (hay ngược lại, tay trái đưa lên tay phải thông xuống), hai lòng bàn tay quay về phía trước, ngón cái và ngón trỏ mỗi bàn tay tạo thành một vòng tròn. Bàn tay phải đặt cao ngang vai, bàn tay trái cao ngang hông. Đây là tư thế của các Phật A Di Đà và Đại Nhật Như Lai—The right hand points upward, the left downward; both palms are turned outward. The thumbs and index fingers of each hand of each hand form a circle. The right hand is at the shoulder level, the left at the level of the hips. The vitarka Mudra is found most frequently in representations of Amitabha and Vairocana Buddhas.
- 3) Dharmachakra-Mudra: Lòng bàn tay trái hướng vào thân, còn lòng bàn tay phải hướng ra phía trước. Ngón cái và ngón trỏ mỗi bàn tay tạo thành một vòng tròn, hai vòng tròn chạm nhẹ vào nhau. Đây là tư thế của các Phật Thích Ca, Di Đà, Đại Nhật và Di Lặc—The left palm is turned toward the body, the right outward, and the circles formed by the thumbs and index fingers of each hand touch one another. This mudra is found in representations of Sakyamuni, Amitabha, Vairocana and Maitreya Buddhas.
- 4) Bhumisparsha-Mudra: Bàn tay trái đặt vào lòng, lòng bàn tay hướng lên trên; bàn tay phải hướng xuống đất, lưng bàn tay hướng về phía trước. Đây là tư thế khát thực của Phật Thích Ca khi Ngài báo cho chúng sanh biết Ngài đã đạt được chánh đẳng chánh giác, đây cũng là biểu tượng cho sự vững chắc không lay chuyển của A Súc Bệ Phật—The left hand rests palm upward in the lap (sometimes holds a beg bowl); the right hand hanging over the knee, palm inward, points to the earth. This Mudra is the gesture with which Sakyamuni Buddha summoned the earth as witness to his realization of Buddhahood. This is also considered as a gesture of unshakability of Akshobhya Buddha.
- 5) Abhaya-Mudra: Bàn tay phải đưa cao ngang vai, ngón tay duỗi thẳng và lòng bàn tay hướng về phía trước. Đây là cử chỉ của Phật Thích Ca khi Ngài vừa thực hiện đại giác—The right hand is raised to the shoulder height with fingers extended and palm turned outward. This is the gesture of Sakyamuni Buddha immediately after attaining enlightenment.
- 6) Varada-Mudra: Bàn tay phải hướng xuống dưới, lòng bàn tay hướng ra phía trước. Đây là cử chỉ của Phật Thích Ca tỏ ý lấy trời làm chứng cho tính Phật của mình—The right hand palm facing out, directed downward. This is the gesture of Sakyamuni Buddha when he summoned Heaven as witness to his Buddhahood.
- 7) Uttarabodhi-Mudra: Hai bàn tay đặt cao ngang vai, hai ngón trỏ chắp vào nhau (tạo thành mũi nhọn của Kim cương chùy), những ngón tay khác chéo nhau, các ngón cái chạm nhẹ

nhau hoặc cũng chéo nhau. Đây là cử chỉ của Phật Đại Nhật Như Lai—Both hands are held at the level of chest, the two raised index fingers touch one another (an form a point of Vajra), The remaining fingers are crossed and folded down; the thumbs touch each other or crossed and folded down. This mudra is frequently seen in images of Vairocana.

- 8) Mudra of supreme wisdom: Ngón trỏ của bàn tay phải được bao quanh bằng năm ngón của bàn tay kia. Pháp ấn này tiêu biểu cho tính đơn nhất trong tính đa dạng. Đây là cử chỉ của Phật Đại Nhật Như Lai—The right index finger is grasped by the five fingers of the left hand. This represents the unity in the manifold as embodied in the Buddha. This Mudra is a characteristic of Vairocana.
- 9) Anjali-Mudra: Hai lòng bàn tay ép vào nhau ngang ngực. Cử chỉ này thường dùng để chào hỏi tại Ấn độ. Trong Phật giáo cử chỉ này có nghĩa là “Như thế đó”—The palms are held together at the level of the chest. This is the customary gesture of greeting in India. In Buddhism, it expresses “Suchness.”
- 10) Vajrapradama-Mudra: Các đầu ngón tay của hai bàn tay chéo vào nhau—The fingertips of the hands are crossed.

(IX) Phương pháp thực hành của Phật giáo Mật Tông—Methods of practices of the Tantric Buddhism:

(A) *Những Bước Tu Hành theo Phật Giáo Mật Tông—The Stages of Cultivation of the Tantric Buddhism:* Dĩ nhiên mục đích của Mật Tông cũng nhằm thực hiện những gì mà các tông phái Phật giáo khác đang làm, như là sự hợp nhất nơi con người, sự giác ngộ và sự thuần thực về mặt tâm linh—It is, of course, that the Tantric Buddhism also aims at achieving what the other branches of Buddhism also claim to deal with, i.e., the integration of the human being, enlightenment or spiritual maturity:

- 1) *Quy-Y Tam Bảo và Phát Bồ Đề Tâm—Taking Refuge in the Triratna and Resolving the Bodhicitta (Mind of Enlightenment):* Bước đầu tiên vẫn là quy-y Tam Bảo và hướng đến Bồ Đề tâm. Tuy nhiên, quy-y Tam Bảo ở đây không còn là quy-y nơi những con người hay kinh sách cụ thể, mà có thể nói đây là sức mạnh tâm linh được biểu trưng qua Tam Bảo. Sự quy-y này gắn liền với quyết tâm đạt đến giác ngộ vì lợi ích của tất cả chúng sanh hữu tình và sự quyết tâm này tạo nên một sự thay đổi quan điểm nhiều hơn, trong đó, người học đạo từ bỏ một cách ý thức sự dẫn dắt của kiểu suy luận theo lý trí để bắt đầu nhìn thấy mình và thế giới xung quanh bằng một quan điểm trực giác—The first step is taking refuge in the Triratna and the formation of an attitude directed toward enlightenment (bodhicitta). However, taking of refuge in the Triratna here no longer means taking of refuge in concrete persons (Buddha, Dharma, and Sangha) and scriptures, but, it may be said, spiritual forces symbolically represented by the Three Jewels. This taking of refuge is intimately connected with the resolve to attain enlightenment for the sake of all sentient beings and this resolve furthers the change of attitude, where the aspirant consciously turns away from the directness of ordinary intellectual reasoning and begins to see himself and the world around him from an intuitive standpoint.
- 2) *Bước tiếp theo là củng cố và phát triển quan điểm mới này—The next step is to strengthen and to develop this new attitude:* Trong quá trình trầm tư này, việc tụng niệm thần chú có vai trò quan trọng vì nó là phương tiện để trực xuất các điều kiện đối nghịch, gạt bỏ các

quyền năng tà mị đang che phủ—In this meditative process the recitation of mantras plays an important part as the means to remove the opposing conditions, the veiling power of evil.

3) *Chuẩn bị các Mạn Đà La—The preparation of the mandalas*: Sau đó thì đến việc trưng bày các Mạn Đà La (mandala) như là một cách hoàn thiện các điều kiện tiên quyết để đạt được công đức và tri thức. Khoa Phân Tâm Học ngày nay đã phát hiện giá trị tự thân của các Mạn Đà La trong quá trình tạo nên sự hợp nhất. Ở đây một lần nữa Phật giáo lại vượt xa các phát hiện tâm lý học hiện đại và giải quyết vấn đề một cách toàn diện hơn vì Phật giáo không tách biệt con người ra khỏi bối cảnh của nó, bối cảnh này là vũ trụ toàn thể chứ không phải là kiểu vũ trụ được xã hội công nhận. Mỗi bước trong việc chuẩn bị mạn đà la tương ứng với lục độ ba la mật. Điều này có nghĩa là việc xây dựng một mạn đà la có một giá trị thực tế vì nó có ảnh hưởng trên phép tu tập của cá thể—After this comes the offering of a mandala ‘as the means to perfect the prerequisites of merits and knowledge.’ Modern depth psychology has rediscovered the intrinsic value of the mandala for the process of integration. Buddhism here again goes far beyond the findings of modern psychology and deals with the problem more exhaustively, in that it does not separate and isolate man from his context, this context being the whole universe and not a mere socially accepted pattern. Each step in the preparation of the mandala corresponds to one of the six perfections.

4) *Thực hiện được sự hợp nhất bất khả phân giữa bản thân với thực tại tối hậu—Realizing the indivisible unity of one’s self with the ultimate reality*: Đây là bước cuối cùng trong phương cách thiền định của Mật giáo. Phương cách thiết lập khả năng thực tế vững vàng trong cá thể. Qua giai đoạn này, người ta thực hiện được sự hợp nhất bất khả phân giữa bản thân với thực tại tối hậu. Mặc dù theo nghĩa cơ bản thì ‘Guru’ có nghĩa là đạo sư. Đây chính là giai đoạn tối quan trọng, vì dù rằng thực tế được tìm thấy trong mọi vật chứ không phải trong một cái tuyệt đối tưởng tượng chỉ có giá trị lu mờ, nhưng nếu không có sự giúp đỡ của một đạo sư, tức là của một con người mà bản thân đã hành trì yoga và do đó có thể dẫn dắt cho người mới tập trên bước đường khó khăn, thì tất cả những phương pháp của Chân ngôn thừa, dù hay đến thế mấy, cũng chỉ là vô dụng—This is the final step (Guru-yoga) in the Esoteric methods of Zen. The Guru-yoga is the means to have the all-sustaining power of reality settled on one’s self. By the Guru-yoga one realizes the indivisible unity of one’s self with the ultimate reality. The guru-yoga is a most exclusive discipline and its methods are intricate. Although, in the ultimate sense, the guru is really itself and although reality is found in everything and not in a fancied ‘absolute’ of dubious validity, without the help of a human guru, who himself has practised this yoga and hence is able to guide the aspirant on his difficult path, all the methods of the Mantrayana, no matter how good they are, are all in vain.

(B) *Tam Mật Hành—The Three Esoteric Duties*: Tam mật về thân khẩu ý của Đức Phật sẽ vĩnh viễn là bi mật nếu không có phương tiện dẫn độ. Một phương tiện dẫn độ như vậy, theo mật giáo, phải bắt đầu từ gia trì lực (adhithana) chứ không do nỗ lực hữu hạn của hành giả. Phương tiện đó cũng chỉ là biểu hiệu của năng lực bí mật, có thể được bộc lộ qua ba nghiệp của chúng sanh (thân khẩu ý). Qua đó chúng ta có thể biết được cảm ứng toàn vẹn của Đức Phật và chúng sanh, từ đó đạt được kết quả “Phật trong ta, ta trong

Phật” (nhập ngã, ngã nhập); từ đó thực hành về giáo tướng của Phật quả khả đặc ngay nơi nhục thân này—The three mysteries of the body, speech and thought of the Buddha will remain mysteries forever, according to the esoteric schools, if there is no means of communion. Such a means of communion should come from the mystic power or enfolding power (adhithana) of the Buddha, but not from the limited effort of an aspirant. The means itself is nothing but the manifestation of the mystic power, which can be expressed through the three activities of men, i.e., our body, speech, and thought. According to the ritualistic prescription (vidhi or kalpa), the means of communion has three aspects:

- 1) *Thân Mật Hành*—*The esoteric duty of body*: Tay nắm giữ biểu tượng hay kết ấn khế (mudra), và những cử chỉ khác của thân—The esoteric duty of body is to hold the symbol in the hand, or finger-intertwining and other attitudes of one’s body.
- 2) *Khẩu Mật Hành*—*The esoteric duty of mouth*: Khẩu niệm mật chú hay niệm chân ngôn và những lời cầu nguyện khác—The esoteric duty of mouth is to recite the dharanis, or mystic verse and other words of prayer.
- 3) *Ý Mật Hành*—*The esoteric duty of mind*: Ý quán tưởng mật ngữ “a” hay nhập bốn tôn tam ma địa tương ứng với ba nghiệp của chúng ta—The esoteric duty of mind is to ponder over the word “a” as the principle of the ungenerated, i.e. the eternal, or yoga concentration, corresponding to our three activities.

(X) *Tu Tập Sáu pháp mật hành của Naropa—Cultivate Six dharmas of Naropa order*: Đây là sáu pháp tu tập theo Phật giáo Mật Tông đã được ngài Naropa dạy cho Marpa Chogi Lodro và được vị này truyền sang Tây tạng. Những pháp tu này đặc biệt quan trọng đối với trường phái Kagyupa. Sáu pháp đó là—Tantric practices taught to Marpa Chogi Lodro by Naropa (1016-1100) and brought to Tibet by him. They are particularly important to the Kagyupa order. The six are:

- 1) Sức nóng, liên hệ đến việc tăng cường đưa luồng nóng bên trong đi đến khắp cơ thể hành giả bằng cách tưởng tượng lửa và mặt trời trong nhiều phần khác nhau của cơ thể: Heat (candali), which involves increasing and channeling inner heat through visualizing fire and the sun in various places of the meditator’s body.
- 2) Thân huyền giả, một loại thực tập trong đó hành giả phát sinh ra một hình ảnh của một thân vi tế bao gồm những năng lượng vi tế và được phú cho với những phẩm chất lý tưởng của một vị Phật, như sáu Ba La Mật. Sự việc này cuối cùng chuyển hóa thành “thân kim cang,” biểu tượng cho trạng thái của Phật quả: Illusory body (maya-deha), a practice in which one mentally generates an image of a subtle body composed of subtle energies and endowed with the ideal qualities of a Buddha, such as the six paramitas. This is eventually transformed into the “vajra-body,” symbolizing the state of Buddhahood.
- 3) Giác mộng, hay du già trong giấc mơ nhằm huấn luyện hành giả kiểm soát những lời kéo của tiến trình của giấc mộng: Dream (svapna), or dream yoga that trains the meditator to take control of and manipulate the process of dreams.
- 4) Ánh sáng trong suốt, dựa vào khái niệm mật chú rằng tâm là bản chất của ánh sáng trong suốt, và sự tu tập này liên hệ tới việc học nhận thức về tất cả mọi dáng vẻ hiện lên trong tâm tiêu biểu cho tác động lẫn nhau giữa sự chiếu sáng và tánh không: Clear light

(prabhasvara), or the yoga of a clear light which is based on the tantric notion that the mind is of the nature of clear light, and this practice involves learning to perceive all appearances as manifestations of mind and as representing the interplay of luminosity and emptiness.

- 5) Thân trung ấm, trạng thái du già huấn luyện cho hành giả kiểm soát được trạng thái giữa sanh và tử, trong đó hành giả có một thân vi tế, phải chịu sự mất phương hướng và sợ hãi cảnh trí, âm thanh, và các hiện tượng thuộc về cảm giác khác. Một người thích nghi với loại du già này có thể hiểu được tất cả những sáng tạo trong tâm, và sự thực chứng này khiến hành giả có thể kiểm soát được tiến trình, trong đó người ta nói nó đưa ra vô số cơ hội cho sự tiến bộ thiền tập nếu hiểu và thực hành đúng cách: Intermediate state (antarabhava), or intermediate state yoga that trains the meditator for the state between birth and death, in which one has a subtle body, which is subjected to disorienting and frightening sights, sounds, and other sensory phenomena. A person who is adept in this yoga is able to understand that these are all creations of mind, and this realization enables one to take control of the process, which is said to present numerous opportunities for meditative progress if properly understood and handled.
- 6) Chuyển thức, trạng thái du già phát triển khả năng hướng tâm thức của mình vào một thân khác hay vào một Phật độ vào lúc lâm chung. Hành giả nào nắm vững toàn bộ kỹ thuật có thể biến đổi tâm của loại ánh sáng thanh tịnh vào thân của một vị Phật vào lúc lâm chung: Transference of consciousness (samkrama), a yoga that develops the ability to project one's consciousness into another body or to a Buddha-land (Buddha-ksetra) at the time of death. One who fully masters the technique can transmute the pure light of mind into the body of a Buddha at the time of death.

(XI) Quả Vị Tu Chứng trong Phật giáo Mật Tông—Results of Cultivation in the Tantric Buddhism: Tức Thân Thành Phật (Tức Thân Bồ Đề). Giáo thuyết của Chân Ngôn tông cho rằng “thân tức Phật,” nói cách khác, không chỉ tức tâm tức Phật, mà còn là tức thân tức Phật nữa. Theo Chân Ngôn tông, tức thân tức Phật hay tức thân thành Phật (thuộc nơi cái sự), trong khi tông Thiên Thai lại cho rằng “tức tâm tức Phật” là tùy thuộc nơi cái lý—Buddha is not only “mind,” but also “body.” The doctrine of the Shingon sect that the body is also Buddha; in other words Buddha is not only “mind,” but also “body.” According to the Shingon sect, the body is to consciously become Buddha by Yoga practices; while the T'ien-T'ai believed that all things are mental, and are not apart from mind.

(XII) Tam Thân Phật đối với Hành Giả tu Thiền trong Phật giáo Mật Tông—Triakaya for Zen Practitioners in the Tantric Buddhism: Ba loại thân Phật. Một vị Phật có ba loại thân hay ba bình diện chơn như. Theo triết học Du Già, ba thân là Pháp thân, Báo thân, và Hóa thân—Buddha has a three-fold body. A Buddha has three bodies or planes of reality. According to the Yogacara philosophy, the Triple Body is Dharmakaya, Sambhogakaya, and Nirmanakaya:

- 1) *Pháp Thân—Dharmakaya:*

- a) Pháp (dharma) ở đây có thể được hiểu như là “thực tính,” hoặc là “nguyên lý tạo luật” hay đơn giản hơn là “luật.”—Dharma here may be understood in either way as “reality,” or as “law giving principle,” or simply as “law.”
- b) Thân (kaya) nghĩa là “thân thể” hay “hệ thống.”—Kaya means “body” or “system.”
- c) Đối với hành giả tu Thiền trong Phật giáo Mật Tông, tập hợp Pháp Thân (Dharmakaya) có nghĩa đen là thân thể hay một người hiện hữu như là nguyên lý, và nay nó có nghĩa là là thực tính tối thượng mà từ đó các sự vật có được sự hiện hữu và luật tắc của chúng, nhưng thực tính này tự nó vốn vượt khỏi mọi điều kiện. Đây chính là một trong những khái niệm quan trọng nhất cho hành giả tu thiền trong Phật giáo Mật tông. Tuy nhiên, hành giả tu thiền trong Phật giáo Mật tông nên luôn nhớ rằng “Dharmakaya” không phải là một từ triết học suông như khi nó được nêu định bằng từ “kaya” là từ gợi lên ý niệm về nhân tính, đặc biệt là khi nó liên hệ với Phật tính một cách nội tại và một cách thiết yếu, vì không có nó thì Đức Phật mất đi toàn bộ sự hiện hữu của Ngài. Pháp Thân cũng còn được gọi là Svabhavakaya, nghĩa là “cái thân thể tự tính” tự tính thân, vì nó trú trong chính nó, nó vẫn giữ như là giữ tự tính của nó. Đây chính là ý nghĩa của khía cạnh tuyệt đối của Đức Phật mà trong Ngài sự tịch lặng toàn hảo là thù thắng—For Zen practitioners in the Tantric Buddhism, the combination of dharmakaya, is then literally a body or person that exists as principle, and it has now come to mean the highest reality from which all things derive their being and lawfulness, but which in itself transcends all limiting conditions. This is one of the most important concepts for Zen practitioners in the Tantric Buddhism. However, Zen practitioners in the Tantric Buddhism should always remember that “Dharmakaya” is not a mere philosophical word, as is indicated by the term “kaya,” which suggests the idea of personality, especially as it relates to Buddhahood. It belongs to the Buddha, it is what inwardly and essentially constitutes Buddhahood, for without it a Buddha loses altogether his being. “Dharmakaya” is also known as Svabhavakaya, meaning “self-nature-body”, for it abides in itself, it remains as such retaining its nature. It is this sense the absolute aspect of the Buddha, in whom perfect tranquility prevails.
- 2) *Báo Thân—Sambhogakaya*: Cái thân thứ hai là Báo Thân, thường được dịch là cái thân của sự đền bù hay sự vui hưởng. Báo Thân thỉnh thoảng cũng được gọi là “Ứng Thân.”—The second body is the Sambhogakaya, which is ordinarily translated as Body of Recompense, or Enjoyment. The Body of Recompense is sometimes called “Ying-Shên” or the Responding Body.
- a) Theo nguyên nghĩa “sự vui hưởng: là tốt nhất để dịch “sambhoga” vì nó xuất phát từ ngữ căn “bhuj,” nghĩa là “ăn,” hay “vui hưởng,” tiền từ của nó là “sam,” nghĩa là “cùng với nhau” được thêm vào đó—Literally, “enjoyment” is a better word for sambhoga, for it comes originally from the root “bhuj,” which means “to eat” or “to enjoy,” to which the prefix “sam” meaning “together” is added.
- b) Sambhogakaya được dịch sang Hoa ngữ là “Cộng Dụng Thân” hay “Thọ Dụng Thân,” hay “Thực Thân.”—Thus “sambhogakaya” is often translated into the Chinese as “Kung-Yung-Shên,” or “Shou-Yung-Shen,” or “Chih-Shên.”
- c) Hành giả tu Thiền trong Phật giáo Mật Tông nên luôn nhớ rằng khi chúng ta có từ Báo Thân, cái thân của sự khen thưởng, đền đáp dành cho nó. Cái thân thọ dụng này đạt được như là kết quả hay sự đền đáp cho một chuỗi tu tập tâm linh đã thể hiện xuyên qua rất

nhiều kiếp. Cái thân của sự đền đáp, tức là cái thân được an hưởng bởi một vị rất xứng đáng tức là vị Bồ Tát Ma Ha Tát. Đức Phật như là cái thân thọ dụng thường được biểu thị như là một hình ảnh bao gồm tất cả sự vinh quang của Phật tính; vì ở trong Ngài, với hình hài, có một thứ tốt đẹp thánh thiện do từ sự toàn hảo của đời sống tâm linh. Những nét đặc trưng của từng vị Phật như thế có thể thay đổi theo các bốn nguyện của Ngài, ví dụ, hoàn cảnh của Ngài, danh tánh, hình tướng, xứ sở và sinh hoạt của Ngài có thể không giống với các vị Phật khác; đức Phật A Di Đà có Tịnh Độ của Ngài ở phương Tây với tất cả mọi tiện nghi như Ngài mong muốn từ lúc khởi đầu sự nghiệp Bồ Tát của Ngài; và Đức Phật A Súc cũng thế, như được miêu tả trong bộ Kinh mang tên Ngài là A Súc Phật Kinh—Zen practitioners in the Tantric Buddhism should always remember that since we have the term “sambhogakaya,” recompense or reward body for it. This body of Enjoyment is attained as the result of or as the reward for a series of spiritual discipline carried on through so many kalpas. The body thus realized is the sambhogakaya, body of recompense, which is enjoyed by the well-deserving one, i.e., Bodhisattva-Mahasattva. The Buddha as the Body of Enjoyment is generally represented as a figure enveloped in all the glory of Buddhahood; for in Him incarnated there is everything good and beautiful and holy accruing from the perfection of the spiritual life. The particular features of each such Buddha may vary according to his original vows; for instance, his environment, his name, his form, his country, and his activity may not be the same; Amitabha Buddha has his Pure Land in the West with all the accommodations as he desired in the beginning of his career as Bodhisattva; and so with Akshobhya Buddha as described in the sutra bearing his name.

- 3) *Hóa Thân—Nirmanakaya*: Cái thân thứ ba là Hóa Thân, nghĩa là “thân biến hóa” hay đơn giản là cái thân được mang lấy. Trong khi Pháp Thân là cái thân quá cao vời đối với những chúng sanh bình thường, khiến những chúng sanh này khó có thể tiếp xúc tâm linh được với nó, vì nó vượt khỏi mọi hình thức giới hạn nên nó không thể trở thành một đối tượng của giác quan. Những phàm nhân phải chịu sinh tử như chúng ta đây chỉ có thể nhận thức và thông hội với cái thân tuyệt đối này nhờ vào những hình tướng biến hóa của nó mà thôi. Và chúng ta nhận thức những hình tướng này theo khả năng của chúng ta về tâm linh, trí tuệ. Những hình tướng này xuất hiện với chúng ta không theo cùng một hình thức như nhau. Do đó mà chúng ta thấy trong Kinh Pháp Hoa rằng Bồ Tát Quán Thế Âm hóa hiện thành rất nhiều hình tướng khác nhau tùy theo loại chúng sanh mà Ngài thấy cần cứu độ. Kinh Địa Tạng cũng ghi rằng Bồ Tát Địa Tạng mang nhiều hình tướng khác nhau để đáp ứng những nhu cầu của chúng sanh. Đối với hành giả tu Thiền trong Phật giáo Mật Tông, quan niệm về Hóa Thân là rất quan trọng, vì cái thế giới tương đối này đối lập với giá trị tuyệt đối của Như Như là giá trị vốn chỉ đạt được tối bằng cái trí như như. Bản thể của Phật tính là Pháp Thân, nhưng hễ chừng nào Đức Phật vẫn ở trong bản thể của Ngài thì cái thế giới của những đặc thù vẫn không có hy vọng được cứu độ. Vì thế Đức Phật phải từ bỏ trú xứ nguyên bản của Ngài và mang lấy hình tướng mà các cư dân của trái đất này có thể nhận thức và chấp nhận được—The third Body is Nirmanakaya, usually translated as “Hua-Shên,” which means “Body of Transformation,” or simply “Assumed Body.” The Dharmakaya is too exalted a body for ordinary mortals to come to any conscious contact with. As it transcends all forms of limitation, it cannot become an object of sense or intellect. We ordinary mortals can perceive and have

communion with this body only through its transformed forms. And we perceive them only according to our capacities, moral and spiritual. They do not appear to us in the same form. We thus read in the Saddharma-Pundarika Sutra that the Bodhisattva Avalokitesvara transforms himself into so many different forms according to the kind of beings whose salvation he has in view at the moment. The Kshitigarbha Sutra also mentions that Kshitigarbha Bodhisattva takes upon himself a variety of forms in order to respond to the requirements of different sentient beings. For Zen practitioners in the Tantric Buddhism, the conception of the Nirmanakaya is significant, seeing that this world of relativity stands contrasted with the absolute value of Suchness which can be reached only by means of the knowledge of Suchness or Tathatajnana. The essence of Buddhahood is the Dharmakaya, but as long as the Buddha remains such, there is no hope for the salvation of a world of particulars. Thus the Buddha has to abandon his original abode, and must take upon himself such forms as are conceivable and acceptable to the inhabitants of this world.

(XIII)Thiền Minh Sát trong Truyền Thống Kim Cang Thừa—Vipassana in the Mantrayana: Thiền Minh Sát theo Truyền Thống Kim Cang Thừa là loại thiền nhằm thấu hiểu bản tính tự nhiên về tánh không ngang qua thiền phân tích. Hành giả bây giờ xem xét để thấy ai đang nhận biết, ai có sự hiểu biết này, và hành giả nhận thấy rằng người nhận biết không hiện hữu (chỉ có một tập hợp ngũ uẩn trong một cá thể gọi là ‘hành giả’). Như thế, hành giả nhận biết về sự trống rỗng của vạn hữu. Điều này được hiểu như trí tuệ phân biệt hoặc Bát nhã phân biệt. Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu trong quyển “Sự Thực Hành về Thiền Chỉ và Thiền Quán”, Siddhas là những bậc thầy của Kim Cang Thừa nói rằng khi chúng ta nhìn trực tiếp vào sân hận, sân hận không xuất hiện. Sự sân hận có bản chất trống rỗng của chính nó. Nó đi đến từ trạng thái trống rỗng tự nhiên của chính nó. Đây là phương pháp đặc biệt của Thiền Quán Kim Cang Thừa về đối trị sân hận: nhìn trực tiếp vào bản tính tự nhiên của sân hận—In the Vipassana of the Vajrayana tradition is the meditation on the real nature of the emptiness of all phenomena. A Mantrayanist practices meditation based on the understading of the nature of emptiness through analytical meditation. The practitioner is now looking to see who is knowing, who has this understanding, and he finds the real knower does not exist (there exists only the combination of the five aggregates in an entity called ‘practitioner’). So we recognize this invisibility of knowing and emptiness. This is known as discriminating wisdom or discriminating prajna. According to Lama Khenchen Thrangu in “The Practice of Tranquility and Insight”, there are siddhas who accomplished vajrayana master, who have said that when one looks directly at anger, the anger disappears. Anger has its own natural empty state. This is a special method of Vajrayana meditation for overcoming anger: looking directly into the nature of anger.

Chương Năm Mươi Sáu
Chapter Fifty-Six

Thiền Theo Các Truyền Thống Phật Giáo Nguyên Thủy
Zen in the Traditions of Theravada Buddhism

(I) **Tổng quan về Phật Giáo Nguyên Thủy—An overview of Theravada Buddhism:** Đức Phật đã không chỉ định người kế vị, và sau khi Ngài nhập Niết Bàn Phật giáo không có giáo quyền trung ương. Với dòng thời gian và sự mở rộng khu vực của các truyền thống, tất nhiên là có những cái nhìn khác nhau về con đường Phật giáo đã phát triển. Tuy nhiên, những khác biệt như thế chưa bao giờ tạo nên một cuộc phân ly về giáo pháp, bởi vì những quan điểm thay đổi khác nhau luôn được chấp nhận trong Phật giáo. Chỉ với sự thay đổi những giới luật và sự tu tập, và từ đó tạo ra sự phân chia trong Tăng Già, một sự phân ly về giáo pháp có thể được tạo ra. Trong Kinh Tạng Pali, người ta nói rằng trước khi nhập diệt, Đức Phật đã khuyên các đệ tử hãy tự lo liệu và Giáo Pháp là “hải đảo” duy nhất cho họ về nương. Do đó, sau khi Ngài nhập Niết Bàn, chư Tăng họp tại thành Vương Xá, bây giờ là Rajgir để trùng tụng lại những lời Phật dạy. Biến cố này được người ta nói tới như là cuộc kết tập kinh điển lần thứ nhất. Khi Tăng đoàn mở rộng và tư tưởng Phật giáo phát triển, điều tất yếu là những cuộc tranh cãi sẽ diễn ra. Vào lúc Nghị Hội Kết Tập Kinh Điển lần thứ hai, được triệu tập tại thành Xá Vệ, khoảng 330 năm trước Tây lịch, đã có nhiều phe phái trong Tăng Già, tách ra theo những hướng khác nhau. Hình thức bảo thủ nhất của Phật giáo, là tông phái Phật giáo Nguyên Thủy Theravada hay Trưởng Lão Bộ, nổi bật nhất là tại các xứ Sri Lanka, Miến Điện, Thái Lan, Cam Bốt và Lào. Những người theo tông phái Theravada đặt nặng vai trò quan trọng của vị Phật lịch sử cuối cùng, Tất Đạt Đa Cồ Đàm, và tuyên bố giữ gìn giáo pháp xác thật của Ngài. Giáo pháp này được xếp đặt trong “Tam Tạng Kinh Điển,” một nhóm văn kinh có lẽ được ghi chép từ thế kỷ thứ nhất trước Tây lịch, và được viết bằng tiếng Pali, một ngôn ngữ thuộc giai cấp trung lưu ở Ấn Độ, hơi giống ngôn ngữ mà Đức Phật thường sử dụng. Tông phái Theravada cổ điển công nhận có những mục đích khác nhau của tín đồ. Tuy nhiên, lý tưởng của tông phái này là quả vị A La Hán, vị đệ tử đạt được sự giác ngộ qua tham thiền trên giáo pháp của Đức Phật và đã thoát ly sanh tử luân hồi. Trường phái Theravada hay Nam Tông. Trường phái Tiểu thừa được thành lập sau khi Đức Phật nhập diệt, vào khoảng kỷ nguyên Thiên Chúa, cũng vào lúc mà trường phái Đại thừa được giới thiệu. Hinayana là tên của một học thuyết Phật giáo sơ khai, ngược lại với Đại Thừa. Đây là một từ mà Mahayana đã gán cho những người tu theo trường phái Theravada vì cho rằng những người này chỉ tự độ để trở thành những A la hán, chứ không độ tha. Kỳ thật, Hinayana ra đời và phát triển từ khi Phật nhập diệt cho đến đầu thế kỷ trước Tây lịch, và là đại diện cho học thuyết thuần khiết ban đầu y như lời Phật dạy. Điều căn bản trong giáo lý Hinayana là Tứ Diệu Đế, Thập nhị nhân duyên, Học thuyết về bản ngã, Luật nhân quả và bát Chánh đạo. Mặc dù theo truyền thuyết Phật giáo Ấn Độ, có nhiều trường phái Tiểu Thừa từ buổi ban sơ của Phật giáo, nhưng chỉ có 18 bộ phái được ghi lại mà thôi. Dù nhiều trường phái có luận tạng và luật tạng của riêng

mình, nhưng họ rất giống nhau ở nhiều điểm như tất cả đều nhấn mạnh đến “Tứ Diệu Đế,” “Thập Nhị Nhân Duyên,” và “Lý Tưởng Giải Thoát Cá Nhân.” Tìm quả vị Phật là Đại Thừa, nhưng cầu quả A La Hán và Bích Chi Phật là Tiểu Thừa. Ngày nay chỉ còn duy nhất một trường phái tồn tại là trường phái Theravada, tuy nhiên, người theo trường phái này không chấp nhận cái nhãn “Tiểu Thừa” mà những người theo trường phái Đại Thừa gán cho họ. Truyền thống Nguyên Thủy là truyền thống được tu tập rộng rãi ở Ấn Độ sau khi Đức Phật nhập Niết Bàn. Vào thế kỷ thứ 3 trước Tây lịch truyền thống này được thiết lập ở các vùng mà bây giờ là Hồi Quốc và A Phú Hãn, đồng thời cũng bắt rễ ở Trung Á vào khoảng đầu Tây lịch. Tuy nhiên, cuộc xâm lăng của người Hồi vào khoảng những thế kỷ 11 và 12 hầu như hủy diệt toàn bộ Phật giáo trên lục địa Ấn Độ và vùng Trung Á. Vào thế kỷ thứ 3 trước Tây lịch, vua A Dục đã gửi những đoàn truyền giáo tới Tích Lan, vùng mà bây giờ được gọi là Sri Lanka, nơi mà Phật giáo được thiết lập thật vững chắc. Truyền thống Theravada vẫn còn phát triển rực rỡ đến ngày nay. Từ Ấn Độ và Tích Lan Phật giáo Nguyên Thủy đã lan rộng mạnh mẽ đến các xứ thuộc vùng Đông Nam Á như Thái Lan, Miến Điện, Cam Bốt và Lào. Trong những năm gần đây truyền thống Phật giáo nguyên Thủy được tu tập một cách rộng rãi tại Mã Lai và Tân Gia Ba. Vào thế kỷ thứ 19, các nhà trí thức Tây phương bắt đầu cảm thấy thích thú hệ thống giáo lý của Phật giáo Nguyên Thủy. Ngày nay Phật giáo Nguyên Thủy đã thu hút dân chúng từ mọi thành phần của xã hội, và tự viện, Pháp viện cũng như những vị trí an dưỡng thiền định thuộc hệ thống Phật giáo Nguyên Thủy đã được thiết lập khắp nơi ở Tây phương. Dựa theo kinh điển Pali, Phật giáo Nguyên Thủy trình bày giáo lý của Đức Phật với trước nhất là Tứ Diệu Đế, Tam Học và Bát Thánh Đạo. Truyền thống Phật giáo Nguyên Thủy nói rằng số người có thể chứng được Phật quả rất ít ỏi. Trong thời đại của chúng ta có 1.000 vị Phật mà Đức Thích Ca Mâu Ni là vị Phật thứ tư. 996 vị còn lại đang là những vị Bồ Tát sẽ thành Phật trong tương lai. Như vậy số còn lại của chúng ta sẽ không thành Phật, chúng ta nên hướng đến mục đích trở thành những vị A La Hán, giải thoát khỏi sanh tử và chứng đắc Niết Bàn. Phật giáo Nguyên Thủy có chương trình tu tập cho cả người tại gia lẫn Tăng sĩ; tuy nhiên, theo Phật giáo Nguyên Thủy, đời sống tại gia không thích hợp cho việc tu tập giải thoát, mà chỉ có đời sống xuất gia là con đường tốt hơn để thành tựu mục đích giải thoát tối thượng. Truyền thống này cho rằng giới là điều kiện để làm cho đời sống tốt đẹp hơn, nhưng giới chỉ là phương tiện chứ không phải là cứu cánh. Mặc dầu trong Phật giáo giới rất cần thiết nhưng chỉ có giới không thể đưa đến giải thoát hay không giúp cho hành giả đạt được sự trong sạch hoàn toàn. Giới chỉ là giai đoạn đầu của bước đường thanh tịnh. Hành giả tu tập theo truyền thống Nguyên Thủy muốn đạt được giải thoát tối hậu, cần phải nỗ lực tu tập tập thiền định. Để hiểu rõ Phật giáo Nguyên Thủy cũng như giới luật và luân lý theo truyền thống này, người ta nên đọc cẩn thận các kinh Pháp Cú, Thi Ca La Việt, Từ Bi, Kinh Hạng Cùng Đỉnh, Kinh Hạng Phúc, Kinh Suy Đồi, Kinh Tam Bảo; cũng như các bộ luận Vi Diệu Pháp và Thanh Tịnh Đạo—

The Buddha did not appoint a successor, and after his final extinction Buddhism never again had a central authority. With the passage of time and the tradition’s geographical expansion, it was inevitable that different visions of the Buddhist path developed. However, such divergences have never constituted a schism, because varying views are, and always have been, permissible in Buddhism. Only by changing the rules of monastic practice, and thereby splitting the Sangha, would a schism be created. In the Pali Nikayas

it is said that before his final extinction the Buddha urged his followers to make themselves and the Dharma their only “island” and sole refuge. Accordingly, after his death the members of the Sangha gather in Rajagriha, present day Rajgir, to recite the Buddha’s discourses. This event is referred to as the First Council. As the Sangha spread and Buddhist thought developed, it was inevitable that disputes would arise. By the time the Second Council was called at Vesali, around 330 B.C., there were many factions in the Sangha pulling in different directions. The most conservative form of Buddhism, the Theravada or Teaching of the Elders, is the dominant form practiced today in such places as Sri Lanka, Burma, Thailand, Cambodia, and Laos. Theravadins emphasize the importance of the last “historical” Buddha, Siddhartha Gautama, and claim to preserve his authentic teaching. This teaching is canonized as the “Three Baskets,” a group of texts dating probably from the first century B.C. and written in Pali, a middle Indian language akin to the language the Buddha himself would have spoken. Classical Theravada recognizes that there are different goals for different followers. However, its ideal is the “Arhat,” the disciple who gains enlightenment through meditation on the Buddha’s Dharma, and is released from the cycle of rebirth. The small or inferior vehicle as compared with the greater teaching (Đại thừa). Hinayana is the form of Buddhism which developed after Sakyamuni’s death, at about the beginning of the Christian era, when Mahayana doctrine were introduced. Hinayana, name of the earliest system of Buddhist doctrine, opposed to the Mahayana. This is the term which the Mahayana utilizes to refer to the those who follow Theravada for they have own liberation s goal rather than that of all beings. In fact, Hinayana developed between the death of Buddha and the 1st century BC and it represented the original and pure teaching as it was taught by the Buddha. The essence of the teaching is expressed in the four noble truths, the doctrine of dependent arising, the teaching of the ego, the law of karma and the eightfold noble path. Although according to Indian Buddhist legends, there were many Hinayana schools since early Buddhism, but only eighteen were mentioned in the records. Although many of these schools developed their own Abhidharma and Vinayas, but they shared a great deal in common, particularly the “four noble truths,” the “dependent arising,” and the “ideal of individual liberation.” Today the only “Hinayana” school that survives is Theravada; however, they reject the label “Small Vehicle.” This is the term which the Mahayana utilizes to refer to the those who follow Theravada for they have own liberation s goal rather than that of all beings. In fact, Hinayana developed between the death of Buddha and the 1st century BC and it represented the original and pure teaching as it was taught by the Buddha. The essence of the teaching is expressed in the four noble truths, the doctrine of dependent arising, the teaching of the ego, the law of karma and the eightfold noble path. The goal of seeking for Buddhahood is Mahayana, but seeking for arahathood, sravakas or pratyeka-buddhahood are Hinayana. Nowadays, there exists only one school named “Theravada”; however, Buddhists in this school do not except the label “Hinayana” given to them by the Mahayanists. The Theravada tradition was widely practiced in India after the Buddha’s passing away. By the third century B.C., it was established in current day Pakistan and Afghanistan, and took root in Central Asia in the early century A.D. However, Muslim invasion in the 11th and 12th centuries virtually extinguished the religion in the Indian sub-continent and in Central Asia. In the third

century B.C., King Asoka of India sent missionaries to Ceylon, now Sri Lanka, where Buddhism became firmly established. The Theravada tradition still flourishes there. From India and from Ceylon, it spread to Southeast Asia, and is presently strong in Thailand, Burma, Cambodia and Laos. In recent years the Theravada tradition has become more widely practiced in Malaysia and Singapore. In the 19th century, Western intellectuals became interested in the Theravada tradition. Nowadays, it attracts people from all walks of life and Theravada monasteries, Dharma centers and retreat sites have been established throughout the West. Based on the Pali Canon, the Theravada tradition presents Buddha's teachings by first explaining the four noble truths, the three higher trainings and the noble eightfold path. The Theravada tradition states that the number of people who can become Buddhas are very few. In our eon, there will be 1,000 Buddhas, of which Sakyamuni Buddha is the fourth. The 996 Buddhas-to-be are now Bodhisattvas. Thus, as the rest of us won't become Buddhas, we should aim to become Arhats, those who are free from cyclic existence and have attained Nirvana. Theravada Buddhism may have programs of cultivation for both laypeople and monks; however, according to the Theravada Buddhism, the household life is not suitable for the pursuit of the cultivation of emancipation; left-home life is the better way to attain the ultimate goal of liberation. This tradition believes that morality is a condition to help make life better, but morality is only a means not an end itself. Although morality is absolutely necessary in Buddhism, it alone does not lead to one's emancipation or perfect purity. Morality is only the first step of the path or purification. Theravadan practitioners must try to practice meditation to attain liberation. To understand Theravada Buddhism and its ethical feature, one must carefully read the primary texts like Dhammapada Sutta, Sigalovaka Sutta, Metta Sutta, Vasala Sutra, Mangala Sutta, Parabhava Sutta, Ratana Sutta; as well as the Abhidhamma and the Visuddhi-Magga.

(II) *Khái Niệm về Đức Phật đối với hành giả tu Thiền trong Phật Giáo Nguyên Thủy—The Buddha Concept for Zen practitioners in Theravada Buddhism:* Theo Phật giáo Nguyên Thủy, Đức Phật là người đã hoàn thiện mình bằng sự giác ngộ một cái “ngã” ở mức độ cao nhất mà con người có thể đạt đến. Ngài chỉ là một người đã khám phá lại chân lý đã mất. Sự vĩ đại của Ngài là khám phá được các điều mà các vị đạo sư đương thời chưa khám phá được hay chỉ khám phá được một cách không trọn vẹn. Ngài là một bậc kỳ tài bẩm sinh, bậc đã đạt được tiến trình tâm linh cao nhất của con người. Như vậy, theo Phật giáo Nguyên Thủy, theo nghĩa đen, Đức Phật là một “Đấng Giác Ngộ.” Đức Phật chỉ đơn giản là một người tự mình nỗ lực để giác ngộ và trở thành một bậc Thánh giả. Theo phái Đại Thừa thì Đức Phật là hóa thân của chính sự thánh thiện trong vũ trụ mà Ngài giáng trần, như là một sứ mệnh để truyền dạy giáo nghĩa tối cao về thân phận con người và sự giải thoát tối hậu—According to the Theravada Buddhism, Buddha is a man who has perfected himself by realizing his “self” to the highest degree as is possible for a human being. He is the only discoverer of a lost teaching. His greatness was that he found out what his contemporaries could not discover at all or discovered only incompletely. He was a genius by birth who achieved the highest state possible for a man. So literally, according to the Theravada Buddhism, Buddha means “Enlightened One.” The Buddha was simply a human being who by his own effort became enlightened and divine. In

Mahayana, it is divinity itself that incarnates itself in a Buddha and descends to earth to impart the highest teaching about man's destiny and the ultimate liberation.

(III) *Thiền Minh Sát trong Phật giáo Nguyên Thủy—Meditation on Insight in the Theravada Buddhism:*

(A) *Tổng quan về Thiền Minh Sát—An overview of Vipassana:* Có nhiều phương pháp khác nhau để thực hành thiền minh sát; tuy nhiên, mỗi cách thức đều chú trọng vào một hay bốn niệm xứ. Hành giả nên luôn nhớ rằng miễn mình thực hành chân chánh theo bất cứ niệm xứ nào thì rồi mình cũng sẽ đạt được mục đích của thiền tập là đem tâm mình đến trạng thái sáng suốt và quân bình. Tùy theo hoàn cảnh và điều kiện mà những phương pháp khác nhau thích hợp cho từng hạng người khác nhau. Hành giả chân thuần không nên câu chấp vào phương pháp, mà nên nhớ rằng điều quan trọng là tu tập phát triển chánh niệm. Công phu tu tập biệt quán hay thiền “Minh Sát” giúp phát triển một trạng thái tâm thức tỉnh giác và khả năng biện biệt sắc bén có thể trực nhận được thực tại tối hậu, vô ngã và không có tự thể kiên cố. Trong truyền thống Nguyên Thủy thì biệt quán được tu tập với “Tứ Niệm Xứ”: chánh niệm về thân, về những cảm thọ, về tâm thức và về các pháp. Khi quán sát tường tận 4 pháp này, hành giả nhận thức được 3 đặc điểm: vô thường, khổ, và không có tự thể kiên cố. Bằng cách quán sát hơi thở, quán sát những cảm giác của thân thể, quán sát những dạng tâm tưởng khác nhau và những tâm sở trong từng giây từng phút một, ngay đó hành giả nhận ra không hề có kẻ nào trong tâm thức của mình để điều động. Bản chất của chúng ta là vô ngã, không có một tự thể kiên cố nào để làm vừa lòng hay để bảo vệ. Biệt quán cũng được phát triển ngoài công phu thiền tọa. Bằng cách tỉnh thức một cách bén nhạy vào mỗi hành động, cảm thọ và tư tưởng, hành giả quán sát được ai đang thực hiện và ai đang kinh nghiệm những việc này, chỉ tìm thấy một dòng chảy liên tục của những hành động tâm thức và những biến động vật lý mà không có một chủ thể kiên cố hay một cái ngã nào làm chủ nhân ông cả, ngay đó hành giả nhận biết được tánh vô ngã. Kết hợp pháp môn biệt quán với pháp môn tịnh trụ, hành giả có thể tẩy sạch dòng chảy của tâm thức để thoát khỏi những tâm thái nhiễu loạn và những nghiệp lực gây nên khổ đau phiền não nữa—There are many techniques of Vipassana; however, each method concentrates on one or more of the four foundations of mindfulness. Zen practitioners should remember that practicing any of these four foundations of mindfulness will serve the purpose of bringing the mind to a state of clarity of vision and balance. Depending on different circumstances and conditions, different techniques might suit different people. Devout practitioners should not be clung to techniques; but remember what is important is the mindfulness which is being cultivated. The practice of special insight or “Vipassana” helps develop an acutely perceptive and discerning state of mind that can directly perceive the ultimate reality, selflessness or lack of a solid self-identity. In the Theravada practice, this is done by means of the four mindfulnesses (satipathana): mindfulness of the body, feelings, mind, and phenomena. Closely examining these four, one becomes aware of three characteristics: their transience, their problematic or suffering nature, and their lack of a solid self-identity. By observing and examining the breath, the feelings in the body, the various consciousnesses, and the mental factors in each moment, one realizes there is no little person somewhere inside one's head running the show. We are selfless, without a solid

self-identity that needs to be pleased and protected. Special insight is also developed outside of formal sitting meditation. By being acutely aware of each action, feeling and thought, one examines who is doing and experiencing these things. Finding only a continuous stream of mental and physical events, without a concrete personality or self who is the boss, one understands selflessness. Combining special insight with the concentration of calm abiding, one is able to cleanse the mindstream of all disturbing attitudes and the karma that cause sufferings and afflictions.

(B) Nghĩa của “Minh sát”—The meanings of “Vipasyana”: Minh Sát là ngẫm nghĩ cẩn thận (tế tư). Minh Sát là quán chiếu hay lấy trí tuệ mà soi sáng hay chiếu kiến sự lý. Minh sát tuệ là trí tuệ đạt được qua tu tập thiền định. Để tu tập thiền minh sát, trước hết chúng ta phải tập buông xả để giải quyết những nhiệm trước. Từ Bắc Phạn “Vipasyana” chỉ “thiền tập quan hệ tới phân tích về một chủ đề thiền quán,” hướng về trực chứng thực tánh của vạn hữu. Minh sát tuệ (trí tuệ đạt được qua tu tập thiền định). Để tu tập thiền minh sát, trước hết chúng ta phải tập buông xả để giải quyết những nhiệm trước. Trong Phật giáo Nguyên Thủy, sự thiền tập này liên hệ tới việc tỉnh thức về việc mọi vật thể đều được biểu thị bởi ba đặc tính: vô thường, khổ, và vô ngã. Trong Phật giáo Đại Thừa, minh sát thiền nhấn mạnh đến “tánh không” của sự hiện hữu. Chữ “Vipasyana” nghĩa gốc là thấy theo cách đặc biệt, xuất phát từ chữ “Passati” có nghĩa là thấy, và tiếp đầu ngữ “Vi” có nghĩa là biểu thị tính chất đặc thù hay đặc biệt. Do đó, Vipassana nghĩa là cái thấy vượt ra ngoài cái bình thường, minh thị rõ ràng. Không phải cái thấy hời hợt hay thấy thoáng qua, cũng không phải cái thấy các tướng trạng bên ngoài, mà là cái thấy biết như thật, hay thấy các pháp như chúng thật sự là, hay thấy rõ tam tướng của mọi hiện hữu duyên sanh. Chính trí tuệ này, với sự an định của tâm như nền tảng của nó, có thể giúp hành giả thanh lọc mọi cấu uế và thấy được chân lý Niết Bàn. Thiền Tuệ (Vipassana-bhavana), do đó, là một giáo lý đặc trưng của Đức Phật, một kinh nghiệm độc đáo của bậc Giác Ngộ, mà trước thời Đức Phật chưa từng có. Hành giả thành tựu viên mãn pháp thiền nhờ biết liên kết chỉ và quán với nhau sao cho cả hai được quân bình. Một bên là an tịnh nội tâm, còn một bên là tuệ giác nhạy bén. Theo Tỳ Kheo Soma trong “Con Đường Đi Đến Chánh Niệm: “Ở đây sự tu tập Thiền Tuệ (Vipassana) cần phối hợp với sự tu tập định (samadhi), và mỗi loại vận hành theo một cách quân bình. Nếu phân tích hay nghiêng về thiền tuệ một cách quá mức có thể sanh ra sự rối loạn trong tâm; còn nếu nghiêng về định quá mức thì lưỡi biếng có thể lên và o.”—Vipasyana means to contemplate (examination or to look into) and mentally enter into truth. Vipassana means to reflect or to be enlightened or to enlighten as a result of insight (intelligent) contemplation. Visualization means intuition vision or wisdom or penetrative insight achieved through meditation. To do Vipassana, we must first relax, calm down and settle the defilements. “Vipasyana” is a Sanskrit term for “meditative practice involving analysis of a meditative object,” which aims at directly realizing the real nature of all things. In vipasyana, wisdom or penetrative insight achieved through meditation. To do Vipasyana, we must first relax, calm down and settle the defilements. In Theravada, this practice involves becoming aware of the object as being characterized by the three characteristics: impermanence, suffering, and no-self. In Mahayana, Vipasyana emphasizes “emptiness” of inherent existence. The word “Vipassana” means by

derivation, seeing in an extraordinary way. Vipassana is originated from the word “Passati” which means “to see”, and the prefix “Vi” which means “special or particular”. “Vipassana, therefore, means, seeing beyond what is ordinary, clear vision. It is not surface seeing or skimming, not seeing mere appearances but things as they really are, which means seeing the three characteristics of all phenomenal existence. It is this insight, with calm concentration of mind as its basis, that enables the practitioner to purge his mind of all defilements and see Reality-Nibbana. Insight meditation (Vipassana-bhavana), therefore, is a typical doctrine of the Buddha himself, a unique experience of the Enlightened One, and was not in existence prior to the advent of the Buddha. The calm and insight (samatha-vipassana) go together and they occur simultaneously. On the one hand, samatha is the calming of the mind; on the other hand, vipassana is the keen investigation. According to Bhikkhu Soma in “The Way of Mindfulness”: “Here the development of penetrative insight (vipassana) combines with that of tranquilizing concentration (samatha), and each functions in a way that does not outstrip the other. Both gain uniformity of force. Through the overdoing of analysis there can be flurry. And indolence creeps in through to much tranquility.”

(C) Minh Sát là nhìn với con mắt Trí Tuệ—Vipasyana means to see with the eyes of wisdom:

Giải thích rõ ràng, chữ “Vipasyana” được tạo thành bởi hai phần. Phần thứ nhất “Vi”, được rút ngắn từ thuật ngữ “Visesa”, có nghĩa là đặc biệt, siêu nhiên, hoặc đặc thù. Phần thứ hai, ‘Pasyana’, có nghĩa là ‘thấy’ hoặc ‘nhìn’. Vì vậy “Vipasyana” có nghĩa là ‘nhìn bằng con đường trực tiếp, bằng con đường rõ ràng một cách đặc biệt.’ Nó nhìn thấy với hai con mắt trí tuệ. Bản chất của Thiền Minh Sát là nhìn thấy hết thảy mọi sự vật một cách không bị xao lãng và rất rõ ràng. Trí tuệ phân biệt này nhìn thấy thế giới hiện tượng tương đối như là tương đối. Với trí tuệ phân biệt, chúng ta có thể nhìn thấy sự thật, bản tính tự nhiên chân thật của tâm, chỉ như nó là. Nhưng trước khi điều này xảy ra, tâm của chúng ta phải có khả năng làm việc, nghĩa là chúng ta có thể làm bất cứ điều gì mà chúng ta muốn với tâm. Nếu chúng ta muốn gửi tâm đi đến một nơi nào đó, nó sẽ đi. Nếu chúng ta muốn tâm chúng ta phải trụ lại một điểm đặc biệt nào đó, nó sẽ trụ lại. Như chúng ta biết từ kinh nghiệm, một khi tâm của chúng ta hành động như là nó phụ thuộc vào người nào khác thì tự nó đi lang thang. Vì vậy, để nhìn thấy bản tánh tự nhiên của các sự vật với sự hiểu biết của “Minh Sát Tuệ”, chúng ta cần phải có sự kiểm soát hoàn toàn về tâm của chúng ta. Theo Ngài Tịch Thiên, một học giả và cũng là một vị Thầy lớn của Phật giáo Ấn Độ thời cổ đại, chúng ta cần có “Thiền Minh Sát” được đặt căn bản trên “Thiền Chỉ” vì thiền chỉ với sự yên tĩnh trọn vẹn sẽ hỗ trợ đắc lực cho thiền minh sát. Nếu chúng ta có “Thiền Minh Sát” được đặt trên căn bản vững chắc của “Thiền Chỉ”, chúng ta sẽ có khả năng khắc phục những phiền não. Vì lẽ đó, trước hết chúng ta phải bắt đầu với thiền chỉ—To explain clearly, “Vipasyana” is made up of two parts. The first part, “Vi”, is short for “Visesa”, which means ‘special’, ‘superior’, or ‘particular’. The second part, “Pasyana”, means to ‘see’ or ‘to look’. So “Vipasyana” means to look at things in a very direct way, in an especially clear way. It is seeing with the eyes of wisdom. The essence of “Vipasyana” is seeing all things undistractedly and very clearly. This discriminating wisdom sees relative phenomena as being relative. With discriminating wisdom we can see the actual, true nature of mind, just as it is. But before

this can happen, our mind must be workable, which means that we can do whatever we want with the mind. If we want to send it to somewhere, it will go. If we want to leave it in a particular spot, it will stay there. As we know from experience, our mind normally acts as if it belongs to someone else, and it just wanders off somewhere by itself. So we need to have complete control of our mind in order to see nature of things with the understanding of “Vipasyana”. According to Santideva, a great scholar and Teacher of Ancient Indian Buddhism, we need to have “Vipasyana” which is based on “Samatha” because “Samatha” with a very peaceful state will fully support “Vipasyana”.

(D) Giai Đoạn Chuẩn Bị—Preparatory Stage: Cũng như tất cả những phương cách Thiền khác, chúng ta bắt đầu thực tập thiền Minh Sát bằng cách ngồi ngay thẳng và chú tâm. Chúng ta có thể ngồi trên sàn hay trên ghế. Trước tiên chúng ta không cần phải cố gắng quá chú tâm, mà chỉ cần để ý đến hơi thở ra vào. Nếu chúng ta thấy niệm Phật giúp ích thì niệm Phật. Theo Thiền sư Mahasi Sayadaw trong Thiền Minh Sát Thực Tiễn, nếu bạn thực lòng muốn phát triển thiền quán và đạt đến tuệ giác trong kiếp sống này, bạn phải từ bỏ những ý nghĩ và việc làm trần tục trong suốt thời gian tu tập. Đây là cách để trong sạch giới hạnh, một bước chuẩn bị không thể thiếu đối với sự phát triển thiền quán đúng đắn. Bạn còn phải giữ gìn những giới luật dành cho người cư sĩ tại gia, hoặc cho người tu sĩ xuất gia, vì giới luật rất quan trọng trong việc đạt đến tuệ giác. Đối với người tại gia, những giới luật này bao gồm tám giới (Bát Quan Trai Giới) mà người tại gia phải tuân thủ trong những ngày lễ Bố Tát và trong giai đoạn hành thiền. Thêm vào đó, người tại gia nên giữ thêm giới không nói với thái độ khinh thường, bông đùa hay xuất phát từ ác ý đối với các bậc đã đạt đến trạng thái thánh thiện. Bên cạnh đó, bạn phải sám hối những tội lỗi đã gây ra trước khi vào thiền, vì sám hối là điều tiên quyết không thể thiếu được trong đời sống tôn giáo. Hy vọng là mọi người sẽ không ngừng liên tục thực hành sám hối trong cuộc sống hằng ngày của mình. Chính vì vậy mà Đức Phật dạy trong Kinh Pháp Hoa: “Trong tương lai, nếu có ai thực hành (tu tập) pháp sám hối thì hãy nên biết rằng người ấy đã mặc áo của hổ thẹn, được chư Phật che chở và giúp đỡ, chẳng bao lâu người ấy sẽ đạt được trí tuệ tối thượng.”—As all other meditation methods, we begin to practice by sitting up straight and paying attention. We can sit on the floor or in a chair. At first, we need not fix our attention on much but simply be mindful of in-and-out breathing. If we find Buddha Recitation helpful, we can recite Buddha Recitation. According to Zen Master Mahasi Sayadaw in the “Practical Vipassana”, if you sincerely desire to develop contemplation and attain insight in this present life, you must give up worldly thoughts and actions during training. This course of action is for the purification of conduct, the essential preliminary step towards the proper development of contemplation. You must also observe the rules of discipline prescribed for laypeople, or for monks. For laypeople, these rules comprise the eight precepts which Buddhist devotees observe on the Uposatha and during periods of meditation. An additional rule is not to speak with contempt, in jest, or malice to or about any of the noble ones who have attained states of sanctity. Besides, you must sincerely repent all wrong-doings before practicing meditation, for repentance is an indispensable requisite of religious life. It is to be hoped that all people will repeatedly perform repentance in their daily lives. Thus the Buddha taught in the Lotus Sutra: “If, in the future worlds, there be any who practices laws of repentance,

know that such a man has put on the robes of shame, is protected and helped by the Buddhas, and will attain Perfect Enlightenment before long.”

(E) Cố gắng chú tâm trên những việc sau đây—Try to keep your mind on the following objects:

- 1) *Chú tâm vào sự chuyển động của phần bụng—Keep your mind on the movements of your abdomen:* Chú tâm vào phần bụng để biết những chuyển động phồng xẹp của nó. Nếu bạn là người mới bắt đầu tu tập thiền minh sát thì khả năng tập trung tư tưởng hãy còn rất yếu, bạn thấy việc theo dõi chuyển động phồng xẹp khó khăn. Chỉ cần nhớ một cách đơn giản rằng đây là một tiến trình tu tập. Chuyện cái bụng chuyển động phồng xẹp là chuyện luôn có mặt, và vì vậy chúng ta không cần phải cất công tìm kiếm. Đừng đọc đi đọc lại hai chữ “phồng” và “xẹp”, mà cũng đừng xem “phồng” và “xẹp” là những từ ngữ. Chỉ cần tỉnh thức về tiến trình của chuyển động phồng xẹp của bụng trong tiến trình thở bình thường mà thôi. Nên tránh thở sâu hay thở nhanh vì như vậy sẽ gây ra sự mệt mỏi làm ảnh hưởng đến việc tu tập—Keep your mind on your abdomen so that you are able to know the movements of rising and falling of the abdomen. If you are a beginner, your ability to concentrate is still weak, you may find it difficult to keep the mind on each successive rising movement and falling movement as it occurs. Simply remember that this is a learning process. The rising and falling movements of the abdomen are always present, and therefore, there is no need to look for them. Never verbally repeat the words “rising” and “falling”, and do not think of “rising” and “falling” as words. Be aware only of the actual process of the rising and falling movement of the abdomen in the course of normal breathing. Avoid deep or rapid breathing for this can cause fatigue that interferes with the practice.
- 2) *Những hoạt động tâm lý khác—Other mental activities:* Trong khi bạn theo dõi tiến trình “phồng” và “xẹp” thì những hoạt động tâm lý khác có thể phát sinh. Những ý nghĩ hay những tâm hành khác như những dự định, ý tưởng, sự tưởng tượng, vân vân, rất có thể xảy ra. Chúng ta không thể nào làm lơ chúng được. Tuy nhiên, chúng ta có thể ghi nhận trong tâm từng hoạt động ấy đúng như chúng xảy ra phải được thực hiện. Nếu chúng ta tưởng tượng điều gì, chúng ta phải biết rằng chúng ta đang tưởng tượng và ghi nhận trong tâm “tưởng tượng”. Nếu chúng ta đang suy nghĩ thì ghi nhận “suy nghĩ”. Nếu chúng ta có ý định làm một điều gì thì ghi nhận “ý định”. Nếu tâm bạn phóng ra khỏi đối tượng hành thiền thì bạn ghi nhận “phóng tâm”. Nếu bạn tưởng tượng đang đi đến đâu thì ghi nhận “đi”. Nếu bạn tưởng tượng đang đến một nơi nào đó thì ghi nhận “đến”. Bạn có thể ghi nhận “gặp,” “nói,” “tranh luận,” “thấy,” “nuốt,” “nhỏ,” “khom xuống,” hay “thẳng lưng lên,” vân vân và vân vân. Sau những ghi nhận này, bạn phải tiếp tục theo dõi tiến trình “phồng” và “xẹp” của bụng với sự hay biết đầy đủ. Nếu chúng ta tiếp tục giữ tâm an tịnh như vậy thì bất kỳ chúng ta đang ở đâu; đang ngồi trên ghế, đang ở trên xe, trên tàu, vân vân, chúng ta đều có thể chú tâm vào đề mục và bước vào trạng thái an lạc một cách mau chóng dễ dàng. Như vậy, bất kỳ chúng ta đang ở đâu và bất kỳ lúc nào chúng ta đều có thể hành thiền được cả—While observing the movements of “rising” and “falling” of the abdomen, other mental activities may occur. Thoughts or other mental functions, such as intentions, ideas, imaginings, etc, are likely to occur between each mental note of rising and falling. They cannot be ignored; however, we can note each

mental note as it occurs. If you simply think of something, mentally note “thinking”. If you reflect, note “reflecting”. If you intend to do something, note “intending”. If your mind wanders from the object of meditation, note “wandering”. If you imagine you are going to a certain place, note “going”. If you imagine you arrive at a certain place, note “arriving”. You can note “meeting,” “speaking,” “arguing,” “seeing,” “swallowing,” “spitting,” “bending,” or “straightening,” and so on and so on. After noting these mental notes, you must go back to notice the movements of the rising and falling abdomen with full awareness. If we can make our mind tranquil like this, wherever we find ourselves, on a chair, in a car, on a boat, and so on, we will be able to fix our attention and enter into a calm state immediately. Thus, we are able to sit for meditation any where and at any time.

- 3) *Giữ tâm hay biết trên phần thân thể bị mệt mỏi hay tê cứng—Keep the knowing mind on the parts of the body that have the feelings of pain or stiffness:* Bởi vì bạn phải thiền tập liên tục trong một thời gian dài với một oai nghi nào đó, hoặc ngồi hoặc nằm, rất có thể bạn sẽ có cảm giác đau nhức hay tê cứng trong thân hay tay chân. Nếu điều này xảy ra, bạn chỉ cần đơn giản giữ tâm hay biết trên phần thân thể đau nhức hay tê cứng này rồi tiếp tục thiền quán với sự ghi nhận “đau nhức” hay “tê cứng”. Những cảm giác này rồi dần dần trở nên yếu đi và yếu đi, để rồi cuối cùng chấm dứt hoàn toàn. Nếu một trong những cảm giác đau nhức hay tê cứng này có khuynh hướng gia tăng cho tới khi bạn không còn chịu nổi sự đau nhức hay tê cứng của thân, chùng đó bạn hãy thay đổi oai nghi. Tuy nhiên, đừng quên ghi nhận trong tâm “ý định” trước khi bạn thay đổi oai nghi. Mỗi chi tiết chuyển động đều phải được quán trong thứ tự tương ứng của nó—Since you must continue practicing meditation for a long time while in one certain position, either sitting or lying, you are likely to experience an intense feeling of pain or stiffness in the body or in the arms and legs. Should this happen, simply keep the knowing mind on that part of the body where such feeling occurs and move on with the meditation with the notice of “pain” or “stiffness”. These feelings gradually become weaker and weaker and finally cease altogether. Should one of these feelings become more intense until the bodily fatigue or stiffness of joints is unbearable, then change your position. However, do not forget to make a mental note of “intending” before proceeding to change position. Each detailed movement must be contemplated in its respective order.
- 4) *Phản ứng của bạn khi thân thể bị ngứa ngáy—Your reactions when you feel itching:* Khi bạn có cảm giác ngứa ngáy, hãy giữ tâm chánh niệm và ghi nhận “ngứa”. Khi cảm giác ngứa ngáy biến mất trong tiến trình hay biết trọn vẹn, bạn vẫn tiếp tục ghi nhận tiến trình phồng xẹp nơi bụng của mình. Nếu cảm giác ngứa ngáy vẫn còn tiếp tục và trở nên mạnh hơn và bạn có ý định muốn chà hay gãi chỗ ngứa ấy, bạn nên ghi nhận “ý định” rồi từ từ nhấc tay lên, ghi nhận “nhấc lên và chạm” vào chỗ ngứa ấy, rồi chậm chậm gãi chỗ ngứa trong sự hay biết trọn vẹn về việc chà gãi này—When you feel itching, keep the mind on that part of the body and make a mental note “itching”. When the feeling of “itching” disappears in the course of full awareness, continue with the exercise of noticing the rising and falling of the abdomen.
- 5) *Hãy hướng tâm an tịnh của chúng ta vào sắc, thanh, hương, vị, xúc, suy nghĩ, và những đối tượng của thân và tâm—Let’s turn our tranquil mind toward sights, sounds, smells, touches, thoughts, mental objects, and mental factors:* Bất kỳ cái gì phát sinh chúng ta

đều phải quan sát và ghi nhận dù thích hay không thích. Chúng ta hãy ghi nhận một cách khách quan chứ đừng để đối tượng yêu ghét ảnh hưởng đến tâm mình. Yêu ghét chỉ là những phản ứng đối với thế giới bên ngoài. Chúng ta cần phải có cái nhìn sâu rộng hơn. Lâu dần chúng ta sẽ thấy mọi cảm giác yêu ghét thật ra chỉ là sự vô thường, khổ và vô ngã mà thôi. Hãy xem tất cả những thứ này với ba đặc tánh vô thường, khổ và vô ngã. Dầu có cái gì xảy ra đi nữa chúng ta cũng chỉ quan sát chứ đừng đụng tới chúng. Làm được như thế chúng ta sẽ được an tịnh một cách tự nhiên—Whatever arises, we notice and investigate. Notice whether we like it or not, whether it pleases or displeases us. We should notice objectively and should not get involved with it. This liking and disliking are just reactions to the world of appearances. We need have a deeper level of seeing. Gradually, whether something initially seems good or bad, we will see that it is really only impermanent, unsatisfactory and empty of self. Let's consider everything that arises with three natures: impermanent, unsatisfactory and empty of self. No matter what happens, we just notice and never get involved. This is the way of meditation, by which all things are calmed naturally.

- 6) *Vài điểm quan trọng trong thiền minh sát—Some important points in Vipassana:* Nói tóm lại, bạn phải quan sát từng hiện tượng tâm lý tốt hoặc xấu khi chúng khởi lên; quan sát từng chuyển động từ lớn đến nhỏ của thân, từng cảm thọ (thân thọ hay tâm thọ) dễ chịu hay khó chịu. Một trong những điểm rất quan trọng trong thiền minh sát là khi quan sát hơi thở, chúng ta phải quan sát một cách tự nhiên, chứ không được điều khiển hơi thở. Cố gắng điều khiển hay kiểm soát hơi thở là sai lầm, vì khi điều khiển hơi thở chúng ta sẽ có cảm giác như hơi thở ngắn, dài, nhẹ, nặng. Chúng ta sẽ có cảm tưởng dường như hơi thở của chúng ta không đúng qui cách, và sẽ cảm thấy không thoải mái chút nào trong thời thiền này. Tốt hơn hết là chúng ta hãy để cho hơi thở hoạt động một cách tự nhiên. Làm được như vậy cuối cùng chúng ta sẽ thấy hơi thở của mình vào ra một cách nhẹ nhàng và điều hòa. Nếu trong quá trình thiền tập có những lúc không có gì để quán, hãy dồn hết sự chú tâm vào trạng thái “phồng” và “xẹp” của bụng. Bất kỳ ý định hay hành động nào của bạn đều phải được hay biết trọn vẹn. Khi bị phóng tâm, chúng ta hãy dừng lại, điều chỉnh sự chú tâm và trở về với đề mục của mình—In summary, you must contemplate on each mental occurrence, good or bad; on each bodily movement, large or small; on every sensation (bodily or mental feeling), pleasant or unpleasant. One of the most important points in Vipassana is that in this awareness of breathing, we must not force. If we try to control our breathing, that is not correct for it may seem to us that it is too short, too long, too gentle, or too heavy. We may feel that we do not have proper breathing, and we may not feel comfortable during this period of meditation. The best way is just let it settle by itself. Eventually the breath will enter and exit freely and moderately. If you do not have any thing special to contemplate during the course of meditation, you should be fully occupied with attention to the rising and falling of the abdomen. Any kind of mental or bodily activity must be done in your complete awareness. When we become distracted, stop and refocus our attention.

- (F) *Những loại quán chiếu trong thiền Minh Sát—Kinds of contemplations in the “Vipasyana”:* Quán chiếu có thể được dùng để tẩy trừ phiền não và cấu chướng. Để thấy những ảo tưởng hay biện biệt cái hư ảo với cái thực. Có hai loại quán chiếu. Đó là

“Sự Quán” và “Lý Quán”. Sự quán là hữu lậu định hay thiền định tập trung tư tưởng vào hiện tượng. Lý quán là vô lậu định hay thiền định tập trung chân lý tuyệt đối, thoát khỏi mọi hiện tượng nhiễm trược—Contemplation can be used to dispel distractions and defilements. To consider illusion and discern illusion or discerning the seeming from the real. There are two kinds of contemplation: Contemplation on the external forms and contemplation on the. Contemplation or meditation on the external forms of the phenomenal. The dhyana of or concentration on phenomena. Contemplation or meditation on the real or underlying nature. The dhyana of or concentration on the absolute truth. The dhyana of or concentration on absolute truth free from phenomenal contamination.

- 1) *Quán tình thương triệt tiêu lòng sân hận—Contemplation on love to dispel anger:* Quán tưởng tất cả các chúng sanh hữu tình như những người thọ nhận lòng từ ái của bạn, được củng cố từ những ý nghĩ từ ái yêu thương của bạn, và đồng nhất mình với mọi chúng sanh không phân biệt với những ý tưởng như vậy: “Mong cho tôi thoát khỏi sự thù nghịch, bệnh hoạn và ưu sầu. Tôi được như thế nào, cầu mong cho cha mẹ, thầy tổ, những người thân thiết, những người không thân thiết, và những người thù nghịch của tôi cũng đều thoát khỏi sự thù nghịch, bệnh hoạn, và ưu sầu như thế ấy. Cầu mong cho họ thoát khỏi khổ đau phiền não.”—Contemplate on all sentient beings as the receivers of your loving-kindness, be fortified by your thoughts of loving-kindness and identify yourself with all sentient beings without distinction with these thoughts: “May I be free from enmity, disease and grief. As I am, so also may my parents, preceptors, teachers, intimate, indifferent and inimical beings be free from enmity, disease and grief. May they be released from suffering and afflictions.”
- 2) *Quán sự biết ơn và tâm hỷ triệt tiêu lòng ganh ghét:* Contemplation on appreciation and rejoicing in the good qualities of others can dispel the problem of jealousy.
- 3) *Quán vô thường và niệm chết giúp giảm bớt sự tham ái—Contemplation on impermanence and death awareness can reduce covetousness:* Quán tưởng đến sự chết luôn tìm đến với chúng ta bất cứ lúc nào. Theo Phật giáo, sự sống là điều không chắc chắn, nhưng cái chết là chắc chắn. Sự sống bấp bênh, còn cái chết không có gì phải nghi ngờ. Cái đích của sự sống là cái chết vì sinh lão bệnh tử là tiến trình chắc chắn của sự hiện hữu: Contemplate on the phenomenon of ever-approaching death. According to Buddhism, life is uncertain, but death is certain, life is precarious, but death is sure. The goal of life is a sure death. There is birth, disease, suffering, old age, and eventual death. These are all aspects of the process of existence.
- 4) *Quán bất tịnh giúp giảm thiểu chấp thủ—Contemplation on the impurity can help reduce attachment:* Quán tưởng về tính chất bất tịnh của thân nhằm trợ giúp bạn giảm bớt sự dính mắc không lành mạnh mà rất nhiều người mắc phải đối với thân: Contemplate on the impure nature of the body to assist you to diminish the unwholesome attachment that so many people have for the body.
- 5) *Quán vô ngã và tánh không—Contemplation on non-ego (non-self) and emptiness:* Quán vô ngã và tánh không giúp triệt tiêu những tư tưởng xấu xa: Contemplation on non-ego (non-self) and emptiness can help eliminate (eradicate) completely all negative thoughts.

(G) Những Trạng Thái Tâm trong thiền Minh Sát—*Different States of Minds in the “Vipasyana”*:

- 1) *Cảm giác “Vui” trong Thiền Minh Sát—The feelings of Piti (p) in the Vipassana*: Cảm giác “Vui” trong Thiền Minh Sát còn được gọi là “Phỉ” hay sự hân hoan hay hứng thú. Theo A Tỳ Đạt Ma Luận (Vi Diệu Pháp), từ “Phỉ” được rút ra từ động từ “panayati” của Phạn ngữ có nghĩa là hoan hỷ hay thích thú. Danh từ “Piti” thường được dịch là Phỉ hay Hỷ, đóng đúng vai trò của nó như là một yếu tố trong thiền na. Phỉ tạm thời khắc phục triển cái “oán ghét sân hận.” Có năm loại “Phỉ.” Đó là cái vui làm mình rùng mình, rỏ ốc (nổi da gà); cái vui thoáng qua mau lẹ như trời chớp; cái vui tràn ngập như sóng biển trườn lên bãi; cái vui thanh thoát đem lại cho hành giả cảm giác nhẹ nhàng như bông gòn lững lơ bay theo chiều gió; cái vui thấm nhuần toàn thể châu thân như bong bóng được thổi phồng hay trận lụt tràn lan làm ngập cả ao hồ—The feelings of Piti (p) in the Vipassana is also called “Zest”. According to the Abhidharma, “Piti” derived from the verb “panayati” meaning “to refresh,” may be explained as delight or pleasurable interest in the object. The term is often translated as rapture, a rendering which fits its role as a jhana factor. “Piti” inhibits the hindrance of ill-will (vyapada). There are five grades of “piti.” This is a minor zest (Khuddaka Piti) which is able to raise the hair on the body; momentary zest (Khanika Piti) which is like flashes of lightning; showering zest (Okkantika Piti) which breaks over the body again and again like waves on the sea shore; uplifting zest (Ubbega Piti) which can cause the body to levitate; Pervading zest (Pharana Piti) which pervades the whole body as a full-air balloon or as an inundation fills a cavern.
- 2) *“Tâm và Sát” trong Thiền Minh Sát—“Vicaya-Vitakka” in the Vipassana*: “Tâm” trong Thiền Minh Sát hay tìm cầu sự việc làm cho tâm tánh bất ổn. Theo Phật giáo, “tâm” có nghĩa là trầm tư, sự phản tỉnh, sự quán sát, sự suy tư, hay sự suy nghĩ (còn có nghĩa là trăn trở, cân nhắc hay ngẫm nghĩ). Trong kinh điển Phật Giáo, danh từ “tâm” được dùng lỏng lẻo với nghĩa “suy nghĩ,” nhưng trong A Tỳ Đạt Ma Luận thì danh từ “tâm” được dùng như một thuật ngữ có nghĩa đặc biệt. Đó là cái gì hướng những trạng thái cùng phát sanh đồng thời về một đối tượng. Như người cận thần được vua yêu chuộng hướng dẫn một dân làng đi vào cung điện, cùng thế ấy, “tâm” hướng dẫn tâm đến đề mục. Kỳ thật, không có từ nào trong Anh ngữ tương đương với thuật ngữ Nam Phạn “Dhamma-vicaya-sambojjhanga;” tuy nhiên, từ tương đương gần nhất trong Anh ngữ là từ “Investigation.” Chúng ta nói rằng tâm chúng ta bị bao bọc bởi tối tăm mờ mịt, và ngay khi ánh sáng lùa vào là trí tuệ phát sinh. Ánh sáng làm hiển lộ các hiện tượng danh sắc nhờ đó mà tâm có thể thấy chúng một cách rõ ràng. Cũng như khi đi vào một phòng tối nếu bạn được đưa cho một cái đèn chiếu, là bạn bắt đầu thấy những gì ở trong phòng. Hình ảnh này diễn tả “trạch pháp,” chi thứ nhì trong thất giác chi. Trong thiền tập, “trạch pháp” không có nghĩa là tìm tòi, nghiên cứu, suy nghĩ hay thẩm định. Nó là trực giác, một loại nhận biết bằng trí tuệ để phân biệt mọi đặc tính của các hiện tượng. Thuật ngữ “Vicaya” trong Nam Phạn thường được dịch ra “trạch pháp;” nó còn đồng nghĩa với “trí tuệ” hay “sự sáng suốt.” Vì vậy trong thiền tập không có cái gì gọi là “trạch pháp” nhằm phát hiện cái gì cả. Một khi Vicaya có mặt thì trạch pháp và trí tuệ cùng hiện khởi. Như vậy trạch pháp là gì? Chúng ta phải làm gì để thấy nó? Trạch pháp là thấy các pháp; ở đây là thấy các hiện tượng của thân và tâm. Đây là thuật ngữ được dùng với nhiều nghĩa có thể được

chứng nghiệm bởi từng người. Thông thường khi chúng ta nói “pháp” chúng ta muốn nói đến các hiện tượng của thân và tâm. Chúng ta cũng muốn nói rằng chúng ta thấy luật điều hành các hiện tượng đó, thấy những đặc tính riêng, cũng như những đặc tính chung của các đối tượng. Khi “Pháp” được viết hoa, người ta muốn chỉ đến giáo pháp của Đức Phật, bậc đã chứng nghiệm được chân tánh của pháp và giúp người khác đi theo con đường mà Ngài đã vạch ra. Những nhà bình luận giải thích rằng trong “trạch pháp” thì chữ “pháp” còn có nghĩa đặc biệt khác nữa. Chữ pháp này chỉ những trạng thái hay phẩm chất cá nhân hay đặc tánh riêng chỉ hiện hữu trong từng đề mục một, cũng như đặc tánh chung của từng đề mục có thể chia sẻ với những đề mục khác. Vì vậy, hai đặc tính chung và riêng là những gì mà hành giả phải kinh nghiệm trong khi tu tập thiền định. Tâm hướng dẫn tâm đi vào đề mục; tâm không thiện, mà cũng không bất thiện. Khi liên hợp với thiện thì “tâm” là thiện; khi liên hợp với bất thiện, thì “tâm” trở nên bất thiện. Trong thực tập thiền “tâm” tạm thời khắc phục trạng thái hôn trầm và thụ miên—“Vitakka” in the Vipassana means investigation or sustained application. According to Buddhism, “Vitakkeiti” or “Vitarka” means to ponder, or to reflect. In the Buddhist sutras, the words “vitakka” is often used in the loose sense of “thought,” but in the Abhidharma it is used in a precise technical sense to mean the mental factor that mounts or directs the mind onto the object. Just as a king’s favourite might conduct a villager to the palace, even so “vitakka” directs the mind onto the object. In fact, there is no equivalent for the Pali term “Dhamma-vicaya-sambojjhanga” in English; however, the nearest equivalent term in English is “investigation.” We say that our mind is enveloped by darkness, and as soon as insight or wisdom arises, we say that the light has come. This light reveals physical and mental phenomena so that the mind can see them clearly. It is as if you were in a dark room and were given a flashlight. You can begin to see what is present in the room. The image illustrates “investigation,” the second enlightenment factor in the Bojjhanga. In meditation, investigation is not carried out by means of the thinking process. It is intuitive, a sort of discerning insight that distinguishes the characteristics of phenomena. The word Vicaya in Pali is the word usually translated as “investigation;” it is also a synonym for “wisdom” or “insight.” Thus in meditation practice there is no such thing as a proper investigation which uncovers nothing. When Vicaya is present, investigation and insight coincide. They are the same thing. So what is it we investigate? What do we see into? We see into Dharma. This is a word with many meanings that can be experienced personally. Generally when we say “dharma” we mean phenomena, mind and matter. We also mean the laws that govern the behavior of phenomena. When “Dharma” is capitalized, it refers more specifically to the teaching of the Buddha, who realized the true nature of “dharma” and helped others to follow in his path. The commentaries explain that in the context of investigation, the word “dharma” has an additional, specific meaning. It refers to the individual states or qualities uniquely present in each object, as well as the common traits each object may share with other objects. Thus, individual and common traits are what we should be discovering in our practice. “Vitakka” or initial application directs the mind onto the object; “Vitakka” is neither wholesome nor unwholesome. When “vitakka” associates with wholesome deeds, vitakka becomes wholesome; when “vitakka” associates with unwholesome deeds, it becomes unwholesome. In the practice for attaining jhana, vitakka has the special task of inhibiting the hindrance of sloth and torpor.

- 3) “*Sát*” trong *Thiền Minh Sát*—“*Vicara*” in the *Vipassana*: Danh từ “*Sát*” có nghĩa là quan sát hay dò xét. Trong *A Tỳ Đạt Ma Luận* (Vi Diệu Pháp), “*Sát*” có nghĩa là “liên tục đặt tâm trên đối tượng.” Trong thực tập thiền, thì “*Sát*” giúp tạm thời khắc phục hoài nghi—The word “*vicara*” usually means “*examination*,” but in *Abhidharma* it signifies the “*sustained application*” of the mind on the object. Whereas “*vitakka*” is the directing of the mind and its concomitants towards the object, *vicara* is the continued exercise of the mind on the object. In practicing meditation, “*vicara*” serves to temporarily inhibit the hindrance of doubt.
- 4) *Tâm và Sát trong Thiền Minh Sát: Vicara-Vitakka in the Vipassana*: “*Tâm*” tựa như con chim đang xoải cánh rộng ra để bay, còn “*Sát*” thì tựa như con chim đang bay lượn trên không trung với đôi cánh xoải rộng. “*Tâm*” tựa như con ong bay hướng về cánh hoa, “*Sát*” tựa như con ong đang bay lượn trên hoa. *Tâm* hay trạng thái tâm trong giai đoạn đầu thiền định. Theo Keith trong *Trung Anh Phật Học Từ Điển*, *Tỳ Đạt Ca* có nghĩa là “*Tâm*”, hay tìm hiểu một cách hời hợt; đối lại với “*Tu*” có nghĩa là quan sát kỹ lưỡng—*Vitakka* is like a bird’s spreading out its wings to fly, *vicara* is like the bird’s gliding through the air with outstretched wings. “*Vitakka*” is like a bee’s diving towards a flower, *vicara* is like the bee’s buzzing above the flower. Applied attention, interpreted as pondering, investigating; the state of mind in the early stage of *dhyana* meditation. According to Keith in *The Dictionary of Chinese-English Buddhist Terms*, *Vitarka* means initial attention, or cognition in initial application, search, or inquiry; in contrasted with *Spying out*, or careful examination.

(H) *Thiền Minh Sát theo các Truyền Thống khác—Vipassana in other Traditions:*

- 1) *Thiền Minh Sát theo Truyền Thống Ngoại Đạo—Vipassana for the Externalists*: Trầm tư các khía cạnh của chư pháp. Thí dụ như chúng ta trầm tư về một phiền não thô thiển, giống như sân hận trong thiền. Chúng ta có thể nhận thức rằng sân hận có hại đến với chính mình và những người khác và rằng tâm không sân hận sẽ yên tĩnh và bình yên. Vì vậy, thật dễ dàng để thấy các lợi ích về sự vắng mặt của phiền não thô là sân hận, đó là sự bình yên. Vì vậy, với loại thiền này, chúng ta có thể khắc phục sự sân hận. Kỳ thật, không có gì sai trái đối với loại hành thiền này, nhưng đây chỉ là loại thiền dùng để chế ngự các tâm độc hơn là để hiểu biết về tánh không hay sự vắng mặt của bản ngã—In the *Vipassana for the Externalists*, one contemplates the “*peaceful and the coarse*” aspects. For example, one might contemplate a coarse *klesa* such as anger in one’s meditation. One can realize that anger is harmful to oneself and others and that without anger, the mind would be peaceful and happy. So with this meditation one can overcome anger. Actually, there is nothing wrong with this kind of meditation, but this practice is performed to calm the mind and subjugate the mind poisons rather than to understand emptiness or the absence of self.
- 2) *Thiền Minh Sát theo Truyền Thống Thanh Văn và Duyên Giác—Vipassana of the Sravakas and pratyeka-buddhas*: Thiền Quán của các hàng Thanh Văn và Duyên Giác được đặt căn bản trên Tứ Diệu Đế. Với loại Quán này, sự bình yên được căn cứ trên Tứ Diệu Đế như sự mô tả về Luân Hồi và Niết Bàn. Chân lý thứ nhất là mô tả về luân hồi được gọi là sự thật về khổ. Chân lý thứ hai là nguồn gốc hay nguyên nhân của khổ, nó bắt nguồn từ nghiệp và các phiền não. Chân lý thứ ba là sự dập tắt xảy ra nếu nghiệp và

các phiền não bị loại bỏ, và kết quả này là ở trong Niết Bàn. Chân lý thứ tư là thực hành theo con đường sự thật dẫn đến sự dập tắt khổ. Theo Quán của Thanh văn và Duyên Giác, nguyên nhân về các phiền não được nhận biết như sự chấp thủ đến các ý tưởng về ngã hoặc về “Tôi” hoặc “của tôi”. Sự tin tưởng về một bản ngã là một ảo giác, bởi vì thực sự không có ngã hoặc vật phụ thuộc về cái ngã đó. Khi chúng ta có khả năng nhận biết về sự vắng mặt của “Ngã” trong Thiền Quán, bấy giờ sự chấp thủ đối với bản ngã tự nhiên bị triệt tiêu ngay. Vì vậy, thiền quán chính yếu của Thanh Văn là thiền trên sự vắng mặt của bản ngã—The Vipassana for the Sravakas and Pratyeka-buddhas is based on the Four Noble Truths. With this type of Vipassana, peace is based on the Four Noble Truths as a description of Samsara and Nirvana. The first noble truth is a description of samsara, which is called the truth of suffering. The second truth of origination looks at the cause of samsara, which originates from karma and klesas. The third truth of cessation occurs if karma and the klesas are eliminated and this results in Nirvana. The fourth truth is following and practicing the truth of the path. In the Vipassana of the Sravakas, the cause of the klesas is identified as the clinging to the idea of self or of “I” or “Mine”. A belief in a self is a delusion because actually there is no self or things that belong to a self. When one is able to realize the absence of self in Vipassana meditation, then the natural clinging to self just vanishes. So, the main meditation of the Sravakas is the meditation on the absence of self.

- 3) *Thiền Minh Sát theo Truyền Thống Bồ Tát Đại Thừa—Vipassana of the Bodhisattvas in Mahayana tradition*: Thiền Quán của Bồ Tát Đại Thừa là thiền trên sự “Vô Ngã” của thế giới hiện tượng. Một vị Bồ Tát thực hành thiền định đặt căn bản trên Lục Độ Ba La Mật. Nhận biết sự vô ngã của thế giới hiện tượng là nhận biết rằng nội thức và thế giới hiện tượng bên ngoài là trống không một cách tự nhiên. Vì vậy, hành giả Đại Thừa tin rằng nguồn cội của luân hồi là các phiền não, và gốc của phiền não là chấp vào bản ngã. Loại bỏ sự bám víu vào một bản ngã là con đường giải thoát khỏi luân hồi sanh tử. Thiền Quán trên tánh không cũng được gọi là Quán Duyên Khởi, nghĩa là tất cả thế giới hiện tượng khởi lên có một sự phụ thuộc vào thế giới hiện tượng khác, và vì lẽ đó không có sự hiện hữu thật của chính nó. Để loại bỏ các phiền não, theo Lạt Ma Khenchen Thrangu trong quyển “Sự Thực Hành về Thiền Chỉ và Thiền Quán”, các hành giả Đại Thừa thiền trên bản tính tự nhiên của thế giới hiện tượng bên trong và bên ngoài bằng chi tiết để khám phá ra rằng chúng hoàn toàn không có thực chất, giống như các bong bóng trong nước. Bằng sự nhận thức này, các phiền não tự nhiên biến mất. Niềm tin về thế giới hiện tượng bên ngoài làm mê muội sự hiểu biết, và sau khi sự hiểu biết mê muội này được loại bỏ, chúng ta được giải thoát khỏi luân hồi—In the Vipassana of the Bodhisattvas in Mahayana tradition is the meditation on the selflessness of phenomena. A Bodhisattva practices meditation based on the Six Paramitas. The Vipassana of the Bodhisattvas in Mahayana tradition is the realization that inner consciousness and external phenomena are naturally peaceful and empty. So the Mahayana meditator believes that the root of samsara is the klesas and that the root of the klesas is ego-clinging. Eliminating clinging to a self is the way to be liberated from samsara. The Vipassana meditation of the Mahayana tradition is also called the realization of the dependent origination. This means that all phenomena that arise have a dependence upon other phenomena and therefore no true existence of their own. According to Lama Khenchen Thrangu in “The Practice of

Tranquility and Insight”, to eliminate klesas, the Mahayana meditators meditate on the nature of external and internal phenomena in detail to discover that they are completely insubstantial, like bubbles in water. With this realization the klesas naturally disappear. The belief in the reality of external phenomena is called the obscuration of knowledge, and when this obscuration is eliminated there is liberation from samsara.

- 4) *Thiền Minh Sát theo Truyền Thống Kim Cang Thừa—Vipassana of the Mantrayana:* Thiền Minh Sát theo Truyền Thống Kim Cang Thừa là loại thiền nhằm thấu hiểu bản tính tự nhiên về tánh không ngang qua thiền phân tích. Hành giả bây giờ xem xét để thấy ai đang nhận biết, ai có sự hiểu biết này, và hành giả nhận thấy rằng người nhận biết không hiện hữu (chỉ có một tập hợp ngũ uẩn trong một cá thể gọi là ‘hành giả’). Như thế, hành giả nhận biết về sự trống rỗng của vạn hữu. Điều này được hiểu như trí tuệ phân biệt hoặc Bát nhã phân biệt. Theo Lạt Ma Khenchen Thrangu trong quyển “Sự Thực Hành về Thiền Chỉ và Thiền Quán”, Siddhas là những bậc thầy của Kim Cang Thừa nói rằng khi chúng ta nhìn trực tiếp vào sân hận, sân hận không xuất hiện. Sự sân hận có bản chất trống rỗng của chính nó. Nó đi đến từ trạng thái trống rỗng tự nhiên của chính nó. Đây là phương pháp đặc biệt của Thiền Quán Kim Cang Thừa về đối trị sân hận: nhìn trực tiếp vào bản tính tự nhiên của sân hận—In the Vipassana of the Vajrayana tradition is the meditation on the real nature of the emptiness of all phenomena. A Mantrayanist practices meditation based on the understading of the nature of emptiness through analytical meditation. The practitioner is now looking to see who is knowing, who has this understanding, and he finds the real knower does not exist (there exists only the combination of the five aggregates in an entity called ‘practitioner’). So we recognize this invisibility of knowing and emptiness. This is known as discriminating wisdom or discriminating prajna. According to Lama Khenchen Thrangu in “The Practice of Tranquility and Insight”, there are siddhas who accomplished vajrayana master, who have said that when one looks directly at anger, the anger disappears. Anger has its own natural empty state. This is a special method of Vajrayana meditation for overcoming anger: looking directly into the nature of anger.

(IV) Quán Trong Thiền Phật Giáo Nguyên Thủy—Contemplation in Meditation on Insight in the Theravada Buddhism:

- 1) *Quán Tam Pháp Ấn—Contemplation on three Dharma Seals:* Contemplation on three marks of existence, or three characteristics of all phenomenal existence—Quán ba dấu hiệu mà Đức Phật đã tuyên bố chung cho vạn hữu, hay ba dấu hiệu phân biệt (ba dấu hiệu của hiện hữu): vô thường, khổ và vô ngã. Lại có ba pháp ấn khác: vô thường, khổ, và niết bàn. Đối với hành giả tu Thiền, tam pháp ấn không phải là ba pháp khác nhau, mà là từ ba quan điểm để xem một pháp, đó là sinh mệnh của mình. Vì thế các bạn có thể hiểu được sinh mệnh của chính mình từ ba quan điểm này và sẽ thấy chúng chồng chéo lên nhau như thế nào. Thí dụ như khi hiểu rõ bản chất của vô thường thì các bạn sẽ hiểu rõ bản chất của khổ và vô ngã. Khi hiểu vô ngã là hiểu rõ Niết bàn tịch tĩnh—Contemplation on three marks of existence, or three characteristics of existence that the Buddha declared are common to all phenomena, or the three marks that refers to impermanence (anitya), suffering or unsatisfactoriness (duhkha) and egolessness or anatman. There are three other kinds of dharma seals: impermanence, suffering or

unsatisfaction, and nirvana. For Zen practitioners, these three dharma seals are not three different things but rather one thing, that is your life from three different perspectives. So you can appreciate your life from these perspectives and see how easily they overlap. For example, when you understand impermanence, you understand the nature of suffering and no-self. When you understand no-self, that is the peace of Nirvana.

- 2) *Quán Ngũ Uẩn Thủ—Contemplation on five aggregates of clinging*: Contemplation on five aggregates of grasping—Theo Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh, hành giả tu Thiền nên luôn quán trên năm uẩn thủ: Sắc Thủ Uẩn (chấp thủ sắc), Thọ Thủ Uẩn (chấp thủ thọ), Tưởng Thủ Uẩn (chấp thủ tưởng), Hành Thủ Uẩn (chấp thủ hành), Thức Thủ Uẩn (chấp thủ thức)—According to the Sangiti Sutta in the Long Discourses of the Buddha, Zen practitioners should always contemplate on the five aggregates of grasping: aggregate of grasping of body or form (the form aggregate subject to clinging), aggregate of grasping of feelings (the feeling aggregate subject to clinging), aggregate of grasping of perceptions (the perception aggregate subject to clinging), aggregate of grasping of mental formations (the volition aggregate subject to clinging), and aggregate of grasping of consciousness (the consciousness aggregate subject to clinging).
- 3) *Quán Lục Căn Thực—Contemplate on the six organs of sense*: Quán thức ăn cho sáu căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý. Thức ăn cho nhãn căn là ngủ; cho nhĩ căn là âm thanh; cho tỷ căn là mùi hương; cho thiệt căn là hương vị; cho thân căn là sự xúc chạm êm dịu; và cho ý căn là chư pháp. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng lục căn hay lục chúng sanh giống như những con thú hoang bị nhốt và lúc nào cũng muốn thoát ra. Chỉ khi nào chúng được thuần hóa thì chúng mới được hạnh phúc. Cũng như thế chỉ khi nào sáu căn được thuần lương bởi chân lý Phật, thì chừng đó con người mới thật sự có hạnh phúc—Contemplate food for six bases of mental activities: eye, ear, nose, tongue, body and mind. Food for the eyes is the sleep; for the ears is the sound; for the nose is the smell; for the tongue is the taste; for the body is the smooth touch; and for the mind is the dharma. Zen practitioners should always remember that the six senses or six organs of sense are likened to six wild creatures in confinement and always struggling to escape. Only when they are domesticated will they be happy. So is it with the six senses and the taming power of Buddha-truth.
- 4) *Quán Lục Trần—Contemplate on the six gunas, six dusts, or the six sense objects*: Quán rằng sáu trần sanh ra bởi sáu căn và sáu đối tượng của căn là sắc, thanh, hương, vị, xúc và pháp—Contemplate that six objects (inherent qualities produced by the objects and organs of sense, i.e. sight or visible objects, sounds, smell, taste, touch, and idea, thought, or mental objects).
- 5) *Quán Thập Bát Giới—Contemplate on the eighteen spheres (six senses, their six objects, and corresponding kinds of consciousness)*:
 - a) *Quán Lục Căn—Contemplate on six organs of sense*: Quán sáu căn: mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, và ý. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng lục căn hay lục chúng sanh giống như những con thú hoang bị nhốt và lúc nào cũng muốn thoát ra. Chỉ khi nào chúng được thuần hóa thì chúng mới được hạnh phúc. Cũng như thế chỉ khi nào sáu căn được thuần lương bởi chân lý Phật, thì chừng đó con người mới thật sự có hạnh phúc—Contemplate on the six bases of mental activities: eye, ear, nose, tongue, body and mind. Zen

practitioners should always remember that the six senses or six organs of sense are likened to six wild creatures in confinement and always struggling to escape. Only when they are domesticated will they be happy. So is it with the six senses and the taming power of Buddha-truth.

- b) *Quán Lục Cảnh—Contemplate on six objects*: Quán sáu cảnh đối lại với lục căn nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý là cảnh trí, âm thanh, vị, xúc, ý tưởng cũng như thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, xúc giác và tâm phân biệt—Contemplate on the six objective fields of the six senses of sight, sound, smell, taste, touch and idea or thought; rupa, form and colour, is the field of vision; sound of hearing, scent of smelling, the five flavours of tasting, physical feeling of touch, and mental presentation of discernment.
- c) *Quán Lục Thức—Contemplate on the six conceptions (consciousnesses)*: Quán sáu thức: nhãn thức, nhĩ thức, tỷ thức, thiệt thức, thân thức, và ý thức—The perceptions and discernings of the six organs of sense—Contemplate on the six ways of knowing: sight consciousness, hearing consciousness, scent consciousness, taste consciousness, body consciousness, and mind consciousness.
- 5) *Quán Tứ Diệu Đế—Contemplate on the Four Truths*: Contemplate on the Four Noble Truths—Quán bốn chân lý nhiệm mầu trong giáo lý nhà Phật, 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.” Thứ nhất là Khổ Đế hay sự thật về khổ. Mọi hiện hữu đều có bản chất khổ chứ không mang lại toại nguyện (sự khổ vô biên vô hạn, sanh khổ, già khổ, bệnh khổ, chết khổ, thương yêu mà phải xa lìa khổ, oán ghét mà cứ gặp nhau là khổ, cầu bất đắc khổ, vãn vãn. Khổ đeo theo ngũ uẩn như sắc thân, sự cảm thọ, tưởng tượng, hình ảnh, hành động, tri thức). Thứ nhì là Tập Đế hay sự thật về căn nguyên của cái khổ. Tập Đế là sự thật rõ ràng về nguồn gốc của những nỗi khổ. Theo giáo lý nhà Phật, tham ái là nguyên nhân của đau khổ. Những dục vọng xấu xa nảy nở từ những việc vụn vặt trong gia đình, lan ra ngoài xã hội, và nổ lớn thành chiến tranh giữa các chủng tộc, giữa các quốc gia, hay giữa những phe nhóm của các quốc gia trên thế giới. Ngu si là nguyên nhân của mọi cái khổ (sự ham sống làm cho chúng sanh cứ mãi chết đi sống lại, hề ham sống tất ham vui sướng, ham quyền thế, ham tài sản, càng được càng ham). Thứ ba là Diệt Đế hay chân lý diệt khổ. Cứu cánh diệt khổ là Niết bàn tịch tịnh (nếu chịu hạ lòng tham xuống rồi bỏ nó đi, hay trục nó ra khỏi mình thì gọi là diệt). Thứ tư là Đạo Đế hay chân lý về con đường diệt khổ, ấy là thực hành Bát Chánh đạo. Đức Phật đã dạy rằng: “Bất cứ ai chấp nhận Tứ Diệu Đế và chịu hành trì Bát Chánh Đạo, người ấy sẽ hết khổ và chấm dứt luân hồi sanh tử.”—Contemplate on the fundamental doctrine 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.” First, suffering or the pain. The truth of suffering (all existence entails suffering). All existence is characterized by suffering and does not bring satisfaction. Second, the truth of accumulation. Truth of the

causes of suffering. According to Buddhist tenets, craving or desire is the cause of suffering. It creates dissension in the family and society that degenerates into war between races, nations, and groups of nations in the world. The truth of the origin of suffering or causes of suffering, or its location. All sufferings are caused by ignorance, which gives rise to craving and illusions (craving or grasping the wrong things), i.e. craving for life, for pleasure, for power, for wealth; the more he earns, the more he wants. Third, the truth of the cessation of suffering (its cessation) or the truth of dissolution (extinction of suffering). There is an end to suffering, and this state of no suffering is called Nirvana. Fourth, the truth of the PATH that leads to the cessation of suffering (the way of cure) or the truth of the right way (the way of such extinction). To practice the Eight-fold Noble Truths. Buddha taught: “Whoever accepts the four dogmas, and practises the Eightfold Noble Path will put an end to births and deaths.

- 6) *Quán Thập Nhị Duyên Khởi—Contemplate on the twelve links of causes and effects:* Quán một trong những giáo pháp căn bản của Phật giáo, thập nhị nhân duyên. Quán sự kiện của mười hai móc nhân quả, những sự kiện giải thích trạng thái luân hồi sinh tử của chúng sanh. Mười hai nhân duyên gồm có: vô minh, hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, và lão tử. Vì vô minh mà tâm nầy vọng động. Vọng động là mắc xích thứ hai. Nếu tâm vọng động, mọi thứ vọng động từ từ sinh khởi là Hành. Do Hành mà có Tâm Thức, mắc xích thứ ba. Do Thức mà có Cảnh, là mắc xích thứ tư. Do cảnh mà khởi lên mắc xích thứ năm là Danh Sắc. Danh sắc hợp nhau lại để thành lập mọi thứ khác và dĩ nhiên trong thân chúng sanh khởi lên sáu căn. Khi sáu căn nầy tiếp xúc với nội và ngoại trần thì mắc xích thứ sáu là Xúc khởi dậy. Sau Xúc là mắc xích thứ bảy Cảm Thọ. Khi những vui, buồn, thương, giận, ganh ghét, vân vân đã được cảm thọ thì mắc xích thứ tám là Ái sẽ khởi sinh. Khi luyến ái chúng ta có khuynh hướng giữ hay Thủ những thứ mình có, mắc xích thứ chín đang trôi dậy. Chúng ta luôn luôn nắm giữ sở hữu chứ không chịu buông bỏ, mắc xích thứ mười đang cột chặt chúng ta vào luân hồi sinh tử. Do Hữu mà có Sanh (mắc xích thứ mười một), Lão, Bệnh, Tử (là mắc xích thứ mười hai)—Contemplate on one of the basic teachings of Buddhism, the twelve links of causes and effects. Contemplate the facts of twelve links of causes and effects, which explain the samsaric state of sentient beings' birth and death. The twelve links of “Cause and Effect” or “Karmic Causality” include: ignorance (unenlightenment), action (moving, activity, conception, disposition), consciousness, name and form, six organs (mắt, tai mũi, lưỡi, thân, ý/eye, ear, nose, tongue, body, mind, contact (touch), feeling or perception (sensation), thirst (desire or craving or attachment), grasping (laying hold of), being (existing or owning or possessing), birth, old age, illness and death. Because of ignorance, the mind is moved. This Moving is the second link. If the mind is moved, it will move everything. So everything else comes into being due to that initial Moving. Subsequent to this Moving, the third link of Consciousness arises. Owing to the consciousness wrong views arise, that's the fourth link. Because of the wrong views, arising the fifth link of Form and Name. Form (visible), Name (invisible) combine themselves together to form everything else and of course there arises the Six Roots or Six Senses. When the six senses come into contact with the internal and external, the sixth link of Contact arises. After the arising of Contact, Perception or Feeling is brought forth. When happiness, unhappiness, anger, love, jealousy, etc are all perceived, the eighth link of attachment

arises. When we attached to our perceptions, we have a tendency to grasp on whatever we have. It's very difficult to detach ourselves from them, the ninth link of Grasping arises. We always grasp our feelings very strongly and never let go what we grasp in hands, the tenth link of Owning or Possessing arises to bind us tightly with the samsara. Subsequent to Owning, there will arise Birth (the eleventh link), Old Age, Illness and Death (the twelfth link).

- 7) *Quán Những Thứ Thanh Tịnh Khác—Contemplate on other kinds of purification:*
- a) *Quán Thất Chứng Thanh Tịnh—Contemplate on seven kinds of purification:* Quán bảy sự thanh tịnh cho chư Tăng Ni: nói năng, suy nghĩ, đi, đứng, nằm, ngồi, và ngủ nghỉ đều thanh tịnh—Contemplate on seven kinds of purification for monks and nuns: purification of speech, thinking, walking, standing, lying, sitting, and sleeping and resting.
- b) *Quán Thanh Tịnh Giới Đức—To contemplate on purifying of morality:* Quán giới đức thanh tịnh 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—*To contemplate on purifying of 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.*
- c) *Quán Tri Kiến Thanh Tịnh—To contemplate on immovable or pure knowledge:* Quán tri kiến thanh tịnh là quán tri thức không bằng lời nói. Tri kiến không phân biệt và không lời,

đối lại với động trí được diễn tả bằng lời—Pure knowledge is non-distinguished and nonverbal knowledge, in contrast with movable and verbal knowledge.

- d) *Quán Tâm Thanh Tịnh—To contemplate on the serenity of mind:* Quán Tâm Thanh Tịnh hay sự thanh tịnh trong tâm. Trong lần chuyển pháp luân thứ ba, đức Phật giảng về tâm thanh tịnh hay cái không của mọi thứ, nhưng cái không ở đây không phải là hoàn toàn trống rỗng vì nó là sự quang minh chói rạng trong tịch tĩnh hay tịch chiếu. Tịch chiếu là sự trong sáng cho phép mọi hiện tượng hiện ra và đây cũng là đặc tính của 'không'—To contemplate on the purification of mind or the purity of mind. In the third turning of the wheel, the Buddha's teaching the serenity of mind or everything is void, but the voidness is not completely empty because it has luminosity. Luminosity or clarity allows all phenomena to appear and is a characteristic of emptiness.
- e) *Quán Đoạn Nghi Thanh Tịnh—To contemplate on the purity of cutting through doubts:* Hành giả tu Thiền nên luôn nhớ rằng tánh hay nghi hoặc che lấp mất tâm thức, khiến không thấy được chân lý, không thực hành được thiện nghiệp, đây là một trong năm triền cái—Zen practitioners should always remember that the overhanging cover of doubt, which prevents sentient beings from seeing and practicing good deeds, one of the five covers or mental and moral hindrances.
- f) *Quán Đạo Phi Đạo Thanh Tịnh—To contemplate the purity of the way and not-the-way:* Quán sự thanh tịnh của cả dòng sanh tử và đường Bồ đề hoặc giác ngộ dẫn đến Niết bàn—To contemplate the purity of both the way of transmigration by which one arrives at a good or bad existence, and the way of bodhi or enlightenment leading to nirvana through spiritual stages.
- g) *Quán Kiến Hành Thanh Tịnh—To contemplate on the serenity of seeing and practicing:* Thiền là một pháp môn tu tập rất thực tiễn, nên hành giả tu Thiền phải nên luôn nhớ phương cách tu tập 'Kiến Hành' của chư Tổ ngày trước. Kiến có nghĩa là thấy hay quan sát; và hành có nghĩa là thực hành hay công phu. Trong Phật giáo, 'kiến' ngụ ý sự hiểu biết toàn diện và triệt để giáo lý của đức Phật; tuy nhiên, trong Thiền, kiến không những biểu thị sự hiểu biết các nguyên tắc và chân lý Thiền, mà nó còn ngụ ý cả cái nhìn tỉnh thức phát xuất từ kinh nghiệm giác ngộ. 'Kiến' theo nghĩa này có thể được hiểu là 'thấy thực tại' hoặc 'một cái nhìn về thực tại'. Nhưng trong khi 'kiến' có nghĩa là nhìn thấy thực tại, nó không hàm ý 'sở hữu', hay 'khắc phục' thực tại. Một châm ngôn Thiền nói: "Lý tuy đốn ngộ, sự phải tiệm tu." Nói cách khác, sau khi đã đạt ngộ hành giả vẫn phải tu tập cho đến khi nào cái ngộ đó chín muồi, cho đến khi nào hành giả đạt được đại cơ đại dụng. Những nỗ lực tìm kiếm phương cách tu tập trước khi đạt ngộ cùng với sự tu tập sau khi ngộ này là cái mà nhà Thiền gọi là 'hành' hay 'công phu'. Như vậy, tham Thiền gồm hai phương diện. 'Kiến' và 'Hành', và cả hai phương diện này đều cần thiết. Cổ đức dạy: "Để thấy được tánh, người ta phải leo lên tận đỉnh núi và nhìn từ đó; để bắt đầu cuộc hành trình Thiền để đi đến giác ngộ, hành giả phải xuống tận đáy biển, và bắt đầu đi từ đó." Mặc dầu toà nhà Thiền được chống đỡ bởi hai trụ cột chính là 'Kiến' và 'Hành', nhưng giáo lý Thiền phần lớn nhấn mạnh vào 'Kiến' hơn. Điều này đã được chứng thực bởi đại thiền sư Qui Sơn, sư dạy: "Cái kiến của ông chứ không phải cái hành, chính là điều mà ta quan tâm." Đó cũng là lý do tại sao các thiền sư chỉ toàn nhấn mạnh vào 'ngộ' và dồn hết nỗ lực để đem đệ tử của họ trực tiếp đến 'ngộ'. Như trên đã nói, Thiền là một giáo lý thực tiễn và trực chỉ nhất, Thiền tìm cách gạt qua một bên tất cả những vấn đề và những thảo

luận thứ yếu mà chỉ thẳng vào 'Kiến', tức là cái thấy hay cái nhìn thực tại. Điều này được biểu thị trong toàn bộ truyền thống nhà Thiền. Cuối cùng, sự nhấn mạnh vào 'Kiến' được thị chứng bởi vô số công án Thiền hay ngôn cú Thiền. Trong số này có lẽ lời của thiền sư Bách Trượng là đầy ý vị nhất: "Nếu một đệ tử có thị kiến ngang với thầy mình, y chỉ có thể, nhiều nhất là, thành tựu được có một nửa những gì mà ông thầy đã thành tựu. Chỉ khi nào một đệ tử có thị kiến vượt trội hơn thầy, người ấy mới xứng đáng được thầy truyền thụ."—Zen is a very practical method, so Zen practitioners should always remember the method of 'seeing and practicing' from ancient Zen masters. 'To see' or 'to view' means seeing, viewing or observing; and 'to practice' means action or work. In Buddhism, 'to see' implies the over-all understanding of the teachings from the Buddha; however, in Zen, it does not only denote the understanding of Zen principles and truth, but it also implies the awakened view that springs from the enlightenment experience. In this sense, 'seeing' can be understood as 'seeing reality' or 'a view of reality'. But while 'seeing' signifies the seeing of reality, it does not imply the 'possession' or 'mastery' of reality. A Zen proverb says: "Reality can be seen in an abrupt manner, but the matter should be cultivated step by step." In other words, after one has attained enlightenment, he should cultivate it until it reaches its full maturity, until he has gained great power and flexibility. All the pre-enlightenment (before-enlightenment) searching and striving, together with the post-enlightenment (after-enlightenment) cultivation, is what Zen Buddhists call 'the practice' or 'the work'. Thus Zen work consists of two main aspects, the 'View' and the 'Action', and both are indispensable. Ancient virtues taught: "To gain a view, one should climb to the top of a mountain and look from there; to begin the journey of Zen, practitioners should go down to the bottom of the sea, and from there start walking." Although the edifice of Zen is supported by these two main pillars, the 'View' and the 'Action', but Zen teaching lays most of its stress on the 'View'. This is attested by the great master, Kuei-shan, who said, "Your view, but not your action, is the one thing that I care about." That is also the reason why the Zen Masters put all their emphasis on Enlightenment and concentrate their efforts on bringing their disciples directly to enlightenment. As above mentioned, being a most practical and straightforward teaching, Zen seeks to brush aside all secondary matters and discussions and to point directly to the 'seeing' or 'viewing of Reality'. This is shown in the whole tradition of Zen. The emphasis on the 'View' is witnessed by innumerable Zen koans and sayings. Among them perhaps the most expressive one is Master Pai-chang's remark: "If the disciple has a view equal to his Master, he can, at most, accomplish but half of what his Master has achieved. Only when the disciple has a view surpassing that of his Master is he deserving of the Instruction."

Chương Năm Mươi Bảy *Chapter Fifty-Seven*

Thiền của Bạc Thanh Văn *Zen of Sound Hearers*

(I) *Đại cương về Thanh Văn—An overview of the Sravakas:* Chữ Sravaka có nghĩa là kẻ nghe giảng, dùng để gọi những đệ tử Phật, có thể là Tỳ Kheo, Tỳ Kheo Ni hay cận sự nam nữ, vẫn kinh thính pháp và tu tập theo lời Phật dạy mà đạt được đạo quả Niết Bàn. Người ấy cũng có lúc độ tha, nhưng khả năng rất hạn hẹp. Hàng Thanh Văn còn chịu khuất phục dưới nghiệp chướng nặng nề; họ không thể hoài bảo những tâm nguyện lớn lao như các vị Bồ Tát để làm lợi ích cho hết thảy chúng sanh; sở kiến của họ không đủ sáng và không đủ sâu nên họ không nhìn thấy tất cả những bí ẩn của sự sống, họ chưa hề khai mở con mắt trí tuệ. Thanh Văn là hàng đệ tử Phật, có thể là Tăng Ni hay cư sĩ tại gia. Vị Thanh văn lắng nghe, rồi tu tập Phật Pháp và cuối cùng đạt được cứu cánh Niết Bàn. Người ấy cũng độ tha, nhưng khả năng rất hạn hẹp. Một vị Thanh văn thường nhờ bậc đạo sư hướng dẫn, sau khi nghe xong, vị ấy thức tỉnh được bản chất của chư pháp và giác ngộ. Chỉ cần một sự hướng dẫn, gợi ý nhỏ của các bậc đạo sư sáng suốt và kinh nghiệm cũng đủ cho vị Thanh văn ấy tiến bộ trên con đường giác ngộ. Thanh Văn là những vị lắng nghe lời Phật dạy mà hiểu nguyên lý của Tứ diệu đế, để tu hành và đạt mục đích Niết bàn không còn vướng bận trần thế. Vào thời Đức Phật còn tại thế thì Thanh Văn là những đệ tử của Ngài, nhờ nghe những lời ngài dạy rồi theo khả năng của mình mà tu tập. Họ gồm những đệ tử nổi tiếng như Ca Diếp, Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên, và La Hầu La, vân vân. Theo truyền thuyết Phật giáo, tôn giả Xá Lợi Phất đã đạt quả Tư đà hoàn sau khi chỉ nghe nửa bài kệ do vị A La Hán tên Ác Bệ đọc. Ngài Châu Lợi Bàn Đà Già học ròng rã bốn tháng mà không phân biệt nổi hai chữ “Quét” và “Cây chổi,” tuy nhiên, nhờ quán được tánh vô thường của một chiếc khăn tay sạch đã đạt được quả vị A La Hán. Theo các truyền thống Đại thừa, Thanh văn tạo thành một trong ba loại hành giả chính tu tập theo Phật pháp, hai loại kia là Duyên giác và Bồ Tát; tuy nhiên, Thanh văn bị xem là “Tiểu Thừa” vì họ chỉ tự tìm sự giải thoát cho riêng mình—The word ‘Sravaka’ literally means ‘hearer.’ This name was given to the disciple of the Buddha, may be a monk, a nun, a layman or a laywoman, bent on his or her liberation. A Sravaka hears and learns the truth from the Buddha, then follows and practices the teachings of the Buddha and finally attains Nirvana. He or she also serves others, but his or her capacity to do so is limited. Sravakas are yet under the covering of too great a karma-hindrance; they are unable to cherish such great vows are made by the Bodhisattvas for the spiritual welfare of all beings; their insight is not clear and penetrating deep enough to see all the secrets of life; they have not yet opened the wisdom-eye. Sravaka is a disciple of a Buddha, may be a monk, a nun, a layman or a laywoman. Bent on his or her liberation, a Sravaka hears, follows and practises the teaching of the Buddha and finally attains Nirvana. He or she also serves others, but his or her capacity to do so is limited. A Sravaka usually asks for the guidance of a superior

enlightened instructor, after hearing, he realizes the nature of things, then, gets enlightenment. A slight indication from an experienced and wise teacher would alone be sufficient for a morally advanced aspirant to progress on the upward path of enlightenment. Sravaka is a voice-hearer who undertakes the practice and becomes a Sramanera or a student who seeks personal enlightenment and attains this only by listening to the teaching and gaining insight into the four noble truths, so that he can cultivate to reach his supreme goal of nirvana without earthly remainder. At the time of the Buddha, sravakas were disciples of the Buddha who heard his words and practiced them in accordance with their capacities. They include such notable figures as Kasyapa, Sariputra, Maudgalyayana, and Rahula, etc. Venerable Sariputra, for example, attained the first stage of Sainthood, hearing only a half stanza from Arahant Assaji. Sudhipanthaka, who tried to learn just two words “Sweep” and “Broom,” for four months, but could not distinguish their meanings; however, he was able to attain Arahantship by contemplating on the impermanent nature of a clean handkerchief, which he was handling while gazing at the sun. According to Mahayana traditions, they constitute one of the three main types of Buddhist practitioners, the other being Pratyekabuddhas and Bodhisattvas; however, Sravakas are considered as “Mahayanists” because they seek a personal liberation.

(II) *Cách tu tập Thiền Định của những chúng sanh thuộc hàng Thanh Văn—Methods of practice of Zen of those who belong to the Sravaka order:* Các chúng sanh thuộc hàng Thanh Văn được chứng ngộ khi nghe được những học thuyết về các Uẩn, Giới, Xứ, nhưng lại không đặc biệt lưu tâm đến lý nhân quả. Tuy nhiên, các ngài lại tu tập thiền định để giải thoát được sự trói buộc của các phiền não nhưng vẫn chưa đoạn diệt được tập khí của mình. Họ đạt được sự thể chứng Niết Bàn, và an trú trong trạng thái ấy, họ tuyên bố rằng họ đã chấm dứt sự hiện hữu, đạt được đời sống phạm hạnh, tất cả những gì cần phải làm đã được làm, họ sẽ không còn tái sinh nữa. Những vị này đã đạt được tuệ kiến về sự phi hiện hữu của “ngã thể” trong một con người, nhưng vẫn chưa thấy được sự phi hiện hữu trong các sự vật. Những nhà lãnh đạo triết học nào tin vào một đấng sáng tạo hay tin vào “linh hồn” cũng có thể được xếp vào đẳng cấp này. Pháp giới của Thanh Văn bao gồm các bậc sơ quả, nhị quả, tam quả, và tứ quả Thanh Văn. Trong đó bao gồm sơ quả hượng (tức là những bậc chưa chính thức chứng đắc sơ quả), sơ quả, nhị quả hượng, nhị quả, tam quả hượng, tam quả, tứ quả hượng, và tứ quả. Hàng Thanh Văn có lúc còn được gọi là A La Hán. Các ngài có thần thông có thể phi hành biến hóa. Bậc sơ quả A La Hán phải cắt đứt hết những kiến hoặc (mê muội của cái thấy). Bậc nhị quả thì cắt đứt tư hoặc (mê muội của sự suy nghĩ). Bậc tam quả thì cắt đứt những trần sa hoặc (mê muội vi tế như cát bụi). Bậc tứ quả thì cắt đứt trần sa hoặc và đoạn trừ được phần nào vô minh hoặc—Those belong to the Sravaka order who are delighted at listening to such doctrines as concern the Skandhas, Dhatus, or Ayatanas, but take no special interest in the theory of causation. However, they practice meditation to cut themselves loose from the bondage of evil passions but have not yet destroyed their habit-energy. They have attained the realization of Nirvana, abiding in which state they would declare that they have put an end to existence, their life of morality is now attained, all that is to be done is done, they would not be reborn. These have gained an insight into the non-existence of

an ego-substance in a person but not yet into that in objects. These philosophical leaders who believe in a creator or in the ego-soul may also be classified under this order. The Dharma realm of Sound Hearers consists of Hearers of the First Fruition, Hearers of the Second Fruition, Hearers of the Third Fruition, and Hearers of the Fourth Fruition. These can further be divided into the threshold to the first fruition (those who have not actually realized the first fruition), the first fruition, the threshold to the second fruition, the second fruition, the threshold to the third fruition, the third fruition, the threshold to the fourth fruition, and the fourth fruition. Sound Hearers are sometimes also called Arhats. They can fly through the air and manifest transformations, and they are endowed with spiritual powers. Those of the first fruition have to sever the delusions of views. Those of the second fruition have to sever the delusions of thoughts. Those of the third fruition have to sever tiny delusions which are as small and as many as dust and sand. Those of the fourth fruition not only have to sever tiny delusions which are as small and as many as dust and sand, but also have to destroy a bit of ignorance.

(III) Thanh Văn là bậc đạt được giác ngộ qua tu tập quán Tứ Đế—Sound hearer is a person who enlightens through cultivating on the four noble truths: Thanh Văn quán Tứ Đế mà tu hành và mức độ phát triển bị hạn hẹp. Mục tiêu chỉ là giác ngộ cá nhân mà thôi. Chính vì thế mà trong Pháp Hội Hoa Nghiêm trong rừng Thệ Đa, Hết thấy các đại Thanh Văn, kể cả các ngài Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên, vân vân, không có phước quả, không có tuệ nhãn, không có tam muội, không có giải thoát, không có thần lực biến hóa, không có uy lực, không có tự chủ, không có trụ xứ, không có cảnh giới để họ bước vào chúng hội của Bồ Tát và tham dự vào cuộc diễn xuất tâm linh diễn ra trong rừng Thệ Đa. Vì họ đã riêng tâm cầu giải thoát theo thừa và đạo của Thanh Văn; những gì họ thành tựu đã không vượt ngoài quả vị Thanh Văn. Quả thực, họ đã đạt được trí tuệ làm hiển lộ chân lý, an trụ trong biên tế của thực tại (bhutakoti), hưởng thụ tịch diệt cứu cánh, nhưng họ không có tâm đại bi rộng lớn đối với hết thấy chúng sanh, vì họ chỉ chuyên tâm vào những hành nghiệp của riêng mình, không có tâm chứa nhóm trí tuệ Bồ Tát và tự mình tu tập theo đó. Họ có riêng sự chứng ngộ và giải thoát, nhưng họ không mong cầu, không phát nguyện làm cho kẻ khác cũng tìm thấy chỗ an trụ trong đó. Như thế họ không hiểu thế nào là thần lực bất khả tư nghì của Như Lai—Hearer of the four noble truths and limited to that degree of development. The objective is personal salvation. Therefore, in the assembly of the Gandavyuha in the Jetavana, all the great Sravakas, including Sariputra and Maudgalyayana, etc., have no stock of merit, no wisdom-eye, no samadhi, no emancipation, no power of transformation, no sovereignty, no energy, no mastery, no abode, no realm, which enable them to get into the assemblage of the Bodhisattvas and participate in the performance of the great spiritual drama that is going on in Jetavana. As they have sought their deliverance according to the vehicle and way of Sravakahood, what they have accomplished does not go beyond Sravakahood. They have indeed gained the knowledge whereby the truth is made manifest, they are abiding in the limit of reality (bhutakoti), they are enjoying the serenity of the ultimate (atyantasanti); but they have no great compassionate all-embracing heart for all beings, for they are too intently occupied with their own doings (atmakarya) and have no mind to accumulate the Bodhisattva-knowledge and to discipline themselves in it. They have their own realization and

emancipation, but they have no desire, make no vows to make others also find their resting abode in it. They do not thus understand what is really meant by the inconceivable power of the Tathagata.

(IV) Thanh Văn và một cái ngã duy nhất cần nên chế ngự—*Sravakas and the only one single self need be cared for:* Theo Kinh Bát Nhã Ba La Mật Đa, có sự tương phản giữa một vị Bồ tát và một vị Thanh Văn. Một vị Bồ Tát là một chúng sanh giác ngộ, người nguyện cứu độ hết thảy chúng sanh, trong khi một vị Thanh Văn nghĩ rằng: “Chỉ có một cái ngã duy nhất sẽ được chúng tôi chế ngự, chỉ có một cái ngã duy nhất sẽ được chúng tôi đưa tới Niết Bàn.” Rồi thì vị Thanh Văn chỉ lo tu tập thiện nghiệp để tự chế mình. Chắc chắn một vị Bồ Tát sẽ không tu tập như vậy. Vị Bồ Tát sẽ tu tập gieo trồng thiện nghiệp với ý tưởng như thế này: “Tôi muốn đặt cái ngã của tôi vào trong Như Lai hay Niết Bàn, và để giúp đỡ hết thảy thế gian, tôi muốn đặt hết thảy chúng sanh vào trong Niết Bàn, tôi sẽ hướng dẫn vô lượng chúng sanh vào trong Niết Bàn.” Như vậy, thiền quán của các hàng Thanh Văn được đặt căn bản trên Tứ Diệu Đế. Với loại quán này, sự bình yên được căn cứ trên Tứ Diệu Đế như sự mô tả về Luân Hồi và Niết Bàn. Chân lý thứ nhất là mô tả về luân hồi được gọi là sự thật về khổ. Chân lý thứ hai là nguồn gốc hay nguyên nhân của khổ, nó bắt nguồn từ nghiệp và các phiền não. Chân lý thứ ba là sự dập tắt xảy ra nếu nghiệp và các phiền não bị loại bỏ, và kết quả này là ở trong Niết Bàn. Chân lý thứ tư là thực hành theo con đường sự thật dẫn đến sự dập tắt khổ. Theo quán của Thanh văn, nguyên nhân về các phiền não được nhận biết như sự chấp thủ đến các ý tưởng về ngã hoặc về “Tôi” hoặc “của tôi”. Sự tin tưởng về một bản ngã là một ảo giác, bởi vì thực sự không có ngã hoặc vật phụ thuộc về cái ngã đó. Khi chúng ta có khả năng nhận biết về sự vắng mặt của “Ngã” trong Thiền Quán, bấy giờ sự chấp thủ đối với bản ngã tự nhiên bị triệt tiêu ngay. Vì vậy, thiền quán chính yếu của Thanh Văn là thiền trên sự vắng mặt của bản ngã—According to the Prajnaparamita-sutra, there are contrasts between a Bodhisattva and a Sravaka. A Bodhisattva is an Enlightened Being who vow to save all other sentient beings, while a Sravaka thinks: “There is only one single self we need to care for, one single self we will tame, one single self we will pacify, one single self we will lead into Nirvana.” Then a Sravaka will undertake exercises which bring about wholesome roots for the sake of taming himself, pacifying himself, nirvanasing himself. Certainly, the Bodhisattva should not train himself like that. He should undertake exercises for bringing about wholesome roots with the idea: ‘My self, I will place in Suchness (Nirvana), and, for the sake of helping all the world, I will also place all beings in Suchness, the immeasurable world of beings I will lead to Nirvana.’ Therefore, the Vipassana for the Sravakas is based on the Four Noble Truths. With this type of Vipassana, peace is based on the Four Noble Truths as a description of Samsara and Nirvana. The first noble truth is a description of samsara, which is called the truth of suffering. The second truth of origination looks at the cause of samsara, which originates from karma and klesas. The third truth of cessation occurs if karma and the klesas are eliminated and this results in Nirvana. The fourth truth is following and practicing the truth of the path. In the Vipassana of the Sravakas, the cause of the klesas is identified as the clinging to the idea of self or of “I” or “Mine”. A belief in a self is a delusion because actually there is no self or things that belong to a self. When one is able to realize the

absence of self in Vipassana meditation, then the natural clinging to self just vanishes. So, the main meditation of the Sravakas is the meditation on the absence of self.

Chương Năm Mươi Tám
Chapter Fifty-Eight

Thiền của Bậc Độc Giác
Zen of Pratyeka-buddhas

(I) **Đại cương về Độc Giác Phật—An overview of the Pratyeka-buddha:** Theo Phật Giáo, Duyên Giác là một vị Phật mà thời Đức Phật Thích Ca Mâu Ni còn tại thế thì người ta gọi là Duyên Giác, nhưng đến sau thời Phật tại thế thì người ta gọi là Độc Giác. Pratyeka nghĩa là riêng tư, cá biệt, đơn độc. Chữ Pratyeka-buddha dùng để chỉ một cá nhân đơn độc, không có bất kỳ sự giúp đỡ nào của ngoại tại nhưng có thể đạt đến cảnh giới A La hán. Độc Giác Phật là người tự tu tự ngộ hay những người sống tu cách biệt khỏi nhân quần xã hội và tự đạt được giác ngộ, đối lại với nguyên tắc vị tha của Bồ Tát. Duyên Giác là bậc Thánh Hiền, trong thời Phật còn tại thế thì gọi là Duyên Giác, sau khi Phật nhập diệt thì các Ngài được gọi là Độc Giác. Danh từ Độc Giác không hạn chế trong Phật giáo, nhưng nó bao hàm những vị sống đời cách biệt, tự mình quán sát về ý nghĩa của cuộc đời, nhìn hoa rơi lá rụng mà giác ngộ. Các Ngài được gọi là Độc Giác vì các Ngài tự mình giác ngộ, các Ngài thích ngủ một mình trên đỉnh núi. Khi các Ngài ngắm nhìn cảnh mùa Xuân thì trăm hoa đua nở, Thu đến thì lá trở nên úa vàng héo rụng... các Ngài giác ngộ rằng mọi sự mọi việc trên đời đều tự nhiên có sanh có diệt. Các Ngài lại quán sát chu kỳ mười hai nhân duyên hỗ tương nối tiếp nhau như mười hai móc khoen của dây xích để thấy rõ nguyên nhân của sự sanh diệt này—According to Buddhism, those who become enlightened when Sakyamuni Buddha is in the world are called ‘Those Enlightened to Conditions’, but those who become enlightened when there is no Buddha in the world are called ‘Solitary Enlightened Ones’. The word ‘Pratyeka’ means ‘private,’ ‘individual,’ ‘single,’ or ‘solitary.’ Pratyeka-buddha is one who is in ‘solitary singleness,’ in independence of all external support, attains Arhatship. Pratyeka-buddha is an individual enlightenment. One who lives apart from others and attains enlightenment alone, or for himself contrast with the altruism of the bodhisattva principle. Those who become enlightened when a Buddha is still in the world are called Those Enlightened to Conditions. Those who become enlightened when there is no Buddha in the world are called Solitarily Enlightened Ones. The term Solitarily Enlightened Ones (Pratyeka-buddha) is not limited to the Buddhists, but is a general term for those who attain enlightenment by living in isolation (recluses), pondering alone over the meaning of life, observing the “flying flowers and falling leaves.” They are called Solitarily Enlightened Ones because they get enlightened by themselves. They like to sleep high on mountain peaks alone. Springtime’s flowers wither in the fall. They observe “the blooming of hundreds of flowers in the springtime, and the falling of yellow leaves in the fall,” and awaken to how the myriad things naturally come into being and then cease to be. They also contemplate the reasons of birth and death in the cycle of twelve interconnecting links or the twelve links of conditioned co-production.

(II) Cách tu tập Thiền Định của Độc Giác Phật—Methods of practice of Zen of the Pratyeka-buddha: Phạm ngữ “Pratyeka-buddha” có nghĩa là “người giác ngộ đơn độc” hay “Độc giác Phật.” Đây là người đại giác (đơn độc), đi một mình vào đại giác rồi nhập Niết bàn một mình. Người ấy đạt được đại giác nhờ hiểu được thập nhị nhân duyên bằng nơi tự thân (tự giác, không cần thầy, và đạt đến giác ngộ cho tự thân hơn là cho tha nhân). Nói tóm lại, Độc Giác Phật là vị ẩn cư và tu giải thoát chỉ cho chính bản thân mình mà thôi. Trong Phật giáo Nguyên Thủy người ta nói Phật độc giác chỉ có trong thời điểm không có Phật. Độc giác Phật vượt trội một vị A La Hán về sự đạt thành thiền định và trí huệ, nhưng hãy còn kém xa các vị Phật. Độc giác đạo theo Đại Thừa là một trong ba đường giải thoát khả dĩ đã được Đức Phật giảng giải, cùng với hai đường khác là Thanh Văn và Bồ Tát đạo. Các ngài Độc Giác Phật thích tu tập thiền định một mình ở những nơi cô tịch hay trên các đỉnh núi. Khi các ngài ngắm nhìn cảnh “Xuân đến, trăm hoa đua nở; thu về lá vàng rụng” thì các ngài giác ngộ rằng mọi sự mọi việc trên đời này đều sinh diệt. Nhân Duyên Giác Hay Bích Chi Phật nhờ thiền quán theo pháp nhân duyên (pháp quán mười hai nhân duyên để đạt được giác ngộ của Phật giáo) mà giác ngộ thành Phật Bích Chi. Không như Phật toàn giác, Thanh Văn Duyên giác chỉ tự giác chứ không giác tha. Bậc Độc Giác không chia sẻ với kẻ khác sự hiểu biết mà mình đã gia công tìm kiếm về những phương tiện để đạt tới Niết Bàn. Bậc Độc Giác tin rằng, những người khác, khi bị thực tế khắc nghiệt của những khổ đau trên trần thế thúc đẩy, cũng sẽ đi vào con đường thánh thiện, nhưng Duyên Giác không bận tâm tới việc dạy bảo hoặc giác ngộ chúng sanh. Các bậc này cho rằng sự giác ngộ là một thành tựu về phương diện cá nhân chứ không phải về phương diện xã hội hay vũ trụ. Còn gọi là Bích Chi Ca La Phật hay Bích Chi Ca Phật, Duyên Giác, hay Độc Giác, là người tự tu tự giác ngộ và nhập Niết bàn trong thời không có bậc Chánh Đẳng Chánh giác, cũng giúp người giác ngộ, nhưng chỉ trong giới hạn nào mà thôi. Duyên Giác chẳng có khả năng nói rõ về chân lý cho người khác như Phật Toàn Giác. Chư Phật Bích Chi tự mình giác ngộ, tự mình đạt được trí tuệ toàn hảo và tối thượng, nhưng các bậc này nhập diệt mà không tuyên bố thông điệp giải thoát cho thế gian. Việc này hoàn toàn khác hẳn với lý tưởng Bồ Tát. Tuy nhiên, phạm nhân phải luôn nhớ rằng chư Phật Bích Chi đã nỗ lực biết bao nhiêu mới thành Phật trong hoàn cảnh của các ngài. Vì vậy các ngài cũng thật xứng đáng cho chúng ta kính lễ và chiêm ngưỡng. Trí của hàng Thanh Văn và Duyên Giác, cho rằng chư pháp là không thật. Những bậc độc giác thiền định có “Duyên Giác Tịch”, 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. Có mười cảnh thiền định của Duyên Giác Thừa: phiền não cảnh, bệnh hoạn cảnh, nghiệp tướng cảnh, ma cảnh, thiền định cảnh, chư kiến cảnh, ngã mạn cảnh, nhị thừa cảnh, và Phật cảnh—A Sanskrit term for “Solitary realizer.” A Pratyeka Buddha is the solitary (awakened) sage of Indian life whose ideal was incompatible with that of the Bodhisattva, in that he walked alone, and having attained his Enlightenment, passed into Nirvana, indifferent to the woes of men. He attains enlightenment through the insight of the twelve nidanas by himself (independently of a teacher and attainment of his enlightenment rather than that of others). In summary, Pratyeka-Buddha is one who lives in seclusion and obtains emancipation for himself only. In Nikaya Buddhism it is said that Pratyeka-buddhas can only exist during a time and place in which there is no Buddha. They are said to be superior to Arhats in terms of meditative attainment and wisdom,

but far inferior to Buddhas. The path of the Pratyeka-buddha is said in Mahayana to be one of the three possible paths to salvation taught by the Buddha, along with the path of the Sound-hearer or Sravaka and that of the Bodhisattva. Pratyeka-buddhas like to cultivate meditation at solitary places or on mountain peaks alone. They observe ‘the blooming of hundreds of flowers in the springtime, and the falling of yellow leaves in the autumn,’ and awaken to how the myriad things naturally come into being and then cease to be. Who become fully enlightened by meditating on the principle of causality (the Buddhist enlightenment arises from pondering over the twelve nidanas). Unlike the Perfect Buddhas, however, they do not exert themselves to teach and help others. Pratyekabuddha does not share with others his hard-won knowledge of the means for the attainment of Nirvana. He believes that others too, driven by the stern reality of the miseries of life, may some day take to the holy path, but does not bother to teach or enlighten them. They consider enlightenment as an individual not a social or cosmic achievement. Pratyeka-buddha is one who enlightened to conditions. A person who realizes Nirvana by himself or herself at a time when there is no Samyaksambuddha in the world. He or she also renders services to others, but in a limited way. He or she is not capable of revealing the Truth to others as a Samyaksambuddha, a fully enlightened does. Pratyeka-buddhas enlightened by themselves. They have attained to supreme and perfect insight, but they enter Nirvana without proclaiming the truth to the world. This is totally different from the Bodhisattva’s ideal. However, ordinary people should always remember that how much efforts Pratyeka-buddhas did in their situation. So they deserve our admiration and respect. Sravaka (thanh văn) and Pratyeka-buddha (Duyên giác) knowledge that all the dharma or laws are void and unreal. Who are able to attain to non-return to mortality, but are unable to reach Buddhahood. There are ten stages of Solitary Enlightened One’s object in meditation: life’s distress and delusion, sickness (cause and cure), karmic influences, mara affairs (how to overthrow their rules), the condition of meditation and concentration, various views and doubts that arise, pride in progress and the delusion that one has attained nirvana, temptation to be content with the lower nirvana, Bodhisattvahood, and Buddhahood.

(III)Độc Giác Phật là bậc đạt được giác ngộ qua tu tập pháp nhân duyên—Pratyeka-buddha is a person who enlightens through cultivating on the Twelve links of Independent Origination: Độc Giác Phật hay Chi Phật địa. Duyên Giác Phật hay những chúng sanh thuộc hàng Bích Chi Phật là một trong 10 giai đoạn tiến đến Phật quả. Bích Chi Phật là những vị nhờ quán nhân duyên của vạn hữu mà giác ngộ. Vào mùa Xuân thấy hoa nở. Mùa Thu thấy lá vàng rơi, vân vân, họ tỉnh giác ra rằng mọi hiện tượng không thường hằng. Các vị nhận thấy rằng mọi sự mọi việc đều phải trải qua tiến trình sanh, trụ, dị, diệt. Bích Chi Phật là người thấu hiểu mười hai nhân duyên, và do đó đạt được trí huệ. Bậc này đã đạt được Bích Chi Địa. Đây là những bậc tu hành tìm cầu giác ngộ cho chính mình, được định nghĩa trong Kinh Pháp Hoa là những vị tinh chuyên hành trì, thích nơi vắng vẻ yên tĩnh, tu hành viên mãn mà không có thầy bạn dạy bảo, một mình tự nhiên giác ngộ, chứ không cứu độ tha nhân như mục đích của các vị Bồ Tát (quán sát hoa bay lá rụng và 12 nhân duyên mà đạt đến giác ngộ). Các nhà Thiên Thai thì cho rằng “Chi Phật” hay “Độc Giác” là loại ngộ đạo khi đời không có Phật, tự mình

giác ngộ, không nhờ thầy bạn, và cũng không cứu độ ai. Những vị Phật Độc Giác này đắc quả vô thượng Bồ Đề bằng cách thiền định pháp như duyên. Tuy nhiên, không giống với Phật Thích Ca, những vị này không dạy người khác. Đây là những vị Phật đã chứng ngộ Tam Miệu Tam Bồ Đề. Người chứng ngộ Niết bàn một mình trong thời không có Phật tại thế. Những vị này cũng cứu độ người khác, nhưng chỉ trong một phạm vi nhỏ hạn hẹp. Những vị này không có khả năng truyền đạt chơn lý như vị Phật đã chứng ngộ Tam Miệu Tam Bồ Đề. Người đạt được giác ngộ qua tu tập pháp nhân duyên. Vị này còn được gọi là Độc Giác Phật hay vị Phật có sự giác ngộ cá nhân cho riêng mình. Trong thời không có Phật, người tự quán sát mười hai nhân duyên mà tu hành giác ngộ thì gọi là Độc Giác Phật, tuy nhiên chỉ giải thoát và giác ngộ cho cá nhân mình mà thôi (Lân Giác Dụ là những người tu tập một mình; Bộ Hành Dụ là những người tu hành cùng với thiện tri thức)—Those of the Pratyekabuddha order or realizer of conditions. This is one of the ten stages toward the Buddhahood. Pratyekabuddhas are those who are enlightened to conditions. In the spring, they watch the white blossoms open. In the autumn, they see the yellow leaves fall, etc., they awake to the knowledge that all phenomena are not existent permanently. They see that everything must follow the same process: birth, formation, decay, and death. Pratyeka-buddha who understands the twelve nidanas, or chain of causation, and so attains to complete wisdom. His stage of attainment is Pratyeka-buddha stage. One who seeks enlightenment for himself, defined in the Lotus sutra as a believer who is diligent and zealous in seeking wisdom, loves loneliness and seclusion, and understands deeply the nidanas. It is a stage above Sravaka and is known as the middle vehicle. T'ien-T'ai distinguishes as an ascetic in a period without a Buddha, as a pratyeka-buddha. He attains his enlightenment alone, independently, of a teacher, and with the object of attaining nirvana and his own salvation rather than that of others, as is the object of a Bodhisattva. These Buddhas (Individually Illuminated Buddhas) become fully enlightened by meditating the principle of causality. Unlike the perfect Buddha; however, they do not exert themselves to teach others. These Enlightened Buddhas who realize Samyaksambuddha and realize Nirvana alone by himself at a time when there is no Samyaksambuddha in the world. He or she also renders services to others, but in a limited way. He or she is not capable of revealing the Truth to others as a Samyaksambuddha, a fully enlightened Buddha does. A person who enlightens through cultivating on the reasoning of the riddle of life, especially as defined in the twelve nidanas. This person is also called Solitary Enlightened One or Individual Enlightenment. Who are enlightened in the twelve nidanas (Thập nhị nhân duyên); however, the objective is personal salvation or own enlightenment.

Chương Năm Mươi Chín
Chapter Fifty-Nine

Thiền của Bạc A La Hán
Zen of Arhats

(I) **Tổng quan về Bạc A La Hán—Overview of Arhats:** A La Hán có nghĩa là “Bố Ma,” hay “Ứng Cúng.” Trong thời Phật giáo Ấn Độ nguyên thủy, A La Hán là một hình ảnh đáng kính nhất trong cộng đồng Phật giáo, vì A La Hán là bậc đã đạt được Niết Bàn, bậc đã cắt đứt phiền não và sẽ không còn tái sinh trong thế giới khổ đau nữa. Theo Phật giáo Nguyên Thủy, A La Hán là mức độ đạt đạo cao nhất trong Phật giáo Nguyên Thủy. A La Hán là bậc đã đạt tới giai đoạn “Vô Học.” Đây là Thánh quả cao nhất trong Tứ Thánh Quả Tiểu Thừa. Và từ A La Hán còn được dùng như là một trong mười danh hiệu của Đức Phật. Tuy nhiên, trong các tác phẩm gần đây của trường phái Đại Thừa, A La Hán cùng với Độc Giác Phật được các thầy Đại Thừa ám chỉ như là sự tu tập ở cấp thấp. Các vị này hạ thấp giá trị của A La Hán vì cho rằng sự tu tập theo A La Hán và Độc Giác Phật là tự kỷ và chưa đạt được trí tuệ tánh không của Đại Thừa. Chúng ta có thể nói rằng A La Hán là một vị Phật tử đã dứt trừ mọi phiền não, người đã thành tựu những gì cần thành tựu và đã đạt đến giác ngộ, không còn phải luân hồi sinh tử nữa. Một vị Thanh Văn đã đạt được quả vị giác ngộ cao nhất. A La Hán tượng trưng cho mẫu mực đức hạnh thanh tịnh. Thế nên A La Hán là một đối tượng đáng kính và ruộng phước điền cho chúng sanh khác cúng dường, cũng như noi theo mà tu tập. Có nhiều người cho rằng lý tưởng A La Hán là thấp hơn lý tưởng Bồ Tát, kỳ thật hai bậc đó đều được xem trọng như nhau, và mỗi lý tưởng có một ý nghĩa đặc biệt của nó. A La Hán là giai đoạn thứ tư và cũng là giai đoạn cuối cùng trong Thánh quả (Ứng Cúng) trong đó mọi triền phược nhiễm cấu đều bị nhổ tận gốc. Hành giả trong giai đoạn này không còn cần phải “học” hay “thực tập” nữa. Người ấy không còn phải sinh tử nữa. A La Hán là vị đã đạt được cứu cánh tối thượng của đời sống Phật giáo. Sau khi chết người ấy vào Niết bàn. Đây là quả vị cao nhất cho các hàng Thanh văn. A La Hán là một vị Thánh đã giải thoát khỏi luân hồi sinh tử, bằng cách sống đời tịnh hạnh đúng theo lời Phật dạy. Đây là mục tiêu tối thượng của trường phái Theravada, đối lại với quả vị Bồ Tát trong trường phái Đại thừa—Arhat literally means “foe destroyer,” or “worthy of respect.” In early Indian Buddhism, the arhat was the most respected figure in the Buddhist community, for arhat was the one who had attained nirvana, who had severed affliction and would not be reborn into the world of suffering. According to the Theravada School, Arhat is the highest rank of attainment in Theravada Buddhism. Arhat is one who has cut off all afflictions and reached the stage of “Nothing left to learn.” This is the highest stage of the four kinds of holy phalas in Hinayana Buddhism. And it has been using as one of the Buddha’s ten epithets. However, in most recent Mahayana Buddhist writings, Mahayana teachers imply arhats, along with the pratyekabuddhas as low practice. They disparage the Arhats’s lower vehicle practices for being self-centered and incomplete in the wisdom of emptiness. We can say that Arhat is a Buddhist adept who has overcome all afflictions.

Who has done what needs be done, and attained enlightenment and is no longer subject to death and rebirth. A sravaka who has attained the highest rank. Arahant represents the example of a virtually pure superhuman teacher. So, he is an object of veneration and a merit-field which other Buddhist should follow to cultivate. Some people consider Arahant's ideal as low, compared to the Bodhisattva ideal; however, devoted Buddhists should always remember that both of them are on the same level, but each ideal has its own special meaning. Arahant is the fourth and final stage of sainthood (Worthy of offerings) in which all fetters and hindrances are severed and taints rooted out. The position of the Way of Cultivation without need of study and practice. He no longer has to undergo birth and death. Arahant is he who has attained the highest end of the Buddhist life. After his death he attains Parinirvana. The highest rank attained by Sravakas. An Arhat is a Buddhist saint who has attained liberation from the cycle of Birth and Death, generally through living a monastic life in accordance with the Buddha's teachings. This is the supreme goal of Theravada practice, as contrasted with Bodhisattvahood in Mahayana practice.

(II) Sự Tu Tập Thiền Định của Bậc A La Hán—The Cultivation of Zen of an Arhat:

- 1) *A La Hán là bậc luôn an trụ trong Thiền Tĩnh Trụ—Arhat is one who is always abiding in the Samatha Meditation:* Vào thời đức Phật, Ngài 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. Nói tóm lại, A La Hán là bậc luôn an trụ trong thiền tịnh trụ vì đây là pháp hành thiền an trụ trong Phật giáo có thể đưa đến tột đỉnh 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 thăng thúc hay dây trói buộc chúng sanh vào vòng luân hồi sanh tử, và tiến đạt đến tầng Thánh cuối cùng là A La Hán—At the time of the Buddha, He 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. In short, Arhat is one who is always abiding in the Samatha Meditation, for Samatha taught in Buddhism culminates in Jhana and Vipassana which can lead 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).
- 2) *Qua tu tập thiền định, các vị A La Hán đã trở thành người xứng đáng được cúng dường, tiêu diệt hết ma chướng não phiền, và đạt được vô sanh pháp nhẫn—Through meditation practices, Arhats become worthy of offerings, killer of the demons of ignorance, and have attained the patience with the nonproduction of dharmas:* Qua tu tập thiền định, các vị A

La Hán đã trở thành người xứng đáng được cúng dường của người và trời, là bậc đã xa lìa mọi điều ác, một trong mười danh hiệu của Như Lai. Người ta tin rằng nếu bạn cúng dường cho một vị A La Hán thì bạn được vô lượng phước đức, không có cách chi mà tính toán cho được. Nhờ tu tập thiền định mà các vị A La Hán đã tiêu diệt hết ma chướng não phiền. Ma chướng phiền não ở đây không phải là ngoại ma, mà những tên giặc ở ngay bên trong chính bạn: giặc si mê, giặc phiền não, giặc tham, sân, mạn, nghi, tà kiến, sát, đạo, dâm, vọng. vân vân. Bạn không biết, nhưng chúng âm thầm cướp mất đi hết đạo đức của bạn. Nhờ tu tập thiền định mà các vị A La Hán đã đạt được vô sanh pháp nhẫn. Họ không còn tái sanh vì đã diệt hết nghiệp luân hồi sanh tử—Through meditation practices, Arhats become worthy of offerings, worthy of worship or respect from humans and gods, one of the ten titles of a Tathagata. It is said that if you make offerings to an Arahan, you thereby attain limitless and boundless blessings. There is no way to calculate how many Worthy of offerings, worthy of worship or respect from humans and gods, one of the ten titles of a Tathagata. It is said that if you make offerings to an Arahan, you thereby attain limitless and boundless blessings. There is no way to calculate how many. Through meditation practices, Arhats become killer of the demons of ignorance, or slayer of the enemy. The thieves here are not external thieves, but the thieves within yourself: the thieves of ignorance, the thieves of afflictions, the thieves of greed, hatred, pride, doubt, wrong views, killing, stealing, lying, and so on. They are unknown to you, but they quietly rob all your virtues. Through meditation practices, Arhats have attained the patience with the nonproduction of dharmas. They do not have to be reborn, because they have destroyed all the karma of reincarnation They have attained the patience with the nonproduction of dharmas. They do not have to be reborn, because they have destroyed all the karma of reincarnation.

- 3) *A La Hán là bậc đeo đuổi mục đích đạt đến Niết Bàn cho cá nhân mình—Arhat is one who pursues a goal of personal nirvana:* Từ Nam Phạn có nghĩa là “Ứng Cúng.” Từ “Arahant” được thành hình từ hai phần: Ari và hanta. ‘Ari’ có nghĩa là kẻ thù hoặc phiền não, ‘hanta’ là giết hoặc tiêu diệt. Nên ‘A La Hán’ là một vị đã giải thoát tất cả các phiền não như khao khát, sân hận, si mê, vân vân. Đây là một quả vị lý tưởng trong Phật giáo Nguyên Thủy; một vị đã loại trừ được hết thủy những nhiễm ô và phiền não một cách hoàn toàn và chúng sẽ không còn tái xuất hiện trong tương lai nữa. Đến lúc viên tịch thì vị A La Hán sẽ nhập niết bàn, và sẽ không còn tái sanh nữa. Mặc dầu A La Hán thường bị các kinh văn Đại Thừa chỉ trích một cách nghiêm khắc là theo đuổi mục tiêu giải thoát niết bàn cá nhân vị kỷ, họ là những vị “ứng cúng” vì họ đã đạt được sự phát triển tâm linh cao độ. Hình ảnh của vị La Hán đã trở nên phổ cập trên khắp các vùng Đông Á, đặc biệt là trong Thiền Tông, vì Thiền nhấn mạnh đến sự giải thoát cá nhân. Những biểu tượng sớm nhất về A La Hán được biết đến ở Trung Hoa là vào thế kỷ thứ bảy, và chủ đề A La Hán đã trở nên phổ biến rộng rãi vào những thế kỷ thứ chín và thứ mười. Ngày nay những nhóm hình ảnh của 500 vị La Hán thường được thấy khắp các thiền viện, và vài tự viện lớn đã xây riêng một A La hán Đường. Người ta cũng nên nhắc lại là từ A La Hán cũng dành để chỉ chư Phật, vì chư Phật cũng là những bậc đã đoạn trừ hết nhiễm ô và nhập niết bàn khi viên tịch. Trong thời Phật giáo nguyên thủy, từ “A La Hán” được định nghĩa như là người đã đạt được bản chất thật của các pháp và Đức Phật được coi là vị A La Hán đầu tiên. Sau thời pháp “Chuyển Pháp Luân,” năm anh em Kiều

Trần Như cũng trở thành những bậc A La Hán. Theo Tương Ưng Bộ Kinh, Tăng Chi Bộ Kinh và Trung Bộ Kinh, A La Hán là người hiểu lý duyên sanh, đã diệt tận ba lậu hoặc, tu tập thất bồ đề phần, cởi bỏ ngũ chướng, thoát khỏi ngũ phiền não và mười tà kiến. Vị ấy tu tập giới, định và đạt được nhiều năng lực siêu nhiên cũng như thức tỉnh được bản chất đau khổ của thế giới ta bà. Vị ấy đã tu tập tứ thiền, bát định, bát thắng trí, tam minh... đưa đến giải thoát an lạc tối hậu, thoát khỏi vĩnh viễn vòng trói buộc của luân hồi sanh tử, và trở thành bậc xứng đáng được cúng dường ở thế gian này: A Pali term for “Worthy One.” The term ‘Arahanta’ is composed of two parts: Ari and hanta. Ari means enemies or defilements. Hanta means killing or destroying. So, an Arahant is a man who killed or destroyed all defilements like lust, hatred, and delusion, etc. This is an ideal phala of Theravada Buddhism; a person who has extinguished all defilements (asrava) and afflictions (klesa) so thoroughly that they will not reappear in the future. At death, the arhat enters Nirvana, and will not be reborn again. Although arhats are commonly castigated in Mahayana literature for pursuing a “selfish” goal of personal nirvana, they are also said to be worthy of respect and to have attained a higher level of spiritual development. The figure of the lo-han (arhat) became widely popular in East Asia, particularly in Ch’an, which emphasized personal striving for liberation. The earliest known representations of the arhat in China date to the seventh century, and the arhat motif became widespread in the ninth and tenth centuries. Today groups of 500 arhat figures are often seen in Ch’an monasteries, and some larger complexes have a separate “arhat hall.” It should also be mentioned that the term “arhat” is also applied to Buddhas, because they too have eliminated all defilements and enter nirvana at death. In early Buddhism, “Arahant” denotes a person who has gained insight into the true nature of things and the Buddha was the first Arahant. After the first conversion, five brothers of Kondanna also became Arahantas. According to the Pali Nikayas such as Samyutta Nikaya, Anguttara Nikaya, and Majjhima Nikaya, Arahantas are those who comprehend the formula of the twelve causes (nidanas), had eradicated the three taints or affluences (asravas), practiced the seven factors of enlightenment (sambojjhanga), got rid of the five hindrances (nivaranas), freed himself from the three roots of evil, and ten fetters. He practiced self-restraint and concentration, and acquired various supernatural powers, and awakened the nature of the misery of samsara. He practice four dhyanas, eight attainments. He obtained eight kinds of super knowledge, threefold knowledge, resulted in the liberation in the end. This freedom made him an Arahant who destroyed the fetter of rebirth in the cycle of samsara and enjoyed himself in Nirvana, and was worthy of being revered in this world.

- 4) *Mục Đích Thiền Định của Bậc A La Hán là Chấm dứt Tái Sanh—The Purpose of Zen Practices of Arhats is to end Rebirth: Một người qua tu tập thiền định mà đạt được Thánh quả vị thứ tư, không còn tái sanh. Sau khi chết người ấy vào Niết bàn. Đây là quả vị cao nhất cho các hàng Thanh văn. A La Hán là một vị Thánh đã giải thoát khỏi luân hồi sanh tử, bằng cách sống đời tịnh hạnh đúng theo lời Phật dạy. Đây là mục tiêu tối thượng của trường phái Theravada, đối lại với quả vị Bồ Tát trong trường phái Đại thừa—A person who practices meditation and attains the fourth stage of Sainthood, and is no more reborn anywhere. After his death he attains Parinirvana. The highest rank attained by Sravakas. An Arhat is a Buddhist saint who has attained liberation from the cycle of Birth*

and Death, generally through living a monastic life in accordance with the Buddha's teachings. This is the supreme goal of Theravada practice, as contrasted with Bodhisattvahood in Mahayana practice.

- 5) *Mục Đích tu tập thiền định của Bậc A La Hán là đạt đến quả vị Vô Học—The Purpose of Zen Practices of Arhats is to attain the fruit of “No longer learning”*: Không cần phải học nữa vì đã đoạn tận vọng hoặc và đạt thành giác ngộ. Khi đạt tới giai đoạn này, hành giả không cần phải học hay cố gắng thành tựu theo tôn giáo. Đây là giai đoạn của bậc A La Hán, giai đoạn thứ tư trong Thanh Văn Thừa, ba giai đoạn trước là hữu học—Asaiksa or beyond learning stage refers to the stage of Arhatship in which no more learning or striving for religious achievement is needed (when one reaches this stage) because he has cut off all illusions and has attained enlightenment. The state of arhatship, the fourth of the sravaka stages; the preceding three stages requiring study; there are nine grades of arhats who have completed their course of learning.
- 6) *Sự Tu Tập Thiền Định của Bậc A La Hán không sai khác với Đức Phật—There are no differences between the cultivation of Zen of an Arhat and the Buddha*:
 - a) Trong Tương Ứng Bộ Kinh, Đức Phật không có sự phân biệt khác nhau giữa Ngài và A La Hán: “Nầy các Tỳ Kheo! Như Lai là bậc A La Hán, là bậc giác ngộ hoàn toàn, làm cho con đường khởi lên mà trước đó chưa khởi, đem đến con đường mà trước đó chưa có, tuyên bố con đường mà trước đó chưa được tuyên bố. Ngài là người biết, hiểu và thiện xảo về con đường. Và nầy các Tỳ Kheo, các đệ tử của Ngài là những vị sống theo đạo, tiếp tục thành tựu đạo. Nầy các Tỳ Kheo, đó là sự sai biệt, điểm đặc biệt để phân biệt Như Lai, bậc A La Hán, hoàn toàn giác ngộ với các Tỳ Kheo được giải thoát nhờ trí tuệ.”—In the Book of Kindred Sayings, the Buddha does not make any statement differentiating between Himself and an Arahant: “The Tathagata, Brethren, who being Arahant, is fully enlightened, he it is who doth cause a way to arise which had not arisen before; who doth bring about a way not brought about before; who doth proclaim a way not proclaimed before; who is the knower of a way, who understands a way, who is skilled in a way. And now, brethren, his disciples are way-farers who follow after him. That, brethren, is the distinction, the specific feature which distinguishes the Tathagat who, being Arahant, is fully enlightened, from the brother who is free be insight.”
 - b) Theo tác phẩm “Bậc Toàn Thiện trong Phật Giáo”, Nathan Katz đã chỉ ra rằng: “A La Hán được nói là đồng với Đức Phật về phương diện chứng đạt và giải thoát vì cả hai đều hoàn toàn vượt qua các kiết sử lậu hoặc: According to the “Buddhist Images of Human Perfection”, Nathan Katz showed that: “The Arahant is said to be equal to the Buddha in terms of spiritual attainment, as they have both completely overcome the asava.
 - c) Trong Kinh Na Tiên Tỳ Kheo, A La Hán nổi bật sáng chói và trầm tĩnh giữa các Tỳ Kheo khác, bởi lẽ qua những tu tập thiền định các ngài có sự giải thoát và an tĩnh trong thân tâm. A La Hán được gọi trân báu của sự giải thoát: According the the Milindapanha, Arahants outshining all other Bhiksus, overwhelming them in glory and splendor, because with meditation practices, they are emancipated in heart. Arahantship is called the jewel of emancipation.
- 7) *A La Hán là vị đã tu tập Tứ Thiền, đạt được Tứ định cũng như sự định tĩnh cao tuyệt—Arahts are those who practiced the Four meditations, and attained the four ecstatic attainments as well as the supreme condition of trance*: Theo Bách Khoa Toàn Thư Phật

Học, từ Arahant xuất phát từ gốc ‘Arh’, nghĩa là ‘xứng đáng’ hay ‘thích hợp’, và được dùng để biểu thị cho một người đã đạt được mục đích của đời sống phạm hạnh theo Phật Giáo Nguyên Thủy. Arahant được thành hình từ hai phần: ‘Ari’ và ‘hanta’. ‘Ari’ có nghĩa là kẻ thù hoặc phiền não. ‘Hanhta’ là giết hoặc tiêu hủy. Thế nên A La Hán là một vị đã giải thoát tất cả các phiền não như tham lam, sân hận và si mê. I.B. Hornoor trong Giáo Lý Nguyên Thủy về Bậc Toàn Thiện, đã đưa ra bốn mẫu của danh từ A La Hán như sau: Araha, Arahata, Arahanta, và Arahan. Trong Phật giáo Nguyên Thủy, từ A La Hán chỉ người đã đạt được bản chất thật của các pháp, và Đức Phật được coi là vị A La Hán đầu tiên. Sau khi thuyết bài pháp đầu tiên ‘Kinh Chuyển Pháp Luân’, năm anh em Kiều Trần Như cũng trở thành những bậc A La Hán. Những vị A La Hán này được mô tả như là những người đã được giải thoát sau bậc giác ngộ hoàn toàn, tức là Đức Phật. Theo dòng thời gian, khái niệm A La Hán từ từ được Đức Phật và những đệ tử của Ngài kế tiếp mở rộng và chi tiết hóa. Do đó, A La Hán cũng có nghĩa là người hiểu lý Duyên Sanh, đã diệt được ba lậu hoặc, tu tập thất giác chi, rũ bỏ được năm triền cái, thoát khỏi căn bản phiền não và mười tà kiến. Vị ấy đã tu tập giới, định, và đạt được nhiều năng lực siêu phàm, và tỉnh thức được bản chất đau khổ của thế giới ta bà. Vị ấy đã tu tập Tứ Thiền, đạt được Tứ định, sáu thắng trí, tam minh, vân vân, đưa đến giải thoát an lạc tối hậu. Sự giải thoát này đưa vị ấy thành bậc A La Hán, thoát khỏi vòng trói buộc của luân hồi sanh tử và an hưởng Niết Bàn, trở thành bậc xứng đáng được cúng dường ở thế gian. Trong Kinh Thanh Tịnh, Đức Phật đã đưa ra công thức về một vị A La Hán như sau: “Vị ấy là bậc A La Hán, lậu hoặc đã diệt trừ, những việc nên làm đã làm, gánh nặng đã đặt xuống, đã giải thoát hoàn toàn những trói buộc của tái sanh, vị ấy giải thoát bởi sự thức tỉnh các pháp.” Mục đích tu tập của người Phật tử là đạt đến quả vị A La Hán. Nói cách khác, A La Hán là bậc giác ngộ hay bậc phạm hạnh đã đạt được đỉnh cao nhất trong tiến trình phát triển tâm linh—According to the Encyclopedia of Buddhism, the word ‘Arahanta’ is derived from the root ‘Arh’, to deserve, to be worthy, to be fit, and is used to denote a person who has achieved the goal of religious life in Theravada Buddhism. Arahanta is composed of two parts ‘Ari’ and ‘Hanta’. ‘Ari’ means enemies or defilements. ‘Hanta’ means killing or destroying. So, an Arahant is a man who killed or destroyed all defilements like lust, hatred and ignorance. I.B. Hornor in “The Early Buddhist Theory of Man Perfected” gives us the following four forms of the nouns: araha, arahata, arahanta, and arahan. In early Buddhism, the term denotes a person who has gained insight into true nature of things, and the Buddha was the first Arahant. After the first conversion, five brothers of Kondanna also became Arahants. The Arahants are described as Buddhanubuddha, i.e., those who attained enlightenment after the fully Enlightened One. Then, as time passed, the conception of Arahantship was gradually widened and elaborated by the Buddha and his successors. Thus, an Arahant who was also supposed to comprehend the formula of the twelve nidanas, had eradicated the three asravas, practiced the seven factors of enlightenment, got rid of the five hindrances, freed himself from the three roots of evil, ten fetters of belief. He practiced self-restraint and concentration, and acquired various supernatural power, and awakened the nature of the misery of samsara. He practiced the Four meditations, four ecstatic attainments and the supreme condition of trance and obtained the six kinds of super knowledge, threefold knowledge, etc, resulted in the liberation in the end. This freedom made him an Arahant

who destroyed the fetter of rebirth in the cycle of samsara and enjoyed himself in Nibbana, and was worthy of being revered in this world. In the Pasadika Sutta, the Buddha reminded us the following Arahant formula: “The brother who is an Arahant in whom the intoxicants are destroyed, who has done his task, who has laid down his burden, who has attained salvation, who has utterly destroyed the fetters of rebirth, who is emancipated by true dharmas. The discipline of a Buddhist is aimed at the attainment of Arahantship. In other words, Arahant is an ideal man or sage at the highest of spiritual development.

(III) Những lời Phật dạy về sự Thiền Định của các bậc A La Hán—The Buddha’s teachings on Arhat’s meditation practices:

- 1) *Những lời Phật dạy về sự Thiền Định của các bậc A La Hán trong kinh Pháp Cú—The Buddha’s teachings on Arhat’s meditation practices in the Dharmapada Sutra:* Người đã giải thoát hết thấy, đã dứt hết thấy buộc ràng, là người đi đường đã đến đích (90). Kể dững mãnh chánh niệm, tâm không ưa thích tại gia, ví như con ngỗng khi ra khỏi ao, chúng bỏ lại cái nhà ao hồ của chúng không chút nhớ tiếc (91). Những vị A-la-hán không chất chứa tài sản, biết rõ mục đích sự ăn uống, tự tại đi trong cảnh giới “không, vô tướng, giải thoát” như chim bay giữa hư không (92). Những vị A-la-hán, dứt sạch các hoặc lậu, không tham đắm uống ăn, tự tại đi trong cảnh giới “không, vô tướng, giải thoát” như chim bay giữa hư không (93). Những vị A-la-hán đã tịch tịnh được các căn, như tên kỵ mã đã điều luyện được ngựa lành, nên không còn phiền não ngã mạn và được các hàng như thiên kính mộ (94). Những vị A-la-hán đã bỏ hết lòng sân hận, tâm như cội đất bằng, lại chí thành kiên cố như nhân đà yết la, như ao báu không bùn, nên chẳng còn bị luân hồi xoay chuyển (95). 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). Những vị A-la-hán chẳng còn phải tin ai, đã thấu hiểu đạo vô vi, dứt trừ vĩnh viễn nguyên nhân, cùng quả báo ràng buộc, lòng tham dục cũng xa lìa. Chính đó là bậc Vô thượng sĩ (97). Dù ở xóm làng, dù ở rừng núi, dù ở đất bằng, dù ở gò trũng, dù ở biển cả hay đất khô, dù ở bất cứ chốn nào mà có vị A-la-hán, thì ở đó đầy dẫy cảnh tượng yên vui (98). Lâm dã là cảnh rất vui đối với vị A-la-hán, nhưng người đời chẳng ưa thích, trái lại dục lạc là cảnh ưa thích đối với người đời, vị A-la-hán lại lánh xa (99)—There is no more suffering for him who has completed the journey; he who is sorrowless and wholly free from everything; who has destroyed all fetters (Dharmapada 90). The mindful exert themselves, they do not enjoy in an abode; like swans who have left their pools without any regret (Dharmapada 91). Arhats for whom there is no accumulation, who reflect well over their food, who have perceived void, signless and deliverance, and their path is like that of birds in the air which cannot be traced (Dharmapada 92). Arhats whose afflictions are destroyed, who are not attached to food, who have perceived void, signless and deliverance, and their path is like that of birds in the air which cannot be traced (Dharmapada 93). The gods even pay homage to Arhats whose senses are subdued, like steeds well-trained by a charioteer, those whose pride and afflictions are destroyed (Dharmapada 94). Like the earth, Arhats who are balanced and well-disciplined, resent not. He is like a pool without mud; no new births are in store for him (Dharmapada 95). Those Arhats whose mind is calm, whose speech and deed are calm. They have also

obtained right knowing, they have thus become quiet men (Dharmapada 96). The man who is not credulous, but knows the uncreated, who has cut off all links and retributions, and renounces all desires. He is indeed a supreme man (Dharmapada 97). In a village or in a forest, in a valley or on the hills, on the sea or on the dry land, wherever Arhats dwell, that place is delightful (Dharmapada 98). For Arhats, delightful are the forests, where common people find no delight. There the passionless will rejoice, for they seek no desires nor sensual pleasures (Dharmapada 99).

- 2) *Theo Kinh Tứ Thập Nhị Chương, Chương 1, Đức Phật dạy—According to the Sutra In Forty-Two Sections, Chapter 1, the Buddha said:* “Thường giữ gìn 250 giới, sống đời thanh tịnh, thực hành Tứ Diệu Đế, thành tựu quả vị A-La-Hán. Vị chứng quả A-La-Hán có thể phi hành, biến hóa, kéo dài mạng sống, nơi nào người ấy sống đều làm động đến đất trời. Người chứng quả A-La-Hán là người đã đoạn tận ái dục, như chân tay bị chặt không thể xử dụng trở lại được.”--“Always observe the 250 precepts; enter into and abide in purity by practicing the Four Noble Truths, which accomplish Arahantship. Arahants can fly and transform themselves. They have a lifespan of vast aeons and wherever they dwell they can move earth and heaven. One who achieves (certifies) Arahantship severs love and desire in the same manner as severing the four limbs; one is never able to use them again.”

Chương Sáu Mươi
Chapter Sixty

Thiền của Bậc Bồ Tát
Zen of Bodhisattvas

- (I) **Nghĩa của Bồ Tát trong các Trường Phái Phật Giáo—The Meanings of Bodhisattva in the Different Traditions of Buddhism:** Bồ Tát, một chúng sanh giác ngộ, và nguyện chỉ đạt được đại giác một khi cứu độ hết thảy chúng sanh—A Bodhisattva is one who has Bodhi or perfect wisdom as his essence or one whose beings or essence is bodhi whose wisdom is resulting from direct perception of Truth with the compassion awakened thereby. Enlightened being who is on the path to awakening, who vows to forego complete enlightenment until he or she helps other beings attain enlightenment.
- 1) **Một chúng hữu tình giác—An Awakening Being:** Từ Bắc Phạn “Bodhisattva” có nghĩa là “Hữu tình giác,” hay “một chúng sanh giác ngộ,” hay “một chúng sanh mà bản chất là trí tuệ” hay “một chúng sanh khao khát giác ngộ.” Như vậy, Bồ Tát được xem như là một con người cũng với nghiệp của chính mình ở cõi đời này như những người khác, nhưng vị Bồ Tát bằng chính sự nỗ lực của mình, không phụ thuộc vào những yếu tố bên ngoài, tu tập theo phương pháp cụ thể và thực tế để vượt qua những xung đột bên trong chính mình bao gồm những nghiệp xấu và những khổ đau, cũng như những khủng hoảng bên ngoài như môi trường, tai họa... để có thể thay đổi trạng thái mất thăng bằng và để tất cả cùng sống với nhau trong một thế giới bình an, thịnh vượng và hạnh phúc. Đây là lý tưởng của Phật giáo Đại Thừa. Bắt đầu cuộc hành hoạt của một vị Bồ Tát được đánh dấu bằng “phát tâm giác ngộ” hay “Bồ Đề Tâm,” trong đó Bồ Tát nguyện thành Phật để làm lợi lạc chúng sanh. Trong kinh văn Đại Thừa, việc này thường theo sau một nghi lễ công khai nguyện đạt thành Phật quả để làm lợi lạc chúng sanh. Có nghĩa là: “Thượng cầu Phật đạo, hạ hóa chúng sanh.” Đây là một trong những đại nguyện của một vị Bồ Tát. Sau đó thì vị Bồ Tát theo đuổi mục tiêu Phật quả bằng cách tiến tu từ từ Lục Ba La Mật hay Thập Ba La Mật: bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, vân vân. Hai phẩm chất chính trong đó vị Bồ Tát tu tập là từ bi và trí tuệ, và khi mà các Ba La Mật đã được tu tập kiên toàn, và từ bi cũng như trí tuệ đã được phát triển đến mức độ cao nhất, thì vị Bồ Tát trở thành một vị Phật. Bồ Tát đạo thường được chia làm 10 giai đoạn. Tuy nhiên từ Bồ Tát chỉ hạn hẹp trong Phật giáo Đại Thừa. Theo truyền thống Theravada, thì Đức Phật Thích Ca Mâu Ni được coi như một vị Bồ Tát (Đại Sĩ) trong những tiền kiếp trong Kinh Bốn Sanh, trong suốt những tiền kiếp đó, người ta nói Ngài đã từ từ kiên toàn phẩm chất của một vị Phật. Tuy nhiên, trong Phật giáo Đại Thừa, khái niệm Bồ Tát là một sự chối bỏ rõ ràng lý tưởng A La Hán của Phật giáo Nguyên Thủy. Trong Đại Thừa A La Hán được xem như là hạn hẹp và ích kỷ, chỉ lo cho cho cá nhân giải thoát, ngược lại với một vị Bồ Tát, người làm việc cật lực vì chúng sanh mọi loài—The Sanskrit term “Bodhisattva” means “Awakening being” or a “being of enlightenment,” or “one whose essence is wisdom,” or “a being who aspires for enlightenment.” This is the ideal of

Mahayana Buddhism. The beginning of the bodhisattva's career is marked by the dawning of the "mind of awakening" (Bodhi-citta), which is the resolve to become a Buddha in order to benefit others. So, Bodhisattva is considered as a human being with his own karmas at his very birth as all other creatures, but he can be able to get rid of all his inner conflicts, including bad karmas and sufferings, and external crises, including environments, calamities and other dilemma, can change this unfortunate situation and can make a peaceful, prosperous and happy world for all to live in together by using his effort and determination in cultivating a realistic and practical way without depending on external powers. In Mahayana literature, this is commonly followed by a public ceremony of a vow to attain Buddhahood (Pranidhana) in order to benefit other sentient beings. That is to say: "Above to seek bodhi, below to save (transform) beings." This is one of the great vows of a Bodhisattva. After that point the bodhisattva pursues the goal of Buddhahood by progressively cultivating the six, sometimes ten, "perfections" (Paramita): generosity, ethics, patience, effort, concentration, and wisdom. The two primary qualities in which the Bodhisattva trains are compassion and wisdom, and when the perfections are fully cultivated and compassion and wisdom developed to their highest level, the Bodhisattva becomes a Buddha. The Bodhisattva path is commonly divided into ten levels (Bhumi). The term Bodhisattva is not, however, confined solely to Mahayana Buddhism: in Theravada, Sakyamuni Buddha is referred to as "Bodhisatta" (Bodhisattva) in the past lives described in the Jatakas, during which he is said to have gradually perfected the good qualities of a Buddha. In the Mahayana sense, however, the Bodhisattva concept is an explicit rejection of Nikaya Buddhism's ideal religious paradigm, the Arhat. In Mahayana the Arhat is characterized as limited and selfish, concerned only with personal salvation, in contrast to the Bodhisattva, who works very hard for all sentient beings.

- 2) *Một chúng sanh giác ngộ—A Bodhi Being*: Như vậy từ "Bồ Tát" nói chung, có nghĩa là một chúng sanh giác ngộ, chúng sanh hướng đến giác ngộ hoàn toàn hay Phật quả. Theo Trường Bộ Kinh, nghĩa đen của "Bồ Tát" là người có trí, hoặc người quyết định hay nắm giữ con đường đi đến giác ngộ—So the term "Bodhisattva" in general, means a "Bodhi being". It denotes a being who is destined to obtain fullest Enlightenment or Buddhahood. According to the Digha Nikaya, literally, a "Bodhisattva" means one who is an intellectual, or one who is resolved or maintained only to the paths that lead to enlightenment.
- 3) *Một chúng sanh không còn chấp thủ đối với tất cả các pháp—A being who has non-attachment to all dharmas*: Theo Bát Thiên Tụng Bát Nhã Ba La Mật, không có nghĩa nào thật cho từ Bồ Tát, bởi vì Bồ Tát tu tập không chấp thủ đối với tất cả các pháp. Vì Bồ Tát là bậc đã thức tỉnh không còn tham đắm, đã hiểu tất cả các pháp và giác ngộ là mục đích của Bồ Tát—According to the Astasahasrika Prajnaparamita, nothing real is meant by the word "Bodhisattva," because a Bodhisattva trains himself in non-attachment to all dharmas. For the Bodhisattva, the great being awakes in non-attachment to full enlightenment in the sense that he understands all the dharmas, because he has enlightenment as his aim, an enlightened being.
- 4) *Một bậc giác giả—An enlightener*: Nói tóm lại, Bồ Tát là một bậc giác giả trong hàng các chúng sanh. Vị ấy thường lập nguyện đem sự giác ngộ và trí tuệ mà mình đã mở bày

ra nhằm giác ngộ tất cả các chúng sanh khác. Công việc của một vị Bồ Tát không dễ chút nào cả. Tuy không hy hữu như một vị Phật, nhưng cũng thật khó để có một vị Bồ Tát thị hiện và cũng thật khó cho phàm phu (người thường) gặp được một vị Bồ Tát thật—In short, a Bodhisattva is an enlightener of sentient beings. He usually vows to take the enlightenment that he has been certified as having attained and the wisdom that he has uncovered to enlighten all other sentient beings. A Bodhisattva's job is not easy at all. Though his appearance is not rare as that of a Buddha, but it is extremely difficult for a Bodhisattva to appear, and it is also extremely difficult for ordinary people to encounter a real Bodhisattva.

(II) Những Khái Niệm về Bồ Tát trong các Trường Phái Phật Giáo—Concepts of Bodhisattva in the Different Traditions of Buddhism:

- 1) *Khái niệm Bồ Tát trong Phật giáo Nguyên Thủy—Bodhisattva in the concept of Theravada Buddhism:* Vài thế kỷ sau khi Đức Phật nhập diệt, Bồ Tát là một trong những tư tưởng quan trọng nhất của Phật tử Đại Thừa. Tuy nhiên, khái niệm Bồ Tát không phải là sở hữu của riêng trường phái Đại Thừa. Từ “Bồ Tát” đã được nói đến trong kinh điển Pali và xuất phát từ Phật giáo Nguyên Thủy, được dùng riêng để chỉ Đức Phật Thích Ca Mâu Ni trước khi Ngài giác ngộ. Theo trường phái Thượng Tọa Bộ, Bồ Tát được định nghĩa như là một người chắc chắn sẽ thành Phật. Vị ấy là bậc sáng suốt được người trí bảo vệ và ủng hộ. Trong Phật giáo Nguyên Thủy, Bồ Tát là người tu tập đoạn trừ kiết sử, thanh tịnh tâm để trở thành bậc toàn thiện và giác ngộ. Chính những Bồ Tát như vậy xuất hiện trong kinh điển Pali. Thành tựu như vậy là Bồ Tát đã hoàn toàn thành lý tưởng phạm hạnh của mình. Nhưng lý tưởng Đại Thừa đã đưa Bồ Tát đến những nỗ lực lớn hơn dựa trên những hoạt động tích cực để giúp tất cả chúng sanh đau khổ đạt được hạnh phúc tối hậu mà trước đó Bồ Tát không quan tâm. Không thỏa mãn với những tu tập chỉ làm giảm thiểu tham, sân, si, tiêu trừ kiết sử và hoàn thành đời sống phạm hạnh cho chính mình, nên Bồ Tát chú tâm nỗ lực giúp tất cả chúng sanh vượt qua cuộc phấn đấu tìm an lạc giải thoát cho họ. Còn một chúng sanh nào chưa giải thoát thì Bồ Tát chưa giải thoát. Đó là lý tưởng của Bồ Tát—Several centuries after the Buddha's parinirvana, Bodhisattva is one of the most important ideas of Mahayana Buddhists. However, the concept was not a sole creation of the Mahayana. The term “Bodhisattva” had been mentioned in the Pali Canon and it stems from the original Pali Buddhism which is used more or less exclusively to designate Sakyamuni Buddha prior to His Enlightenment. According to Sarvastivada school, “Bodhisattva” is defined as a person who is certain to become a Buddha. He is a person who is born of wisdom and protected and served by the wise. A Bodhisattva is a person in the school of the elders who is desirous of acquiring the characteristics of a perfect being, the enlightened one. It appears as such in the Pali Nikayas. The accomplishment of such a state makes him content. But the ideal of Mahayana induces him to greater effort based on dynamic activity to help other beings attain ultimate bliss; before that he does not lay ore to save beings from the state of suffering. Not satisfied with his own mitigation of desire some actions that make him subjected to malice and all kind of craving, he strives up on helping all other beings to overcome their afflictions.

2) *Lý tưởng Bồ Tát theo Phật giáo Đại Thừa—Bodhisattva Ideal in Mahayana Buddhism:* Theo Phật giáo Đại Thừa, lý tưởng Bồ Tát một phần do áp lực xã hội trên Giáo hội, nhưng phần lớn lý tưởng này liên kết với sự tu tập những ‘Vô Lượng’ đã huấn luyện chư Tăng không được biện biệt mình với người khác. Như chúng ta đã thấy, Phật giáo có hai phương pháp nhằm giảm thiểu cảm thức chia ly nơi những cá nhân. Một là sự vun xới những cảm xúc xã hội, hay những tình cảm như từ và bi. Phương pháp kia bao gồm việc thủ đắc thói quen xem tất cả những điều người ta nghĩ, cảm hay làm như một hồ tương tác dụng của những sức mạnh vô ngã, gọi là pháp, từ từ tháo gỡ những ý tưởng như ‘tôi’ hay ‘của tôi’ hay ‘ngã.’ Có sự mâu thuẫn giữa phương pháp trí tuệ, tức là phương pháp không cần thấy đến người nào cả, nhưng chỉ biết có vạn pháp, và phương pháp của “Vô Lượng” (hay tứ vô lượng tâm-từ-bi-hỷ-xả), mục đích vun xới những liên đới với những người được xem như những cá nhân. Sự tu tập thiền định trên các pháp làm tiêu tan tha nhân cũng như tự ngã trong một hợp khối của những pháp vô ngã và nhất thời. Nó làm giảm thiểu nhân tính của chúng ta thành 5 nhóm, thêm vào đó một thứ nhãn hiệu. Nếu trên trần gian này chẳng có gì ngoài những bó Pháp, nguội lạnh, vô ngã như những nguyên tử thành hoại trong chớp mắt, không có cái gì là từ bi tác dụng lên cả. Người ta không thể ao ước điều tốt lành cho Pháp, cũng như người ta không thể thương xót một cái gọi là Pháp, gọi là ‘pháp giới’ hay một; nhãn căn,’ hay một ‘nhĩ thức giới.’ Trong những đoàn thể Phật giáo nơi người ta tu tập phương pháp của các Pháp rộng rãi hơn những ‘Vô lượng tâm,’ sẽ dẫn tới sự khô khan tâm trí nào đó, tới sự xa cách, và thiếu hơi ấm nhân loại. Nhiệm vụ của Phật tử là thi hành cả hai phương pháp mâu thuẫn một lượt. Cũng như phương pháp của các pháp dẫn tới sự mâu thuẫn vô biên của tự ngã, bởi vì tất cả đều trở nên trống rỗng vì nó, cũng thế phương pháp của các ‘vô lượng tâm’ đưa tới sự trải rộng vô biên của tự ngã, bởi vì người ta ngày càng đồng hóa với chúng sanh. Cũng như phương pháp của trí tuệ chứng minh ý tưởng rằng không có bất cứ một cá nhân nào trên trần gian cả, cũng vậy phương pháp của ‘Vô Lượng’ lại mở rộng ý thức về những vấn đề cá nhân ngày càng liên quan tới nhiều người hơn nữa. Vậy Phật giáo Đại Thừa làm cách nào để giải quyết mối mâu thuẫn này? Những triết gia Phật giáo khác với những triết gia được nuôi dưỡng trong truyền thống Aristote ở chỗ họ không sợ, trái lại họ rất thích mâu thuẫn. Họ đề cập tới mâu thuẫn này, hay những mâu thuẫn khác, bằng cách chỉ phát biểu nó trong một hình thức ương ngạnh và rồi họ để nó ở đó. Theo Kinh Kim Cang: “Này Tu Bồ Đề! Một vị Bồ Tát phải nghĩ rằng, ‘Có bao nhiêu chúng sanh trong vũ trụ này, dầu họ thuộc loài noãn sanh, thai sanh, thấp sanh hay hóa sanh; dầu họ thuộc loài có sắc, hay không sắc; dầu họ thuộc loài có tri giác, hay không có tri giác, cho đến bất cứ chúng sanh nào trong vũ trụ mà mình có thể quan niệm được, tất cả đều phải được ta dẫn vào Niết Bàn, vào trong cảnh giới Niết Bàn không để lại chút dấu tích gì. Và mặc dù vô lượng chúng sanh đã được dẫn đến Niết Bàn như vậy, không có một chúng sanh nào được dẫn tới Niết Bàn cả. Tại sao vậy? Nếu một vị Bồ Tát còn thấy có ‘chúng sanh,’ Bồ tát đã không được gọi là người giác ngộ.” Nói tóm lại, trong Phật giáo Đại Thừa, Bồ Tát là một chúng sanh đã có sẵn bản chất hoặc tiềm năng của trí tuệ siêu việt hoặc chánh giác tối thượng, là bậc đang đi trên con đường đạt tới trí tuệ siêu việt. Bồ Tát là một chúng sanh có khả năng thành Phật. Với sự tự tại, trí tuệ và từ bi, Bồ Tát biểu thị một thời kỳ cao của Phật quả, nhưng chưa phải là một vị Phật toàn giác. Sự nghiệp tu hành của bậc Bồ Tát kéo dài nhiều đời nhiều kiếp, mỗi đời Ngài đều thực hành lục độ và thập địa để cầu đắc

quả chánh giác tối hậu, đồng thời lấy sự phấn đấu vĩ đại và tâm kiên nhẫn phi thường và không ngừng tự hy sinh để mưu cầu sự tốt đẹp cho tất cả chúng sanh—According to the Mahayana Buddhism, the ideal of the Bodhisattva was partly due to social pressure on the Order, but to a great extent it was inherent in the practice of the ‘Unlimited,’ which had trained the monks not to discriminate between themselves and others. As we saw, Buddhism has at its disposal two methods by which it reduces the sense of separateness on the part of individuals. The one is the culture of the social emotions, or sentiments, such as loving-kindness (friendliness) and compassion. The other consists in acquiring the habit of regarding whatever one thinks, feels or does as an interplay of impersonal forces, called ‘Dharmas,’ weaning oneself slowly from such ideas as ‘I’ or ‘mine’ or ‘self.’ There is a logical contradiction between the method of wisdom, which sees no persons at all, but only Dharmas, and the method of the ‘Unlimited’ which cultivates relations to people as persons. The meditation on Dharmas dissolves other people, as well as oneself, into a conglomeration of impersonal and instantaneous dharmas. It reduces our manhood into 5 heaps, or pieces, plus a label. If there is nothing in the world except bundles of Dharmas, as cold and as impersonal as atoms, instantaneously perishing all the time, there is nothing which friendliness and compassion could work on. One cannot wish well to a Dharma which is gone by the time one has come to wish it well, nor can one pity a Dharma, say a ‘mind-object,’ or a ‘sight-organ,’ or a ‘sound-consciousness.’ In those Buddhist circles where the method of Dharmas was practiced to a greater extent than the ‘Unlimited,’ it led to a certain dryness of mind, to aloofness, and to lack of human warmth. The true task of the Buddhist is to carry on with both contradictory methods at the same time. As the method of Dharmas leads to boundless expansion of the self, because one identifies oneself with more and more living beings. As the method of wisdom explodes the idea that there are any persons at all in the world, so the method of the ‘Unlimited’ increases the awareness of the personal problems of more and more persons. How then does the Mahayana resolve this contradiction? The Buddhist philosopher differs from philosophers bred in the Aristotelean tradition in that they are not frightened but delighted by a contradiction. They deal with this, as with other contradictions, by merely stating it in an uncompromising form, and then they leave it at that. According to the Diamond Sutra: “Here, oh! Subhuti! A Bodhisattva should think thus ‘As many beings as there are in the universe of beings, be they being egg-born, or from a womb, or moisture-born, or miraculously born; be they with form, or without; be they with perception, without perception, or with neither perception nor no-perception, as far as any conceivable universe of beings is conceived; all these should be led by me into Nirvana, into that realm of Nirvana which leaves nothing behind. And yet, although innumerable beings have thus been led to Nirvana, no being at all has been led to Nirvana. And why? If in a Bodhisattva the perception of a ‘being’ should take place, he would not be called an ‘enlightenment-being’ or a Bodhisattva.” In short, In Mahayana Buddhism, a Bodhisattva is one who has the essence or potentiality of transcendental wisdom or supreme enlightenment, who is on the way to the attainment of transcendental wisdom. He is a potential Buddha. In his self-mastery, wisdom, and compassion, a Bodhisattva represents a high stage of Buddhahood, but he is not yet a supremely enlightened, fully perfect Buddha. His career lasts for aeons of births in each of which he

prepares himself for final Buddhahood by the practice of the six perfections (paramitas) and the stages of moral and spiritual discipline (dasabhumi) and lives a life of heroic struggle and unremitting self-sacrifice for the good of all sentient beings.

- 3) *Khái Niệm về sự Khác Biệt giữa Bồ Tát Và Nhị Thừa—Concepts of the differences between Bodhisattva and the Two Vehicles:* Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nhắc Mahamati về sự khác biệt giữa Bồ Tát và hàng Nhị Thừa như sau: “Này Mahamati, sự khác biệt giữa Bồ Tát và hàng Nhị Thừa như sau: Nhị Thừa không thể tiến qua địa thứ sáu và tại đó chư vị nhập Niết Bàn. Trong khi vị Bồ Tát ở địa thứ bảy, đi qua một kinh nghiệm tâm linh hoàn toàn mới, được gọi là anabhogacarya và có thể được dịch là một đời sống vô mục đích hay vô công dụng. Nhưng được hộ trì bởi thần lực chư Phật là cái năng lực nhập vào các đại nguyện mà vị Bồ Tát thiết lập đầu tiên khi ngài mới khởi đầu sự nghiệp của ngài và giờ đây ngài thiết định nhiều phương pháp cứu độ khác hẳn nhau nhằm lợi lạc cho chúng sanh u mê lầm lạc của ngài. Từ quan điểm tuyệt đối về chân lý tối hậu mà vị Bồ Tát đạt được, thì không có sự tiến bộ của tâm linh như thế trong đời sống của ngài, vì ở đây quả thực không có tầng bậc, không có sự thăng tiến tương tục mà riêng chân lý là không có tướng trạng và tách ly hoàn toàn với sự phân biệt—In the Lankavatara Sutra, the Buddha reminded Mahamati: “Oh Mahamati, the distinction between the Bodhisattva and the Two Vehicles is emphasized, as the latter are unable to go up further than the sixth stage where they enter into Nirvana. At the seventh stage, the Bodhisattva goes through an altogether new spiritual experience known as anabhogacarya, which may be rendered “a purposeless life.” But , supported by the majestic power of the Buddhas, which enters into the great vows first made by the Bodhisattva as he started in his career, the latter now devises various methods of salvation for the sake of his ignorant and confused fellow-beings. But from the absolute point of view of the ultimate truth in the Lankavatara Sutra, attained by the Bodhisattva, there is no such graded course of spirituality in his life; for here is really no gradation (krama), no continuous ascension (kramanusandhi), but the truth (dharma) alone which is imageless (nirabhasa), and detached altogether from discrimination.

(III) Bồ Tát đạt được Trí Tuệ qua Tu Tập Thiền Định và các Ba La Mật khác—Bodhisattvas attain Wisdom through practicing of meditation and other Paramitas:

- 1) *Trí Tuệ Bồ Tát—Intellectual Bodhisattva:* Vị Bồ Tát phải tu tập thiền định sao cho đạt được trí tuệ; và cùng lúc phải trải qua ít nhất bốn a tăng kỳ thực hành các ba la mật trước khi ngài có thể đắc a nậu đa la tam miệu tam bồ đề. Trí Tuệ Bồ Tát ít nghiêng về lòng tin mà nghiêng về nỗ lực phát triển trí tuệ hơn. Ít khi nào một người, nếu không muốn nói là không bao giờ đạt được cả ba mặt trí tuệ, tín tâm và tinh tấn. Trí Tuệ Bồ Tát chỉ tập trung trí tuệ và tăng trưởng thiền định hơn là giữ oai nghi và hình thức bên ngoài. Trí Tuệ Bồ Tát luôn hành động theo lý trí chứ không bị dẫn dắt hoặc nô lệ bởi lòng tin. Trí Tuệ Bồ Tát thích thiền định. Với tâm ý tĩnh lặng mà mạnh mẽ tỏa ra năng lực an lạc khiến họ có thể chuyển hóa chúng sanh bớt khổ đau hơn. Trí Tuệ Bồ Tát có thể đạt giác ngộ trong thời gian ngắn, bậc Tín Tâm Bồ Tát phải trải qua một thời gian dài hơn, và bậc Tinh Tấn Bồ Tát phải trải qua một thời gian còn dài hơn nữa để đạt đến quả vị Phật. Ngoài ra, bậc tu Bồ Tát đạo đã lâu, đã chứng được Vô Sanh Pháp Nhãn. Bậc này còn có thể nguyện sanh trong đời ác để cứu độ chúng sanh mà không sợ cùng chúng sanh đắm chìm trong

biển sanh tử luân hồi. Luận Đại Trí Độ dạy: “Bậc Bồ Tát đã chứng Vô Sanh Nhẫn cũng ví như người có thân nhân bị nước lôi cuốn, mà có đủ đầy khả năng và phương tiện, người ấy tỉnh sáng lấy thuyền bơi ra cứu, nên cả hai đều không bị nạn trầm溺.”—A Bodhisattva must practice meditation to attain the wisdom; at the same time, he must practice all paramitas for at least four asankheyas before he can achieve Anuttara Samyak Sambodhi. Intellectual Bodhisattvas are less devotional and more energetic. One person is seldom, if ever, possesses these three characteristics. Intellectual Bodhisattvas concentrate more on the development of wisdom and on the practice of meditation than on observation of external forms of homage. They are always guided by reason and accept nothing on blind belief. They make no self-surrender, and are not slaves either to a book or to an individual. They prefer lonely meditation. With their silent but powerful thought of peace radiating from their solitary retreat they render moral help to suffering humanity. Intellectual Bodhisattvas can attain Buddhahood within a short period, Devotional Bodhisattvas take longer time, and Energetic Bodhisattvas take longer still. Besides, those who have followed the Bodhisattva path for a long time and attained the Tolerance of Non-Birth or insight into the non-origination of phenomena. These Bodhisattvas can vow to be reborn in this evil realm to rescue sentient beings without fear of being drown in the sea of Birth and Death with sentient beings. The Perfection of Wisdom Treatise states: “Take the case of the person who watches a relative drowning in the river, a person, more intelligent and resourceful, hurries off to fetch a boat and sails to rescue his relative. Thus both persons escape drowning. This is similar to the case of a Bodhisattva who has attained Tolerance of Non-Birth, has adequate skills and means to save sentient beings.”

2) *Bồ Tát Tu Tập Ba La Mật theo Kinh Duy Ma Cật—Bodhisattvas Cultivate Paramiatas according to the Vimalakirti Sutra:*

- a) Bồ Tát là những vị có tiếng tăm, đều đã thành tựu trí hạnh Đại Thừa. Do nhờ sự chỉ giáo của chư Phật mà các ngài đã làm thành bức thành hộ pháp, giữ gìn Chánh Pháp, diễn nói pháp âm tự tại vô úy như sư tử hống giáo hóa chúng sanh, danh đồn xa khắp mười phương. Người đời không cầu thỉnh mà các sẵn sàng đến chúng hội để tuyên lưu Tam Bảo, không để đứt mất. Các ngài hàng phục tất cả ma oán, ngăn dẹp các ngoại đạo; sáu căn tam nghiệp thân khẩu ý đều thanh tịnh; trọn lìa năm món ngăn che và mười điều ràng buộc. Tâm thường an trụ nơi lý vô ngại giải thoát. Nhờ niệm định tổng trì và tâm bình đẳng mà các ngài có khả năng biện tài thông suốt không hề trở ngại. Các ngài đã thành tựu Lục Ba La Mật, các hạnh bố thí, trì giới, nhẫn nhục, tinh tấn, thiền định, trí tuệ, cũng như giáo pháp phương tiện thiện xảo lợi mình lợi người thấy đều đầy đủ. Tuy nhiên, với các ngài, những thành tựu này không có nghĩa là làm lợi cho chính họ, mà các ngài đã được đến bậc vô sở đắc mà không khởi pháp nhãn (vô sinh pháp nhãn). Các ngài có khả năng tùy thuận diễn nói pháp luân bất thối; khéo hiểu rõ chân tướng vạn pháp, thấu biết căn cơ chúng sanh; oai đức bao trùm đại chúng và thành tựu pháp vô úy—Bodhisattvas are those who were well known for having achieved all the perfections that lead to the great wisdom. They had received instructions from many Buddhas and formed a Dharma-protecting citadel. By upholding the right Dharma, they could fearlessly give the lion’s roar to teach sentient beings; so their names were heard in the ten directions. They were not invited but came to the assemble to spread the teaching on the Three

Treasures to transmit it in perpetuity. They had overcome all demons and defeated heresies; and their six faculties, karmas of deeds, words and thoughts were pure and clean; being free from the (five) hindrances and the (ten) bonds. They had realized serenity of mind and had achieved unimpeded liberation. They had achieved right concentration and mental stability, thereby acquiring the uninterrupted power of speech. They had achieved all the (six) paramitas: charity (dana), discipline (sila), patience (ksanti), devotion (virya), serenity (dhyana) and wisdom (prajna), as well as the expedient method (upaya) of teaching which completely benefit self and others. However, to them these realizations did not mean any gain whatsoever for themselves, so that they were in line with the patient endurance of the uncreate (anutpattika-dharma-ksanti). They were able to turn the wheel of the Law that never turns back. Being able to interpret the (underlying nature of) phenomena, they knew very well the roots (propensities) of all living beings; they surpassed them all and realized fearlessness.

- b) Các ngài dùng công đức trí tuệ để trau sửa tâm mình, bằng cách lấy tướng tốt trang nghiêm thân hình sắc tướng dung nhan bậc nhất, vì thế bỏ hẳn tất cả trang sức tốt đẹp trong đời. Danh tiếng các ngài cao xa vượt hẳn núi Tu Di. Lòng tin thâm thâm của các ngài bền chắc không bị phá vỡ như kim cương. Pháp bảo của các ngài soi khắp, và mưa cam lồ tuôn đổ nơi nơi. Tiếng thuyết pháp của các ngài là thâm thâm vi diệu bậc nhất—They had cultivated their minds by means of merits and wisdom with which they embellished their physical features which were unsurpassable, thus giving up all earthly adornments. Their towering reputation exceeded the height of Mount Sumeru. Their profound faith (in the uncreate) was unbreakable like a diamond. Their treasures of the Dharma illuminated all lands and rained down nectar. Their speeches were profound and unsurpassable.
- c) Các ngài đã thâm nhập lý duyên khởi, dứt bỏ các tập khí kiến chấp sai lầm, thoát khỏi nhị biên. Các ngài diễn nói các pháp không sợ sệt như sư tử吼, những lời giảng nói như sấm vang. Các ngài không thể bị hạn lượng hạn chế, vì các ngài đã vượt ra ngoài sự hạn lượng—They entered deep into all (worldly) causes, but cut off all heretical views for they were already free from all dualities and had rooted out all (previous) habits. They were fearless and gave the lion's roar to proclaim the Dharma, their voices being like thunder. They could not be gauged for they were beyond all measures.
- d) Các ngài tự chứa nhóm rất nhiều Pháp Bảo như Hải Đạo Sư. Các ngài hiểu rõ nghĩa thâm thâm của các pháp, biết rõ hiện trạng qua lại trong các cảnh thú và hành vi tốt xấu trong tâm niệm của chúng sanh. Các ngài đã đạt đến trạng thái gần như trí tuệ tự tại vô thượng của chư Phật, đã thành đạt thập lực vô úy, và thập bát bất cộng. Dù các ngài đã ngăn đóng các cửa ngõ ác thú, các ngài vẫn hiện thân trong năm đường hóa độ chúng sanh, làm vị đại y vương khéo trị lành các bệnh, tùy theo trường hợp cá nhân mà cho thuốc một cách công hiệu. Vì thế mà các ngài đã thành tựu vô lượng công đức, trang nghiêm thanh tịnh vô lượng cõi Phật. Chúng sanh nào được nghe danh thấy hình đều được lợi ích vì các hành động của các ngài đều không uổng phí. Vì thế các ngài đều đã thành tựu mọi công đức tuyệt hảo—They had amassed all treasures of the Dharma and acted like (skillful) seafaring pilots. They were well versed in the profound meanings of all Dharmas. They knew very well the mental states of all living beings and their comings and goings (within the realms of existence). They had reached the state near the

unsurpassed sovereign wisdom of all Buddhas, having acquired the ten fearless powers (dasabala) giving complete knowledge and the eighteen different characteristics (of a Buddha as compared with Bodhisattvas (avenikadharma). Although they were free from (rebirth in) evil existences, they appeared in five mortal realms as royal physicians to cure all ailments, prescribing the right medicine in each individual case, thereby winning countless merits to embellish countless Buddha lands. Each living being derived great benefit from seeing and hearing them, for their deeds were not in vain. Thus they had achieved all excellent merits.

(IV) Sự Tu Tập Thiền Định của chư Bồ Tát trong những Sinh Hoạt Hằng Ngày—

Bodhisattvas' Practicing of Meditation in Daily Activities: Trong sinh hoạt hằng ngày, chư Bồ Tát tu tập thiền định sao cho các ngài không còn chán ghét thứ gì trong bất cứ thế giới nào mà ngài bước vào, vì biết rằng hết thảy các pháp như ảnh tượng phản chiếu. Các ngài không đam mê trong bất cứ con đường nào mà ngài bước đi, vì biết rằng tất cả chỉ là sự hóa hiện. Các ngài không thấy mỗi một trong bất cứ nỗ lực nào điều phục chúng sanh, vì biết rằng tất cả là vô ngã. Các ngài nhiếp hóa chúng sanh không hề mỏi mệt vì từ bi là tinh thể của ngài. Các ngài không sợ phải trải qua nhiều kiếp, vì thấy rõ rằng sinh tử và năm uẩn như ảo tượng. Các ngài không hủy diệt bất cứ con đường hiện hữu nào, vì biết rằng hết thảy các giới (dhatu) và xứ (ayatana) đều là pháp giới (dharmadhatu). Các ngài không có thiên chấp về các đạo vì biết rằng hết thảy tư tưởng đều như quang năng. Các ngài không bị ô nhiễm dù khi đang ở trong cõi của hàng chúng sanh xấu ác, vì biết rằng hết thảy các thân đều chỉ là những giả tượng. Các ngài không hề bị lôi cuốn bởi những tham dục, vì đã hoàn toàn chế ngự tất cả những gì được khả thị. Các ngài đi bất cứ ở đâu một cách vô cùng tự tại, vì đã hoàn toàn kiểm soát những giả tượng. Các ngài hiểu nguyên lý lớn về hết thảy chúng sanh đều có Phật tánh. Tất cả chúng sanh đều có Phật tánh và đều có thể thành Phật. Đây là nguyên lý chính, mỗi người chúng ta là một vị Phật. Cách hành xử của Thường Bất Khinh Bồ Tát là một thí dụ điển hình. Thí dụ như công đức đặc biệt của Thường Bất Khinh Bồ Tát là ngài luôn kính trọng mọi người. Bồ Tát trải đời mình du hành khắp nơi, tiếp xúc với tất cả chúng sanh, bất kể là Bồ Tát biết người đó hay không, các ngài đều cung kính chấp tay trước họ mà nói: “Tôi không bao giờ dám khinh các ngài, vì các ngài rồi sẽ thành Phật.” Ngài không bao giờ buồn phiền khi bị người chửi mắng hay sỉ nhục khi nghe ngài nói câu này. Ngài luôn bình thản thực hành hạnh nguyện kính trọng đó bởi vì ngài biết chắc rằng tất cả chúng sanh rồi sẽ thành Phật. —In daily activities, Bodhisattvas practice meditation so that they do not detest anything in whatever world he may enter, for he knows (prajna) that all things are like reflected images. They are not defiled in whatever path they may walk, for they know that all is a transformation. They feel no fatigue whatever in their endeavor to mature all beings, for they know that there is nothing to be designated as an ego-soul. They are never tired of receiving all beings, for they are essentially love and compassion. They have not fear in going through all kalpas, for they understand (adhimukta) that birth-and-death and all the skandhas are like a vision. They do not destroy any path of existence, for they know that all the Dhatus and Ayatanas are the Dharmadhatu. They have no perverted view of the paths, for they know that all thoughts are like a mirage. They are not defiled even when they are in the realm of evil beings, for they know that all bodies

are mere appearances. They are never enticed by any of the evil passions, for they have become a perfect master over things revealed. They go anywhere with perfect freedom, for they had full control over all appearances. They understand the great principle of Buddha-nature in all living beings. All living beings basically have Buddha-nature and can become Buddha. This is the great principle of the identity of all beings in principle with the Buddha. In principle, every one of us is a Buddha. For example, the conducts of Bodhisattva Never Disparaging is one typical example. His particular merit is that he respects every one. He spends his life wandering round the earth, approaching all kinds of people, whether he knew them or not to bow to them, he always says: "I would never dare disparage you, because you are all certain to attain Buddhahood." He never feels bad when people abuse or insult him because of his statement. But he continues unperturbed because he considers that all these people observe the course of duty of Bodhisattvas and are to become Buddhas.

(V) *Phẩm Hạnh của hai vị Bồ Tát Phổ Hiền và Văn Thù Qua Tu Tập Thiền Định Thâm Sâu—Samantabhadra and Manjusri Bodhisattvas' Qualifications Achieved through Practicing of Deep Meditation:* Nhờ tu tập sâu vào thiền định mà hai vị Bồ Tát Phổ Hiền và Văn Thù đã đạt được nhiều công hạnh xuất chúng. Họ biết rằng chư pháp như huyễn. Họ biết chư Phật như ảnh. Họ biết hết thấy loài thọ sinh như mộng. Họ biết hết thấy nghiệp báo như bóng trong gương. Họ biết hết thấy các pháp khởi lên như quán năng. Họ biết hết thấy thế gian đều như hóa. Họ đã thành tựu mười năng lực. Họ đã thành tựu trí huệ. Họ đã thành tựu tối thắng. Họ đã thành tựu quyết tín của Như Lai, khiến họ có thể cất tiếng rống của sư tử. Họ đã vào sâu trong biển cả của biện tài vô tận. Họ đã chứng đắc tri kiến giảng thuyết chánh pháp cho hết thấy chúng sanh. Họ đã hoàn toàn tự tại đối với hành vi của mình nên có thể du hành khắp thế giới không trở ngại như đi giữa hư không. Họ đã chứng đắc các năng lực kỳ diệu của một vị Bồ Tát. Sự dũng mãnh và tinh tấn của họ có thể phá vỡ đội quân Ma vương. Trí lực của họ quán triệt từ quá khứ, hiện tại đến vị lai. Họ biết rằng tất cả các pháp đều như hư không, họ thực hành hạnh không chống đối, không chấp trước các pháp. Dù họ siêng năng không mệt mỏi vì lợi ích của mọi người, nhưng biết rằng khi dùng nhất thiết trí để quán sát, các pháp vốn không từ đâu đến. Dù họ nhận thấy có một thế giới khách quan, họ biết rằng hiện hữu của thế giới vốn là bất khả đắc. Bằng trí tuệ tối thắng, họ tự hiện thân vô cùng tự tại. Họ thác sanh vào tất cả các thế giới, hóa hiện đủ loại hình tướng. Trong tất cả thế giới, họ tự hiện thân vô cùng tự tại. Họ biến đổi cảnh vi tế thành cảnh quảng đại, biến đổi cảnh rộng lớn thành cảnh vi tế. Ngay trong một niệm diện kiến hết thấy chư Phật. Họ được thần lực của chư Phật gia hộ. Trong chớp mắt họ thấy hết cả vũ trụ mà không chút lẫn lộn, và ngay trong một sát na; và họ có thể du hành khắp tất cả mọi thế giới. Ngoài ra, nhờ tu tập sâu vào thiền định mà hai vị Bồ Tát Phổ Hiền và Văn Thù còn đạt được mười công hạnh xuất chúng khác. Thứ nhất là các ngài không còn bị vướng mắc, vì có thể hiện thân khắp trong tất cả cõi Phật. Thứ nhì là họ hiển hiện vô số thân, vì có thể đi đến bất cứ nơi nào có Phật. Thứ ba là họ có nhãn quan thanh tịnh và vô ngại, vì họ có thể thấy được những thần biến của chư Phật. Thứ tư, họ có thể du hành bất cứ nơi đâu không bị giới hạn vào một xứ sở nào, vì họ hằng đến khắp tất cả những chỗ chư Phật thành Chánh Đẳng Chánh Giác. Thứ năm, họ có ánh sáng không giới hạn, vì có thể soi tỏ biển Phật pháp bằng ánh

sáng trí tuệ của mình. Thứ sáu, họ có khả năng biện tài không bao giờ cùng tận, vì ngôn ngữ của họ không ô nhiễm. Thứ bảy, họ an trụ nơi trí tuệ vô đẳng, biết rõ không cùng tận như hư không vì công hạnh của họ thanh tịnh vô cấu. Thứ tám, họ không cố định tại một nơi nào vì họ tự hiện thân tùy theo tâm niệm và nguyện vọng của hết thảy chúng sanh. Thứ chín, họ không bị mê muội vì họ biết rằng không có pháp và không có ngã trong thế giới của chúng sanh. Thứ mười, họ có siêu việt trí bao la như hư không, vì soi tỏ hết thảy Pháp giới bằng màn lưới quang minh của chính họ—Besides, through practicing of deep meditation, Samantabhadra and Manjusri Bodhisattvas achieved ten other outstanding qualifications. First, they are unattached in their conduct because they are able to expand themselves in all the Buddha-lands. Second, they manifest innumerable bodies because they can go over wherever there are Buddhas. Third, they are in possession of an unimpeded and unspoiled eyesight because they can perceive the miraculous transformations of all the Buddhas. Fourth, they are able to visit anywhere without being bound to any one locality because they never neglect appearing in all places where the Buddhas attain to their enlightenment. Fifth, they are in possession of a limitless light because they can illumine the ocean of all the Buddha-truths with the light of their knowledge. Sixth, they have an inexhaustible power of eloquence through eternity because their speech has no taint. Seventh, they abide in the highest wisdom which knows no limits like space because their conduct is pure and free from taints. Eighth, they have no fixed abode because they reveal themselves personally in accordance with the thoughts and desires of all beings. Ninth, they are free from obscurities because they know that there are rally no beings, no soul-substances in the world of being. Tenth, they are in possession of transcendental knowledge which is as vast as space because they illumine all the Dharmadhatus with their nets of light. Through practicing of deep meditation, Samantabhadra and Manjusri Bodhisattvas achieved many outstanding qualifications. They know that all dharmas are like Maya. They know that all Buddhas are like shadows. They know that all existence with its rise and fall is like a dream. They know that all forms of karma are like images in a mirror. They know that the rising of all things is like fata-morgana. They know that the worlds are mere transformations. They are all endowed with the ten powers. They are all endowed with knowledge. They are all endowed with dignity. They are all endowed with faith of the Tathagata, which enable them to roar like lions. They have deeply delved into the ocean of inexhaustible eloquence. They all have acquired the knowledge of how to explain the truths for all beings. They are complete masters of their conduct so that they move about in the world as freely as in space. They are in possession of all the miraculous powers belonging to a Bodhisattva. Their strength and energy will crush the army of Mara. Their knowledge power penetrates into the past, present, and future. They know that all things are like space, they practice non-resistance, and are not attached to them. Though they work indefatigably for others, they know that when things are observed from the point of view of all-knowledge, nobody knows whence they come. Though they recognize an objective world, they know that its existence is something unobtainable. They enter into all the worlds by means of incorruptible knowledge. They are born in all the worlds, take all forms. In all the worlds they reveal themselves with the utmost freedom. They transform a small area into an extended tract of land, and the latter again into a small area. All the

Buddhas are revealed in one single moment of their thought. The powers of all the Buddhas are added on to them. They survey the entire universe in one glance and are not all confused; and they are able to visit all the worlds in one moment.

Chương Sáu Mười Một
Chapter Sixty-One

Thiền và Kinh Người Biết Sống Một Mình
Zen and the Bhaddekaratta Sutta

Theo kinh Tạp A Hàm, kinh số 1071, đây là những điều tôi nghe hồi đức Phật còn ở tại tịnh xá Kỳ Viên trong thành Vương Xá. Lúc đó có một vị khất sĩ Thượng Tọa chỉ ưa ở một mình một chỗ. Vị này thường ca ngợi hạnh sống một mình, đi khất thực một mình, thọ trai xong đi về một mình và ngồi thiền một mình. Bấy giờ có một số vị khất sĩ tới bạch với đức Phật: “Bạch đức Thế Tôn, có một vị tôn giả ưa ở một mình, ưa ca ngợi hạnh sống một mình, một mình vào xóm làng khất thực, một mình từ xóm làng đi về trú xứ và một mình tọa thiền.” Đức Thế Tôn bèn bảo một vị khất sĩ đi đến chỗ và bảo với vị Thượng Tọa ấy là tôi gọi ông ta. Vị khất sĩ vâng mệnh. Sau đó vị khất sĩ Thượng Tọa liền đến đánh lễ dưới chân đức Phật, rồi lui về một bên mà ngồi. Lúc ấy đức Thế Tôn hỏi vị khất sĩ Thượng Tọa: “Có phải Thầy ưa ở một mình, ca ngợi hạnh sống một mình, một mình đi khất thực, một mình ra khỏi xóm làng, một mình tọa thiền phải không?” Khất sĩ Thượng Tọa đáp: “Thưa Thế Tôn, đúng vậy.” Đức Phật bảo khất sĩ Thượng Tọa: “Thầy sống một mình như thế nào?” Khất sĩ Thượng Tọa đáp: “Bạch Thế Tôn, con chỉ sống một mình một nơi, ca ngợi hạnh sống một mình, một mình đi khất thực, một mình ra khỏi xóm làng, một mình ngồi thiền, thế thôi.” Đức Phật dạy: “Thầy đúng là người ưa sống một mình, tôi không nói là không phải. Nhưng tôi biết có một cách sống một mình thật sự mẫu nhiệm. Đó là quán chiếu để thấy rằng quá khứ đã không còn mà tương lai thì chưa tới, an nhiên sống trong hiện tại mà không bị vướng mắc vào tham dục. Kể thức giả sống như thế, tâm không do dự, bỏ hết mọi lo âu, mọi hối hận, xa lìa hết mọi tham dục ở đời, cắt đứt tất cả những sợi dây ràng buộc và sau sử mình. Đó gọi là thật sự sống một mình. Không có cách nào sống một mình mà mẫu nhiệm hơn thế!” Nói xong, đức Thế Tôn bèn đọc bài kệ sau đây:

“Quán chiếu vào cuộc đời
Thấy rõ được vạn pháp
Không kẹt vào vạn pháp
Không kẹt vào pháp nào
Lìa xa mọi ái nhiễm
Sống an lạc như thế
Tức là sống một mình.”

Đức Phật vừa nói xong, tôn giả Thượng Tọa lấy làm vui mừng sung sướng, cung kính đánh lễ đức Phật rồi lui ra.

Theo kinh Người Biết Sống Một Mình, Kinh Trung Bộ, số 131, khi đức Phật còn lưu trú tại tịnh xá Kỳ Viên, trong thành Xá Vệ, Ngài đã gọi các vị khất sĩ đến và dạy rằng: “Này quý thầy, tôi sẽ nói cho quý thầy nghe thế nào là người biết sống một mình. Trước hết tôi nói đại cương, sau đó tôi sẽ giải thích. Quý thầy hãy lắng nghe.”

Đừng tìm về quá khứ

Đừng tưởng tới tương lai
 Quá khứ đã không còn
 Tương lai thì chưa tới
 Hãy quán chiếu sự sống
 Trong giờ phút hiện tại
 Kể thức giả an trú
 Vững chãi và thanh thoi
 Phải tinh tấn hôm nay
 Kẻo ngày mai không kịp
 Cái chết đến bất ngờ
 Không thể nào mặc cả.
 Người nào biết an trú
 Đêm ngày trong chánh niệm
 Thì Mâu Ni gọi là
 Người biết sống một mình.

Nay quý thầy, sao gọi là tìm về quá khứ? Khi một người nghĩ rằng trong quá khứ hình thể ta từng như thế, cảm thọ ta từng như thế, tri giác ta từng như thế, tâm tư ta từng như thế, nhận thức ta từng như thế. Nghĩ như thế và khởi tâm ràng buộc quyền luyến về những gì thuộc về quá khứ ấy thì khi ấy người đó đang tìm về quá khứ. Nay quý thầy, sao gọi là không tìm về quá khứ? Khi một người nghĩ rằng trong quá khứ hình thể ta từng như thế, cảm thọ ta từng như thế, tri giác ta từng như thế, tâm tư ta từng như thế, nhận thức ta từng như thế. Nghĩ như thế mà không khởi tâm ràng buộc quyền luyến về những gì thuộc về quá khứ ấy, thì khi ấy người đó đang không tìm về quá khứ. Nay quý thầy, sao gọi là tưởng tới tương lai? Khi một người nghĩ rằng trong tương lai hình thể ta sẽ được như thế, cảm thọ ta sẽ được như thế, tri giác ta sẽ được như thế, tâm tư ta sẽ được như thế, nhận thức ta sẽ được như thế. Nghĩ như thế và khởi tâm ràng buộc và mơ tưởng về những gì thuộc về tương lai ấy thì khi ấy người đó đang tưởng tới tương lai. Nay quý thầy, sao gọi là không tưởng tới tương lai? Khi một người nghĩ rằng trong tương lai hình thể ta sẽ được như thế, cảm thọ ta sẽ được như thế, tri giác ta sẽ được như thế, tâm tư ta sẽ được như thế, nhận thức ta sẽ được như thế. Nghĩ như thế mà không khởi tâm ràng buộc và mơ tưởng về những gì thuộc về tương lai ấy, thì khi ấy người đó đang không tưởng tới tương lai. Nay quý thầy, thế nào gọi là bị lôi cuốn theo hiện tại? Khi một người không học, không biết gì về Phật, Pháp, Tăng, không biết gì về các bậc hiền nhân và giáo pháp của họ, không tu tập theo giáo pháp của các bậc hiền nhân, cho rằng hình thể này là mình, mình là hình thể này; cảm thọ này là mình, mình là cảm thọ này; tri giác này là mình, mình là tri giác này; tâm tư này là mình, mình là tâm tư này; nhận thức này là mình, mình là nhận thức này... thì khi ấy người đó đang bị lôi cuốn theo hiện tại. Nay quý thầy, thế nào gọi là không bị lôi cuốn theo hiện tại? Khi một người có học, có biết về Phật, Pháp, Tăng, có biết về các bậc hiền nhân và giáo pháp của họ, có tu tập theo giáo pháp của các bậc hiền nhân, không cho rằng hình thể này là mình, mình là hình thể này; cảm thọ này là mình, mình là cảm thọ này; tri giác này là mình, mình là tri giác này; tâm tư này là mình, mình là tâm tư này; nhận thức này là mình, mình là nhận thức này... thì khi ấy người đó đang không bị lôi cuốn theo hiện tại—According to the Bhaddekaratta Sutta, on one occasion the Blessed One was staying in Savatthi, at

Jetavana, the park of Anathapindika. There he addressed the monks: "Monks, I will teach you the summary and exposition of one who has had an auspicious day. Listen and pay close attention:

One would not chase after the past,
 Nor place expectations on the future.
 What is past is left behind.
 The future is as yet unreached.
 Whatever quality is present
 One clearly sees right there, right there.
 Unvanquished, unshaken,
 That's how one develops the mind.
 Ardently doing one's duty today,
 For, who knows? tomorrow death may come.
 There is no bargaining with Death and his mighty horde.
 Whoever lives thus ardently, relentlessly
 Both day and night, has truly had an auspicious day.
 So says the Peaceful Sage.

And how, monks, does one chase after the past? One gets carried away with the delight of 'In the past I had such a form (body)' ... 'In the past I had such a feeling' ... 'In the past I had such a perception' ... 'In the past I had such a thought-fabrication' ... 'In the past I had such a consciousness.' This is called chasing after the past. And how does one not chase after the past? One does not get carried away with the delight of 'In the past I had such a form (body)' ... 'In the past I had such a feeling' ... 'In the past I had such a perception' ... 'In the past I had such a thought-fabrication' ... 'In the past I had such a consciousness.' This is called not chasing after the past. And how does one place expectations on the future? One gets carried away with the delight of 'In the future I might have such a form (body)' ... 'In the future I might have such a feeling' ... 'In the future I might have such a perception' ... 'In the future I might have such a thought-fabrication' ... 'In the future I might have such a consciousness.' This is called placing expectations on the future. And how does one not place expectations on the future? One does not get carried away with the delight of 'In the future I might have such a form (body)' ... 'In the future I might have such a feeling' ... 'In the future I might have such a perception' ... 'In the future I might have such a thought-fabrication' ... 'In the future I might have such a consciousness.' This is called not placing expectations on the future. And how is one vanquished with regard to present qualities? There is the case where an uninstructed run-of-the-mill person who has not seen the noble ones, is not versed in the teachings of the noble ones, is not trained in the teachings of the noble ones, sees form as self, or self as possessing form, or form as in self, or self as in form. He/she sees feeling as self, or self as possessing feeling, or feeling as in self, or self as in feeling. He/she sees perception as self, or self as possessing perception, or perception as in self, or self as in perception. He/she sees thought-fabrications as self, or self as possessing thought-fabrications, or thought-fabrications as in self, or self as in thought-fabrications. He/she sees consciousness as self, or self as possessing consciousness, or consciousness as in self, or self as in consciousness. This is called being vanquished with regard to present qualities. And how is one not vanquished

with regard to present qualities? There is the case where a noble disciple who has seen the noble ones, is versed in the teachings of the noble ones, is well-trained in the teachings of the noble ones, does not see form as self, or self as possessing form, or form as in self, or self as in form. He/she does not see feeling as self, or self as possessing feeling, or feeling as in self, or self as in feeling. He/she does not see perception as self, or self as possessing perception, or perception as in self, or self as in perception. He/she does not see thought-fabrications as self, or self as possessing thought-fabrications, or thought-fabrications as in self, or self as in thought-fabrications. He/she does not see consciousness as self, or self as possessing consciousness, or consciousness as in self, or self as in consciousness. This is called not being vanquished with regard to present qualities.

Chương Sáu Mươi Hai
Chapter Sixty-Two

Hành Giả Tu Thiền Học Được Gì Ở “Vi Diệu Pháp”?
What Do Zen Practitioners Learn From the “Abhidharma”?

(I) **Tổng Quan về Vi Diệu Pháp—An Overview of the Abhidharma:** Vi Diệu Pháp là tạng thứ ba trong Tam Tạng Kinh Điển, đó là “Tạng Luận,” do ngài Ca Chiên Diên (Katyayana) trùng tụng, chứa đựng những bài luận bàn thảo về những giáo lý chính yếu của đạo Phật. Luận Tạng bao gồm phần giải thích và biện luận kinh điển hay những lời Phật dạy. Luận Tạng đầu tiên được mọi người công nhận là của ngài Đại Ca Diếp, một đệ tử của Phật biên soạn, nhưng mãi về sau này mới hoàn thành. Luận Tạng tập trung chính yếu vào triết học và tâm lý học, thường được gọi tắt là Luận. Những lời giảng và phân tích về các hiện tượng tâm thần và tâm linh chứa đựng trong những thời thuyết pháp của Phật và các đệ tử của Ngài. Bộ Luận Tạng đã được dịch sang Hoa ngữ gồm ba phần: Đại Thừa Luận, Tiểu Thừa Luận, và Tống Nguyên Tục Nhập Tạng Chư Luận (960-1368 sau Tây Lịch). Đây cũng là cơ sở giáo lý chủ yếu của phái Nam Tông. Vi Diệu Pháp là tạng thứ ba trong Tam Tạng Kinh Điển Phật Giáo của trường phái Phật giáo Nguyên Thủy. Mặc dù hầu hết các trường phái Phật giáo nguyên thủy đều có bộ luận tạng riêng của họ, nhưng chỉ có hai bộ còn đến ngày nay: 1) Thuyết Nhất Thiết Hữu Bộ A Tỳ Đạt Ma, còn bản Hoa ngữ và Tây Tạng; và 2) A Tỳ Đạt Ma Phật Giáo Nguyên Thủy, bản chữ Pali. Ngày nay chúng ta còn có hai bản sao và hiệu đính của luận tạng A Tỳ Đạt Ma: một bộ 7 cuốn bằng tiếng Pali, và một bộ 7 cuốn được lưu giữ bằng tiếng Hoa, nhưng theo nguyên bản tiếng Phạn. Kinh bản tiếng Pali của truyền thống Thượng Tọa Bộ, kinh bản Sanskrit của Hữu Bộ. Vào khoảng 7 thế kỷ sau khi nguyên bản A Tỳ Đạt Ma được trước tác, những giáo lý của cả hai truyền thống A Tỳ Đàm sau cùng được biên tập thành pháp điển, có lẽ vào khoảng 400 đến 450 sau Tây lịch. Tác phẩm này được ngài Phật Âm thực hiện cho Thượng Tọa Bộ ở Tích Lan, và Thế Thân cho Hữu Bộ ở vùng Bắc Ấn. Sau năm 450 sau Tây lịch, có rất ít, nếu không phải là không có, một sự phát triển nối tiếp những lý thuyết của A Tỳ Đạt Ma—Abhidharma is the third of the three baskets (tripitaka) of the Buddhist canon, which contains scholastic treatises that discuss the central doctrines of Buddhism. It comprises the philosophical works. The first compilation is accredited to Maha-Kasyapa, disciple of Buddha, but the work is of a later period. The primary focus of Abhidharma Pitaka is on philosophy and psychology, usually known or called by the short name Abhidharma. Books of psychological analysis and synthesis. Earliest compilation of Buddhist philosophy and psychology, concerning psychological and spiritual phenomena contained in the discourses of the Buddha and his principal disciples are presented in a systematic order. The Chinese version is in three sections: the Mahayana Philosophy, the Hinayana Philosophy, and the Sung and Yuan Addenda (960-1368 AD). The Abhidharma also reflects the views of Hinayana. The Abhidharma is the third division of the Buddhist Canon of the Theravada School. Although most of the early Buddhist schools probably developed their own Abhidharmas, only two complete

versions are extant today: 1) the Sarvastivada Abhidharma, which exists in Chinese and Tibetan; and 2) the Theravada Abhidharma, which is preserved in Pali. Two recensions of the Abhidharma books have come down to us: a set of seven in Pali and another set of seven, preserved in Chinese, but originally composed in Sanskrit. The Pali texts represent the tradition of the Theravadins, the Sanskrit texts that of the Sarvastivadins. About seven centuries after the original composition of the Abhidharma books, the teachings of both Abhidharma traditions were finally codified, probably between 400 and 450 A.D. This work was carried out for the Theravadins in Ceylon by Buddhaghosa, and for the Sarvastivadins by Vasubandhu in the North of India. After 450 A.D. there has been little, if any, further development in the Abhidharma doctrines.

(II) Tại Sao Hành Giả Tu Thiền nên tu tập theo “Vi Diệu Pháp”?—Why Do Zen Practitioners Cultivate in accordance with the “Abhidharma”?

- 1) *Vì Vi Diệu Pháp là cái giỏ của học thuyết cao thượng—Because Abhidharma is a basket of the Supreme Teaching:* Vi diệu Pháp hay bộ Luận Tạng Phật giáo hay là cái giỏ của học thuyết cao thượng. Vi Diệu Pháp là tạng thứ ba trong Tam tạng giáo điển Phật giáo. Nghiên cứu về Phật pháp. A Tỳ Đạt Ma được dịch sang tiếng Trung Hoa như là Đại Pháp hay Vô Tỷ Pháp (Vô Đối Pháp). Tuy nhiên, trong những tác phẩm Phật giáo Đại Thừa về sau này, người ta thường gán cho từ “A Tỳ Đạt Ma” là giáo thuyết Tiểu Thừa. Kỳ thật, đây chính là những lời giảng và phân tích về các hiện tượng tâm thần và tâm linh chứa đựng trong những thời thuyết pháp của Phật và các đệ tử của Ngài—Higher Dharma or the analytic doctrine of Buddhist Canon or Basket of the Supreme Teaching. Abhidharma is the third of the three divisions of the Buddhist Canon. The study and investigation of the Buddha-dharma. Abhidharma was translated into Chinese as Great Dharma, or Incomparable Dharma. However, in many later Mahayana works, the term “Abhidharma” is always referring to Hinayana teachings. As a matter of fact, Abhidharma consists of books of psychological analysis and synthesis. Earliest compilation of Buddhist philosophy and psychology, concerning psychological and spiritual phenomena contained in the discourses of the Buddha and his principal disciples are presented in a systematic order.
- 2) *Vì Vi Diệu Pháp là Tối thắng Pháp—Because Abhidharma is Higher or Special Dharma:* Abhidharma với tiếp đầu ngữ “Abhi” có nghĩa là “hơn thế,” hay “nói về.” Như vậy Abhidharma có nghĩa là “Tối thắng Pháp” hay “trần thuật về Dharma.” Trong khi Dharma là giáo lý tổng quát của Phật, thì A Tỳ Đạt Ma là một trần thuật siêu hình đặc biệt do các bậc trưởng lão mang lại—Abhidharma with the prefix “Abhi” gives the sense of either “further” or “about.” Therefore, Abhidharma would mean “The Higher or Special Dharma” or “The Discourse of Dharma.” While the Dharma is the general teaching of the Buddha, the Abhidharma is a special is a special metaphysical discourse brought forward by certain elders.
- 3) *Vì Vi Diệu Pháp là giáo thuyết cao Tuyệt trong Phật giáo—Because Abhidharma is the highest doctrine in Buddhism:* Phạm ngữ có nghĩa là “giáo thuyết cao,” chỉ triết thuyết chứa đựng trong A Tỳ Đạt Ma Luận Tạng của các trưởng phái Phật giáo Ấn Độ. Những tài liệu về A Tỳ Đạt Ma Luận được biên soạn vào khoảng 300 năm trước Tây lịch. Theo truyền thuyết, thì A Tỳ Đạt Ma lần đầu tiên được Đức Phật thuyết giảng cho mẹ Ngài

khi Ngài thăm viếng bà trên cung trời Đâu Suất. Theo các nhà triết học Đông và Tây phương, thì A Tỳ Đạt Ma Luận là một sự gạn lọc và nghiên cứu kỹ lưỡng về giáo thuyết được trình bày trong văn chương kinh điển. Vì giáo thuyết trong kinh điển không trình bày theo một hệ thống triết học trước sau như một, nên mục tiêu chính của người viết A Tỳ Đạt Ma là sắp xếp các giáo thuyết này lại cho có hệ thống. A Tỳ Đạt Ma Luận sắp xếp lại và phân loại những từ ngữ và khái niệm trong kinh điển, đặc biệt về nhận thức luận và tâm lý học. Những chủ đề quan trọng khác bao gồm vũ trụ luận và học thuyết về thiền định. Theo Erich Frauwallner, những học giả sớm nhất đã gom góp những khái niệm từ nhiều kinh điển, nhưng không có sự sắp xếp có chuẩn mực rõ ràng nào cả. Mãi cho đến vài thế kỷ sau Tây lịch thì A Tỳ Đạt Ma mới được phát triển toàn vẹn thành nhiều tập trong đó giáo thuyết và phương pháp thực hành được sắp xếp và hệ thống hóa với những chi tiết chính xác và giải thích rõ ràng. Vì có nhiều trường phái phát triển trong Phật giáo Ấn Độ thời đó, nên những trường phái khác nhau tự tạo A Tỳ Đạt Ma luận cho riêng mình. Hiện tại bộ A Tỳ Đạt Ma Hoàn chỉnh còn sót lại trong ngôn ngữ Ấn Độ được tìm thấy trong kinh tạng Pali của trường phái Nguyên Thủy, nhưng các bản dịch ra tiếng Trung Hoa và Tây Tạng, và những phần không đầy đủ bằng tiếng Bắc Phạn vẫn còn. Bên cạnh bộ A Tỳ Đạt Ma của các trường phái Phật giáo Nguyên Thủy, cũng còn có các tác phẩm về A Tỳ Đạt Ma của các trường phái Đại Thừa, như bộ A Tỳ Đạt Ma Luận của ngài Vô Trước—A Sanskrit term meaning “high doctrine,” referring to the philosophical and scholastic literature contained in the Abhidharma-Pitakas of Indian Buddhist schools. The earliest Abhidharma material was composed around 300 B.C. According to the Buddhist legends, Abhidharma was first preached by the Buddha to his mother during a visit to her in the “Tusita Heaven” after her death. According to most Eastern and Western philosophers, This is both a distillation (sự gạn lọc) and elaboration (sự nghiên cứu kỹ lưỡng) on the doctrines presented in the Sutra literature. For the discourses reported in the sutras do not present a consistent philosophical system, and so the main aim of the “Abhidharma” writers was to codify and systematize their doctrines. Abhidharma texts generally rearrange and classify the terms and concepts of the sutras, focusing particularly epistemology (nhận thức luận) and psychology. Other important themes include cosmology and meditation theory. According to Erich Frauwallner, earliest scholars brought together concepts from a wide range of texts, but often without a clear pattern of arrangement. Until several centuries A.D., the fully developed Abhidharma consists of voluminous scholastic texts in which doctrines and methods of practices are codified and systematized with great precision and in elaborate detail. As various scholastic traditions developed in Indian Buddhism at that time, different schools created their own Abhidharmas. Nowadays, the only complete abhidharma that survives in an Indian language is found in the Pali Canon of the Theravada school, but other Indian Abhidharmas exist in Chinese and Tibetan translations, as well as Sanskrit fragments. In addition to the Abhidharmas of the schools of Theravada Buddhism, there were also abhidharma works in Mahayana schools, such as Asanga’s Abhidharma-Samuccaya.

- 4) *Vì Vi Diệu Pháp được xếp đặt có lý luận—Because Abhidharma is organized logically:* A Tỳ Đạt Ma là những pháp được xếp đặt có lý luận. Người ta có thể coi A Tỳ Đạt Ma như trình bày có hệ thống về tâm lý học của Tâm. A Tỳ Đạt Ma hay Luận Tạng được Đức Phật và các đệ tử trực tiếp của Ngài thuyết giáo đầu tiên, tuy nhiên về sau này Luận

Tạng cũng bao gồm những bài luận của những vị thầy đã giác ngộ. Luận Tạng nổi tiếng của phái Tiểu Thừa là bộ luận A Tỳ Đạt Ma Câu Xá được viết bởi ngài Thế Thân. Trong số những bộ luận phổ thông nhất của Đại Thừa là bộ Luận Thành Duy Thức của ngài Tam Tạng Pháp Sư Huyền Trang—Abhidharma means the dharma which is organized logically or a systematic exposition of Buddhist psychology of mind. The Abhidharma was first taught by the Buddha and his immediate disciples; however, later, Abhidharma also includes systematic treatises by enlightened masters. The most well-known of the Hinayana Abhidharma treatises is the Abhidharmakosa by the Venerable Vasubandhu. Among the most popular Mahayana Abhidharma treatises is the Treatise on Consciousness Only by Tripitaka Master Hsuan-Tsang.

- 5) *Vì Vi Diệu Pháp chứa đựng những phương pháp phát triển Trí Tuệ thù thắng—Because Abhidharma contains methods by which Wisdom should be developed: Những phương pháp phát triển Trí Tuệ được trình bày trong Luận Tạng. Những bộ sách này rõ ràng được viết sau những phần khác của Kinh Điển. Một vài trường phái như Kinh Lượng Bộ, chủ trương rằng những tác phẩm này không phải đích thực lời Phật thuyết, và do đó phải gạt ra ngoài. Ý nghĩa của chữ A Tỳ Đạt Ma không hoàn toàn rõ rệt. A Tỳ Đạt Ma có thể có nghĩa là “Pháp Tối Hậu” hay “Tối Thắng Pháp.” Thật khó mà biết A Tỳ Đạt Ma được trước tác vào lúc nào. Có lẽ người ta không sai lắm khi cho rằng bộ luận này được trước tác vào khoảng hai thế kỷ sau khi Đức Phật nhập diệt—The methods by which Wisdom should be developed have been set out in the Abhidharma books. These books are obviously later than the other parts of the Canon. Some schools, like the Sautrantikas, insisted that they were not the authentic Buddha word, and should therefore be rejected. The meaning of the word “Abhidharma” is not quite certain. Abhidharma may mean “Further-Dharma,” or “Supreme-Dharma.” It is difficult to know at what time the Abhidharma books were composed. One does not, perhaps, go far wrong when assigning them to the first two centuries after the death of the Buddha.*

(III) Nội Dung A Tỳ Đạt Ma—The content of Abhidharma: Phải nhận rằng văn pháp của A Tỳ Đạt Ma rất khô khan và không hấp dẫn. Cách luận giải những chủ đề khác nhau trong đó giống như tài liệu mà người ta mong thấy trong một bài khái luận về kế toán, hay một cuốn sách giáo khoa về cơ học hay vật lý. Văn pháp bóng bẩy lôi cuốn không thiếu trong văn chương Phật giáo khi nó được dùng để hoằng hóa đạo pháp, hay cảm hóa tín đồ. Nhưng A Tỳ Đạt Ma chỉ dành riêng cho thành phần tinh hoa nhất của Phật giáo, và hình như trí Tuệ thủ đắc từ việc đọc những cuốn sách đó đủ là một phần thưởng và khích lệ của việc học hỏi, nhất là việc tu thiền. Thí dụ như trong Thắng Pháp Yếu Luận, một trong những bộ luận của Câu Xá Tông, trong đó tất cả các pháp được chia làm hữu vi và vô vi. Những pháp này đều là hữu vi, tổng cộng có 72, cùng với 3 pháp vô vi tạo thành 5 bộ loại với 75 pháp, bao gồm Hữu Vi Pháp, Vô Vi Pháp, Vô Tỷ Pháp (Pháp cao tột không gì có thể so sánh được), Đối Pháp (Pháp đối quán hay đối hưởng, hay trí đối cảnh, nghĩa là dùng trí huệ của bậc Thánh đạo vô lậu để đối quán cái lý của tứ đế Niết Bàn), và Hưởng Pháp (Nhân hưởng quả). Ngoài ra, Vi Diệu Pháp còn có các bộ A Tỳ Đạt Ma Phát Trí Luận hay Bát Kiền Độ Luận của Ca Đa Diễn Ni Tử, do Tỳ kheo Ấn Độ Cà Đa Diễn Ni Tử soạn vào khoảng thế kỷ thứ nhất sau Tây Lịch (có thuyết nói vào khoảng năm 300 sau khi Phật nhập diệt) và được ngài Huyền Trang dịch sang Hoa ngữ vào

khoảng những năm 656 và 659. Lục Túc Luận (viết về Bát Kiền Độ Luận) bao gồm Phẩm Loại Túc Luận, được viết bởi ngài Thế Hữu; Thức Thân Túc Luận, được viết bởi ngài Đề Bà Thiết Ma; Pháp Uẩn Túc Luận, được viết bởi ngài Xá Lợi Phất; Thi Thiết Túc Luận, được viết bởi ngài Mục Kiền Liên; Giới Thân Túc Luận, được viết bởi ngài Phú Lô Na; Tập Di Môn Túc Luận, được viết bởi ngài Đại Câu Thi La; Đại Tỳ Bà Sa Luận, được viết bởi Parsva, được dịch ra Hán văn thành 200 quyển. Bộ Bà Sa Luận (Tỳ Bà Sa Luận), được dịch ra Hán văn thành 14 quyển. Ở Trung Hoa có hai bản lưu truyền của Tỳ Bà Sa. Đại bộ 200 quyển và tiểu bộ 14 quyển. Tuy nhiên, chúng ta không thể đoán chắc rằng bộ nào là bản tóm tắt của bộ kia. Nhưng theo nhiều quan điểm chúng ta có thể tin rằng bộ lớn thuộc phái Kashmir và bộ nhỏ thuộc phái Kiện Đà La. A Tỳ Đàm Tâm Luận, được viết bởi Pháp Thượng, dịch ra Hán văn vào năm 391 sau Tây Lịch. A Tỳ Đạt Ma Tâm Luận được viết trước hay sau cuộc kết tập kinh điển của vua Ca Sắc Nị Ca, bởi Pháp Thượng (Dharmamottara), một cao Tăng thuộc chi phái ở Kiện Đà La. Tác phẩm này được dịch sang Hán văn vào năm 391 sau Tây Lịch. Một bản chú giải về tác phẩm này là Tập A Tỳ Đàm Tâm Luận, do Pháp Cứu, một đồ đệ của Pháp Thượng soạn thảo. Tác phẩm này trở thành bản văn căn bản của chi phái Kiện Đà La và sau cùng là của phái A Tỳ Đàm Trung Hoa. Tập A Tỳ Đàm Tâm Luận, được viết bởi ngài Pháp Cứu, Hán dịch vào năm 426 sau Tây Lịch. Kể từ đó, học phái A Tỳ Đàm được thành lập ở Trung Quốc. A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, viết bởi Thế Thân. A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận (Tổng Minh Luận). A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận, kho báu Vi Diệu Pháp, phản ánh việc chuyển từ Tiểu Thừa (Hinayana) sang Đại Thừa (Mahayana) được Ngài Thế Thân soạn tại Kashmir vào khoảng thế kỷ thứ 5 sau công nguyên. Hán dịch của Chân Đế vào khoảng những năm 563-567 sau Tây Lịch. Kể từ đó học phái Câu Xá được thành lập ở Trung Hoa. Và Hán dịch của Huyền Trang (596-664 sau Tây Lịch) vào khoảng những năm 651 đến 654 sau Tây Lịch. Sau bản Hán dịch này, học phái Câu Xá được kiện toàn như một hệ thống triết học, chính yếu là do Khuy Cơ (632-682), một đệ tử của Huyền Trang. Ngoài ra, còn có những bộ A Tỳ Đạt Ma khác như A Tỳ Đạt Ma Pháp Tụ Luận; A Tỳ Đạt Ma Pháp Uẩn Túc Luận, do Ngài Đại Mục Kiền Liên biên soạn; A Tỳ Đạt Ma Giới Thuyết Luận; A Tỳ Đạt Ma Giới Thân Túc Luận, do Ngài Thế Hữu biên soạn; A Tỳ Đạt Ma Thuyết Sự Luận; A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Hiển Tông Luận, do Ngài Chúng Hiền biên soạn. Trong đó bộ A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa Luận, được viết bởi Parsva, được dịch ra Hán văn thành 200 quyển. Tên gọi tắt của Bộ Luận A Tỳ Đạt Ma Đại Tỳ Bà Sa. Bộ Kinh Luận do Thi Đà Bàn Ni soạn, được ngài Tăng Già Bạt Trừng dịch sang Hoa ngữ vào khoảng năm 383 sau Tây Lịch. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, có lẽ vào thế kỷ thứ II sau Tây Lịch, trước hay sau cuộc kết tập kinh điển của triều đại Ca Sắc Nị Ca, chúng ta không thể nói được, một số giải vĩ đại và chi li mệnh danh Tỳ Bà Sa Luận (Aibhasa-sastra) được tập thành dựa trên tác phẩm của Ca Đa Diễn Ni Tử. Từ ngữ “Vibhasa” có nghĩa là “Quảng diễn,” hay những “Dị kiến,” và tiêu đề này tỏ ra rằng nhiều quan điểm của thời ấy được tập hợp và phê bình chi tiết, và một vài quan điểm riêng tư được tuyển chọn và ghi chép lại. Mục đích chánh của luận Tỳ Bà Sa là lưu truyền lời trần thuật chính xác của trường phái A Tỳ Đàm, từ đó trường phái này mới được gọi là phái Phân Biệt Thuyết (Vaibhasika). Trích yếu Vi Diệu Pháp, có nghĩa là “Bản trích yếu Vi Diệu Pháp.” Đây là bản luận bằng Phạn ngữ quan trọng được viết bởi Ngài Vô Trước, cố gắng dựng bộ Vi Diệu Pháp cho Phật giáo Đại Thừa.

Bản trích yếu này tập trung vào những đặc tính của chữ Pháp, đồng thời cũng nhấn mạnh đến tánh không và tự tánh—It must be admitted that the style of the Abhidharma books is extremely dry and unattractive. The treatment of the various topics resembles that which one would expect in a treatise on accountancy, or a manual of engineering, or a handbook of physics. Allurements of style are not altogether absent from Buddhist literature when it was destined for propaganda and attempted to win the consent of the unconverted, or to edify the sentiments of the faithful. The Abhidharma books, however, were meant for the very core of the Buddhist elite, and it was assumed that the Wisdom acquired from their perusal would be a sufficient reward and incentive of study, especially for Zen practices. For example, in the Compendium of Philosophy is one of the chief sastras or commentaries of the Abhidharma-kosa School, which is classified into two kinds: conditioned and non-conditioned. These are all created things, 72 in number and with uncreated things, 3 in number, constitute the five categories and the seventy-five dharmas, including the created or unconditioned, the asamskṛta, incomparable law (incomparable truth), comparing the law (the corresponding law, the philosophy in the Buddha's teaching, the abhidharma; comparison of cause and effect), and directional law, showing the cause and effect. Besides, Abhidharma also has the Abhidharma Jnana Prasthana (Abhidharma-jnana-prasthana-sastra). Katyayaniputra's Source of Knowledge (Jnana-prasthana—Book of the Beginning of knowledge) or Eight Books (Astha-grantha), written by Bhikṣu Katyayaniputra, an Indian monk, in the first century A.D., (other sources said about 300 years after the Buddha passed away) and was translated into Chinese by Hsuan-Tsang around 656 and 659. The Six Legs (wrote about the Jnana-prasthana). The Six Legs in the commentary on the Source of Knowledge which includes Category-leg (Prakarana-pada), written by Vasumitra, Consciousness-body (Vijñāna-kaya), written by Devasarman; Element-group (Dharma-skandha), written by Sariputra; World-system (Prajñapti-pada), written by Maudgalyayana; Mental-element-body (Dhātā-kāyapada), written by Purna; Rehearsal-reading (Sangiti-paryāyapada), written by Mahakausthila; Parsva's Great Commentary (Mahāvibhāsa), translated into Chinese with 200 volumes. Abridged Commentary (Vibhāsa), translated into Chinese with 14 volumes. In Chinese we have thus two transmissions of the Vibhāsa, Large (200 parts) and Small (14 parts). Whether one was an abridgement of the other we cannot tell for certain. But from several points of view we can imagine that the larger one belongs to the Kashmir School and the smaller to the Gandhara School. Abhidharma-hṛdaya, written by Dharmottara, translated into Chinese in 391 A.D. The Heart of the Higher Dharma was written by Dharmamottara, either before or after the Buddhist Council of King Kaniska's reign, by Dharmamottara, a noted monk, belonged to the Gandhara branch. It was translated into Chinese in 391 A.D. A commentary on it called Samyukta-abhidharma-hṛdaya was written by Dharmatrata, a pupil of Dharmamottara. This work became the fundamental text of the Gandhara branch and subsequently of the Chinese Abhidharma School. Samyukta-abhidharma-hṛdaya, written by Dharmatrata, translated into Chinese in 426 A.D. From this time, the Chinese Abhidharma School called P'i-T'an was founded. Vasubandhu's Abhidharma-kosa or the Treasure chamber of the Abhidharma which reflects the transition from the Hinayana to the Mahayana, composed by Vasubandhu in Kashmir in the fifth century AD. Paramartha's Chinese Translation (about 563-567 A.D.).

From this time, the Chinese Kosa School called Chu-Shê was founded. And Hsuan-Tsang's (Hsuan-Tsang 596-664 A.D.) Chinese Translation (around 651 to 654 A.D.). After this translation the Kosa School was completed as a philosophical system chiefly by K'uei-Chi (632-682 A.D.), a pupil of Hsuan-Tsang. Besides, there are other Sastras of Abhidharma such as Book of the Elements of existence (Abhidhamma-dharmasangani); Abhidharma Dharma Skandha Pada, composed by Mahamaudgalyayana; Book of the Origin of things (Abhidhamma-dhatu-katha); Book of Elements (Abhidhamma-dhatu-kaya-pada-sastra); Book of Controversies (Abhidhamma-katha-vatthu); Abhidharma-Kosa-samaya-pradipika-sastra. Among which Parsva's Great Commentary (Mahavibhasa or A-Pi-Ta-Mo-Ta-Pi-Po-Sha-Lun), translated into Chinese with 200 volumes. An abbreviation of the title of the Abhidharma Mahavibhasa-sastra. A philosophical treatise by Katyayaniputra, translated into Chinese by Sanghabhuti around 383 A.D. According to Prof. Junjiro Takakusu in the Essentials of Buddhist Philosophy, probably in the second century A.D., whether before or after the Buddhist Council of King Kaniska's reign, we cannot tell, a great and minute commentary named Vibhasa Sastra was compiled on Katyayaniputra's work. The word "Vibhasa" means an extreme annotation or various opinions, and this title indicates that many opinions of the time were gathered and criticized in detail and that some optional ones were selected and recorded. The main object of the Vibhasa commentary was to transmit the correct exposition of the Abhidharma School which has since then come to be called the Vaibhasika School. Abhidharma-samuccaya which means "Compendium of Higher Doctrine." This is an important Sanskrit scholastic treatise written by Asanga, which attempts to construct a Mahayana Abhidharma. It focuses particularly on the characteristics of Dharmas, the basic constituents of reality, at the same time also emphasizing their emptiness (sunyata) of inherent existence (svabhava).

(IV) *A Tỳ Đạt Ma Câu Xá, chi tiết về nghiệp thức, cũng như sự chuyển hóa xảy ra trong tiến trình thiền tập—“Abhidharma-Kosa”, details of human consciousness as well as transformations that occur in the process of meditation practice:* Bộ A Tỳ Đạt Ma câu Xá Luận được ngài Thế Thân soạn ra để phân bác lại trường phái Tỳ Bà Sa, được ngài Huyền Trang dịch ra Hoa ngữ dưới thời nhà Đường. Từ Phạn ngữ có nghĩa là “Tạng Vi Diệu Pháp,” một trong những tác phẩm Phật giáo quan trọng, được Ngài Thế Thân viết trước khi Ngài chuyển qua Đại Thừa. Kho báu A Tỳ Đạt Ma, phản ánh việc chuyển từ Tiểu Thừa (Hinayana) sang Đại Thừa (Mahayana). Ngài Thế Thân soạn bộ luận này tại Kashmir vào khoảng thế kỷ thứ 5 sau Tây lịch. Bản gốc thường được tin rằng đã được viết theo hệ thống triết lý của trường phái Tỳ Bà Sa, nhưng luận luận tạng của Ngài Thế Thân, những bài phê bình những yếu tố chính của bản gốc thì từ bối cảnh của trường phái đối nghịch là Kinh Lượng Bộ. Đây là một bộ luận hàm súc bàn luận về giáo thuyết Tiểu Thừa. Bộ luận bao gồm những phân tích chi tiết về nghiệp thức của con người liên hệ với môi trường chung quanh, cũng như sự chuyển hóa xảy ra trong tiến trình thiền tập. Học thuyết A Tỳ Đạt Ma Câu Xá góp phần phát triển giáo thuyết của trường phái Du Già về sau này. A Tỳ Đạt Ma Câu Xá Luận đã được ngài Huyền Trang dịch sang tiếng Hoa vào khoảng những năm 651 và 654. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, ấn bản này và dịch bản của Trung Hoa, nội dung của Câu Xá Luận như

sau: phân biệt giới về các pháp, phân biệt căn về các quan năng, phân biệt thế gian về thế giới, phân biệt nghiệp về các nghiệp, phân biệt tùy miên về các phiền não, phân biệt Hiền Thánh về Thánh giả và đạo, phân biệt trí về trí thức, và phân biệt định về tư duy. Ngoài ra, Hán dịch còn có phẩm thứ chín (Phá Ngã Phẩm). hi viết Câu Xá Luận, Thế Thân hình như đã noi theo tác phẩm của vị tiền bối là ngài Pháp Cứu, gọi là Tạp A Tỳ Đạt Ma Tâm Luận (Samyukta-abhidharma-hrdaya); và tác phẩm này lại là sơ giải về A Tỳ Đàm Tâm Luận của ngài Pháp Thượng. So sánh kỹ cả ba tác phẩm này chúng ta sẽ thấy rằng Thế Thân đã có trước mặt những tác phẩm của các vị tiền bối, nếu không thì những vấn đề được thảo luận trong các tác phẩm này chắc chắn cũng là chủ trương chung của học phái này. Tám chương đầu của tác phẩm cắt nghĩa những sự kiện hay những yếu tố đặc thặng là sắc và tâm, trong khi chương chín là chương cuối cùng minh giải nguyên lý cơ bản và tổng quát, tức Vô Ngã, một nguyên lý mà hết thảy các học phái Phật giáo khác đều phải noi theo. Đặc biệt chương chín hình như xuất phát từ quan điểm riêng của Thế Thân, vì không có dấu vết gì về chủ đề này trong những sách khác—The Abhidharma-kosa-sastra is a philosophical work by Vasubandhu refuting doctrines of the Vibhassa school, translated into Chinese by Hsuan-Tsang during the T'ang dynasty. A Sanskrit term for “Treasury of Higher Doctrine,” one of the most important works of Buddhist scholasticism prior to his conversion to Mahayana. Treasure chamber of the Abhidharma which reflects the transition from the Hinayana to the Mahayana, composed by Vasubandhu in Kashmir in the fifth century A.D. The root text is commonly believed to have been written in accordance with the philosophical system of the Vaibhasika school (based on the philosophical system of the scholastic treatise Mahavibhassa), but his commentary on the text, the Abhidharma-Kosa-Bhasya, critiques some key elements of the root text from the perspective of the rival Sautrantika school. This comprehensive treatise discusses the doctrine of Hinayana. This text includes detailed analysis of the action of human consciousness in its relationship to the environment as well as transformations that occur in the process of meditation practice. Its doctrines would later contribute to the development of the theories of the Yogacara School. The Treatise of Abhidharmakosa was translated into Chinese between 651 and 654 by Hsuan-Tsang. According to Prof. Junjiro Takakusu in the Essentials of Buddhist Philosophy, the published text and the Chinese version, the contents of the Abhidharma-kosa are as follows: on Elements, on Organs, on Worlds, on Actions, on Drowsiness or Passion, on the Noble Personality and the Path, on Knowledge, and on Meditation. Besides, the Chinese text has a ninth chapter on Refutation of the Idea of the Self. In writing the Abhidharma-kosa, Vasubandhu seems to have followed the work of his predecessor, Dharmatrata, called Samyukta-abhidharma-hrdaya, and this, again, is a commentary on Dharmatrata's Abhidharma-hrdaya. A careful comparison of the three works will indicate that Vasubandhu had before him his predecessor's works, or else such questions as discussed in these works must have been common topics of the school. The first eight chapters of the work explain special facts or element of matter and mind, while the ninth and last chapter elucidates the general basic principle of selflessness that should be followed by all Buddhist schools. Especially the ninth chapter seems to originate from Vasubandhu's own idea, for there is no trace of this subject in the other books.

Chương Sáu Mươi Ba *Chapter Sixty-Three*

Thiền và Giới Luật *Zen and Vinaya*

(I) *Tổng Quan và Nghĩa của “Giới”—An Overview and the meanings of “Vinaya”*: 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 tác 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. 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 nhất. 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 huệ, 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—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, yet 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.

(II) Người Phật Tử Thọ Giới vào thời Đức Phật—A Buddhist’s reception of precepts during the time of the Buddha: Vào thời Đức Phật còn tại thế, lúc một môn đệ mới bắt đầu được chấp nhận vào Tăng đoàn, Đức Phật nói với họ những lời đơn giản, “hãy lại đây, Tỳ Kheo!” Nhưng khi số người gia nhập ngày càng gia tăng và giáo hội phân tán. Những quy định đã được Đức Phật ban hành. Mỗi người Phật tử phải tuân giữ “Ngũ Giới” trong sự trau dồi cuộc sống phạm hạnh, và chư Tăng Ni tuân thêm 5 giới luật phụ được Đức Phật soạn thảo tỉ mỉ như là những điều luật rèn luyện và nói chung như là những giới luật tu tập. Năm giới luật phụ cho người xuất gia thời đó là tránh việc ăn sau giờ Ngọ, tránh ca múa, tránh trang điểm son phấn và dầu thơm, tránh ngồi hay nằm trên giường cao, và tránh giữ tiền hay vàng bạc, châu báu. Về sau này, nhiều tạng hướng khác nhau khởi lên nên con số luật lệ trong “Ba La Đề Mộc Xoa” cũng khác biệt nhau trong các truyền thống khác nhau, mặc dù có một số điểm cốt lõi chung khoảng 150 điều. Ngày nay, trong các truyền thống Đại Thừa và Khất Sĩ, có 250 cho Tỳ Kheo và 348 giới cho Tỳ Kheo Ni; trong khi truyền thống Theravada có 227 giới cho Tỳ Kheo và 311 giới cho Tỳ Kheo Ni. Trong tất cả các truyền thống, cả truyền thống Đại Thừa bao gồm Khất Sĩ, và truyền thống Theravada, cứ nửa tháng một lần những giới luật này được toàn thể chư Tăng Ni tụng đọc, tạo cho chư Tăng Ni cơ hội để sám hối những tội lỗi đã gây nên—At the time

of the Buddha, in the beginning a follower was accepted into the Sangha, the Buddha talked to them with the simple words “Ehi-bhikku” (Come, O monk)! But as numbers grew and the community dispersed, regulations were established by the Buddha. Every Buddhist undertakes the “Five Precepts” in the cultivation of the moral life, and monks and nuns follow five additional precepts, which are elaborated as training rules and referred to collectively as the “Pratimoksa.” The five additional precepts are to abstain from eating after midday, from dancing and singing, from personal adornments, from using high seats or beds, and from handling gold or silver. Later, situations arised so the number of rules in the “Pratimoksa” varies among the different traditions, although there is a common core of approximately 150. Nowadays, in Mahayana and Sangha Bhiksu traditions, there are about 250 rules for monks and 348 for nuns; while in the Theravadin tradition, there are 227 rules for monks and 311 for nuns. In all traditions, both Mahayana, including Sangha Bhiksu and Theravada, every fortnight these rules are recited communally, providing an occasion for the members of the Sangha to confess and breaches.

(III) *Hành Giả tuân thủ Giới Luật đồng nghĩa với Thu Thúc Thân Tâm—A Zen Practitioner who observes Buddhist precepts meaning to restrain and control the body and mind:* 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 yêu 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—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.

(IV) Hành giả tu Thiền và Bốn Giới Thanh Tịnh Thân Tâm—Zen Practitioners and the Four Rules of Purification of the Body and Mind: 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 tướng 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—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.

(V) *Thiền và Giới Học trong Phật Giáo—Zen and Precepts in Buddhism*: 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—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 Buddhists 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.

(VI) *Hành Giả Tu Thiền và Tội Ngũ Nghịch—Zen Practitioners and the Five Grave Sins*: 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 Nguyện 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 nhăm nhí làm cho họ phứt 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 với tội giết bậc Thánh vô học A La Hán. Thứ tư là không để cho thành tựu hòa hợp Tăng là đồng với tội phá hòa hợp Tăng. Thứ năm là phá tháp Phật là đồng với tội làm thân Phật chảy máu—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.

(VII) Hành Giả Tu Thiền và Năm Điều Không Thể Làm Được—Zen Practitioners and Five

Impossible Things: 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. —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.

(VIII) Hành Giả Tu Thiền và Ngũ Căn Chi—Zen Practitioners and the Five Factors of

Endeavour: 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—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 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. 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.

(IX) *Hành Giả Tu Thiền và Tự Tánh Thọ Giới—Zen Practitioners and Self-nature*

Discipline: 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—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.

(X) *Hành Giả Tu Thiền và Tam Tự Tịnh Giới—Zen Practitioners and the Three Collections of Pure Precepts:*

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 tự tịnh giới cũng rất quan trọng đối với hành giả tu thiền. Kỳ thật, Tam Tự Tịnh Giới là ba tự giới của chư Bồ Tát. Ba tự 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 phàm 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 bản cùng, làm cho những chúng sanh đó đều được giải thoát. Kỳ thật, Bồ Tát chẳng sanh vào những loài đó. Ba tự 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 thế 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 thế nguyện độ.”—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.”

(XI) Hành Giả Tu Thiền và Tám Giới Đưa Đến Sự Đoạn Tận—Zen Practitioners and Eight Precepts that Lead to the Cutting Off of Affairs: 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.”—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).

(XII) Hành Giả Tu Thiền và Việc Giữ Giới và Phá Giới—Zen Practitioners and the Keeping and Breaking Precepts: 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 phạm 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—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 Khattiyas, Brahmins, 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.

(XIII) Hành Giả Tu Thiền Luôn Nhớ Những lời Phật dạy về “Giới Hạnh” trong Kinh Pháp Cú—Zen Practitioners Should Always Remember the Buddha’s teachings on “Virtues” in the Dharmapada Sutra: 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). 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)—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 virtuous until old age is pleasant; to have steadfast faith is pleasant; to attain wisdom is pleasant; not to do evil is pleasant (Dharmapada 333).

Chương Sáu Mươi Bốn

Chapter Sixty-Four

Thiền và Lục Căn

Zen and the Six Faculties

(I) *Tổng quan về “căn”—An overview of “Indriya”*: Hành giả tu thiền nên luôn quán chiếu về lục căn là những lý do khiến con người đọa địa ngục, làm ngựa quỷ, 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. 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. 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—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. 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. 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.

(II) *Hành giả tu Thiền và Lục Căn—Zen practitioners and the Six Senses:*

(A) *Ngũ Căn—Five senses:* Pancendriyani (skt). Ngũ 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—The five 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.

(B) Ý Căn, Ông Chủ của Lục Căn—Mind-Sense, the Chief of the Six Faculties: Đối với hành giả tu Thiền, lúc nào Ý cũng phải được hòa hợp với pháp được nghĩ đến. Ý căn, một trong Lục 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—For Zen practitioners, the mind should always be in union with the dharma thought about. Thought or 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.

(C) Hành giả tu Thiền luôn coi Lục Căn là những đối tượng của Thiền Tập—Zen Practitioners always consider the six senses are objects of meditation practices: 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—According to Bikkhu Piyananda 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.

- 1) Mắt đang tiếp xúc với sắc: Eye is now in contact with forms (rupa).
- 2) Tai đang tiếp xúc với thanh: Ear is now in contact with sound.
- 3) Mũi đang tiếp xúc với mùi: Nose is now in contact with smell.
- 4) Lưỡi đang tiếp xúc với vị: Tongue is now in contact with taste.
- 5) Thân đang tiếp xúc với sự xúc chạm: Body is now in contact with touching.
- 6) Ý đang tiếp xúc với vạn pháp: Mind is now in contact with all things (dharma).

(D) Hành giả tu Thiền luôn Thu Thúc các Căn—Zen Practitioners always have Sense restraint: 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.—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.

(E) Hành giả tu Thiền luôn Hộ Trì các Căn—Zen Practitioners are always the Guardians of the Sense-door: 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—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.

(III) Hành giả tu thiền luôn tỉnh thức về những cơ quan của giác quan—Zen practitioners are always aware of the sense organs: Nên nhớ, chúng ta càng chú ý đến đối tượng chính của thiền quán cẩn thận bao nhiêu thì chúng ta sẽ nhận diện được sự phát hiện của những đối tượng thứ yếu khác dễ dàng bấy nhiêu. Chính vì vậy mà hành giả tu thiền nên luôn tỉnh thức về những cơ quan của giác quan. 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. Hành giả tu thiền nên luôn nhớ rằng "Tánh Tức Thị Tâm, 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—Remember, the more closely we pay attention to the primary object, the more quickly will the mind pick up all other objects. Thus, Zen practitioners should always be aware of the sense organs. According to Bikkhu Piyananda 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. Zen practitioners should always remember that "The 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.

(IV) Lục Căn là những đối tượng của Thiền Tập—The six senses are objects of meditation practices:

- 1) Mắt đang tiếp xúc với sắc. Khi ngồi thiền, nếu mắt có tình cờ nhìn thấy sắc, chỉ cần niệm thầm ‘mắt thấy sắc’, ‘mắt thấy sắc’, chứ đừng bao giờ để ý phê bình hay phân tích nội dung của chúng. Chỉ nên quan sát sự sanh diệt của những hình sắc đó—Eye is now in contact with forms (rupa). When our eyes accidentally get in contact with forms in the practice, simply make a note of ‘seeing forms’, ‘seeing forms’, without getting involved in judging or evaluating the content. Just observe the arising and passing away of these forms.
- 2) Tai đang tiếp xúc với thanh. Khi nghe một âm thanh nào trong lúc ngồi thiền, chúng ta nên niệm thầm ‘nghe’, ‘nghe’, chứ đừng bao giờ để ý phê bình hay phân tích nội dung của chúng; cũng không nên đi tìm hiểu nguyên nhân hay tạo một khái niệm nào hết. Chỉ nên quan sát sự sanh diệt của những âm thanh đó—Ear is now in contact with sound. When sounds become predominant in the practice, we should make a note of ‘hearing’, ‘hearing’, without getting involved in judging or evaluating the content; without analyzing or conceptualizing its causes. Just observe the arising and passing away of the sounds.
- 3) Mũi đang tiếp xúc với mùi. Khi mũi ngửi thấy mùi thơm hay mùi hôi trong lúc ngồi thiền, chúng ta nên niệm thầm ‘ngửi’, ‘ngửi’, chứ không nên đi tìm hiểu nguyên nhân hay tạo một khái niệm nào hết những mùi này. Chỉ cần trở về với hơi thở của mình, rồi thì những mùi ấy tự chúng biến mất—Nose is now in contact with smell. If some smells or odor should become noticeable in the practice, we should make a note of ‘smelling’, ‘smelling’, without analyzing or conceptualizing its causes. Just go back to the breathing, then the smells will pass away by themselves.
- 4) Lưỡi đang tiếp xúc với vị. Khi ngồi thiền, nếu có ý tưởng về lưỡi đang tiếp xúc với vị ngon hay không ngon, chúng ta nên niệm thầm ‘tưởng tượng’, ‘tưởng tượng’, chứ không nên đi tìm hiểu nguyên nhân hay tạo một khái niệm nào hết những vị này. Chỉ cần trở về với hơi thở của mình, rồi thì sự tưởng tượng về những vị ấy tự nó biến mất—Tongue is now in contact with taste. If some thinking of tastes, good or bad, arises in the practice,

we should make a note of ‘imagining’, ‘imagining’, without analyzing or conceptualizing their causes. Just go back to the breathing, then the imagining of tastes will pass away by itself.

- 5) Thân đang tiếp xúc với sự xúc chạm. Khi ngồi thiền, nếu có ý tưởng về sự xúc chạm êm ái, chúng ta nên niệm thầm ‘tưởng tượng’, ‘tưởng tượng’, chứ không nên đi tìm hiểu nguyên nhân hay tạo một khái niệm nào hết sự xúc chạm này. Chỉ cần trở về với hơi thở của mình, rồi thì sự tưởng tượng về sự xúc chạm ấy tự nó biến mất—Body is now in contact with touching. If some thinking of smooth contact arises in the practice, we should make a note of ‘imagining’, ‘imagining’, without analyzing or conceptualizing its causes. Just go back to the breathing, then the imagining of such contact will pass away by itself.
- 6) Ý đang tiếp xúc với những vạn pháp. Khi ngồi thiền, nếu có những hình ảnh nào hiện ra trong đầu, chỉ cần niệm thầm ‘thấy’, ‘thấy’, chứ đừng bao giờ để ý phê bình hay phân tích nội dung của chúng. Chỉ nên quan sát sự sanh diệt của những hình ảnh đó—Mind is now in contact with all things (dharma). When visual images arise in the practice, simply make a note of ‘seeing’, ‘seeing’, without getting involved in judging or evaluating the content. Just observe the arising and passing away of the images.

Chương Sáu Mươi Lăm *Chapter Sixty-Five*

Thiền và Cảnh *Zen and Objects*

(I) *Tổng quan về Cảnh—An overview of External States or Objects:* 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 màng lưới bất khả phân ly, màng lưới của những tương quan vô tận và điều kiện hóa lẫn nhau—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.

(II) Chi Tiết về Cảnh—Details of External States or Objects:

1) Nội Cảnh—Internal Realms:

a) 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.”—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.”

* 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 gỡ 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, bôn xển, hiểm độc, thường thấy tương 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 định như thế: 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.

- * Nếu do chủng tử lành phát hiện, hành giả thấy cây cao hoa lạ, thặng cảnh tươi tốt trang nghiêm, màn lưới 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: 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.
- * Về cảnh trong khi thức, nếu hành giả dụng công đến mức thuần thực, có lúc vọng tình thoạt 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!: 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!

- b) 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: 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.
- * 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: 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!
- * 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 minh 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 năm 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: 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.

- * 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: 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.

2) Ngoại Cảnh—External Realms:

- a) 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: 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.
- b) Như khi xưa có một Phật tử căn tánh ngu tối, song thường kính niệm Đức Quán Thế Âm. Một đêm nằm mơ thấy Bồ Tát đến bảo nên thường tham cứu bài kệ sau đây, lâu ngày sẽ được khai ngộ:

“Đại trí phát nơi tâm
Nơi tâm chỗ nào tìm?
Thành tựu tất cả nghĩa
Không cổ cũng không kim!”

For example, there was once a layman of rather dull capacities who constantly worshipped Avalokitesvara Bodhisattva. During a dream one night, he saw the Bodhisattva urging him to meditate on the following stanza, and in time he would experience a Great Awakening:

“Great wisdom develops from the mind
Where in the Mind can it be found?
To realize all meanings,
Is to have neither past nor present.”

Những tướng trạng kể trên đều gọi là ngoại cảnh giới. Có người hỏi: “Thấy Phật 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 gương huệ, ma đến giết ma, Phật đến giết Phật, đi vào cảnh chân không, chẳng dung nạp một tướng nào cả: The realms and manifestations summarized above are called “External realms.” Some might ask, “To see 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.

(III) Cảnh theo Pháp Tướng Tông—External States or Objects according to the Dharmalaksana: 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 điền 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.”—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:

- 1) Tánh Cảnh—Object domain of nature or immediate perception: 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—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.
- 2) Đối Chất Cảnh—Object-domain with the original substance: 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—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.
- 3) Độc Ảnh Cảnh—Object-domain of mere shadow or illusion: 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—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.

(IV) Mười Tám Cảnh—Eighteen realms: Astadasa dhatavah (skt)—Thập Bát Giới—

Eighteen spheres (six senses, their six objects, and corresponding kinds of consciousness—Cảnh giới 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. Trong Kinh Thủ Lăng Nghiêm, quyển Ba, Đức Phật đã giải thích cho ông A Nan vì sao bản tính của Thập Bát Giới là Như Lai Tạng diệu chân như tính 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. In the Surangama Sutra, book Three, the Buddha explained to Ananda the reasons why he said that the eighteen realms were basically the wonderful nature of true suchness, the treasury of the Thus Come One:

1-2-3) Nhãn Sắc Thức Cảnh Giới: Cakshu-rupa-vijnana-dhatu (skt)—The realm of eye, form, and consciousness.

- a) Ông A Nan! Ông đã rõ, con mắt và sắc làm duyên, sinh ra nhãn thức. Cái thức đó nhân sinh mắt, lấy mắt làm giới, hay nhân sinh sắc, lấy sắc làm cảnh?—Ananda! As you understand it, the eyes and form create the conditions that produce the eye-consciousness. Is the consciousness produced because of the eyes, such that the eyes are its realm? Or is it produced because of form, such that form is its realm?
- * Ông A Nan! Nếu nhân mắt sinh, không có sắc và không, không thể phân biệt; dù có thức dùng để làm gì?—Ananda! If it were produced because of the eyes, then in the absence of emptiness and form it would not be able to make distinctions; and, so even if you had a consciousness, what use would it be?
- * Cái thấy của ông, nếu phi các màu xanh, vàng, đỏ, trắng, không thể chỉ bày ra, vậy từ đâu lập ra giới hạn—Moreover, Ananda, your seeing is neither green, yellow, red, nor white. There is virtually nothing in which it is represented. Therefore, what is the realm established from?.
- * Nếu nhân sắc sinh, khi nhìn hư không, không có sắc, đáng lẽ thức diệt, sao lại biết hư không?—Suppose it were produced because of form. In emptiness, when there was no form, your consciousness would be extinguished. Then, why is it that the consciousness knows the nature of emptiness?
- * Nếu khi sắc tướng thay đổi, ông cũng biết nó thay đổi, mà thức của ông không thay đổi, thì đâu lập được cảnh?—Suppose a form changes. You are also conscious of the changing appearance; but your eye-consciousness does not change, where is the boundary established?
- * Nếu theo sắc thay đổi, thức là cái thay đổi, không thể có giới hạn—If the eye-consciousness were to change when form changed, then there would be no appearance of a realm.
- * Nếu không thay đổi, nhãn thức là cái thường hằng, vậy đã từ sắc sinh ra, lẽ không biết được hư không là gì?—If it were not to change, it would be constant, and given that it was produced from form, it should have no conscious knowledge of where there was empty.

- * Nếu gồm cả hai thứ mắt, sắc cùng sinh, nói hợp, chặng giữa lại phải ly; nói ly, hai bên phải hợp, thể tính tạp loạn, làm sao thành cảnh?—Suppose the eye-consciousness arose both from the eyes and from form. If they were united, there would still be a point of separation. If they were separated, there would still be a point of contact. Hence, the substance and nature would be chaotic and disorderly; how could a realm be set up?
 - b) Vậy ông nên biết, mắt và sắc làm duyên sinh nhãn, và thức giới, ba chỗ đều không thực có. Ba giới mắt, sắc và nhãn thức vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên—Therefore, you should know that as to the eyes and form being the conditions that produce the realm of eye-consciousness, none of the three places exists. Thus, the eyes, form, and the form realm, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.
- 4-5-6)Nhĩ Thanh Thức Cảnh Giới: Srota-sabda-vijnana-dhatu (skt)—The realm of ear, sound, and consciousness.
- a) Ông A Nan! Ông đã rõ, tai và tiếng làm duyên, sinh ra nhĩ thức. Cái thức đó nhân tai sinh, lấy làm cảnh, hay nhân tiếng sinh lấy tiếng làm cảnh?—Ananda! As you understand it, the ear and sound create the conditions that produce the ear-consciousness. Is this consciousness produced because of the ear such that the ear is its realm, or is it produced because of sound, such that sound is its realm?:
 - * Ông A Nan! Nếu nhân tai sinh, hai tướng động tĩnh đã không hiện tiền, cái căn không thành tri giác. Tri giác không thành, cái thức hóa ra hình tướng gì? Nếu cái tai không có động tĩnh, không thành cái nghe, làm sao hình cái tai xen với sắc, chạm với trần, mà gọi được là thức giới. Cái nhĩ thức giới lại từ đâu mà lập ra được?: Ananda! Suppose the ear-consciousness were produced because of the ear. The organ of hearing would have no awareness in the absence of both movement and stillness. Thus, nothing would be known by it. Since the organ would lack awareness, what would characterize the consciousness? You may hold that the ears hear, but when there is no movement and stillness, hearing cannot occur. How, then, could the ears, which are but physical forms, unite with external objects to be called the realm of consciousness? Once again, therefore, how would the realm of consciousness be established?
 - * Nếu nhân tiếng sinh, thức nhân tiếng mà có, không quan hệ gì đến cái nghe, như thế chính cái tướng của tiếng sẽ mất. Thức do tiếng sinh, dù cho tiếng nhân nghe mà có tướng, thì cái nghe phải nghe được thức: Suppose it was produced from sound. If the consciousness existed because of sound, then it would have no connection with hearing. Without hearing, then the characteristic of sound would have no location. Suppose consciousness existed because of sound. Given that sound exists because of hearing, which causes the characteristic of sound to manifest, then you should also hear the hearing-consciousness.
 - * Nếu không nghe được, thức giống như tiếng. Thức đã bị nghe, thì cái gì biết nghe cái thức? Còn nếu không biết, hóa ra như cỏ cây. Không lẽ tiếng và nghe xen lộn thành trung giới. Giới đã không có địa vị ở giữa, thì tướng trong và ngoài từ đâu mà thành lập được?: If the hearing-consciousness is not heard, there is no realm. If it is heard, then it is the same as sound. If the consciousness itself is heard, who is it that perceives and hears the consciousness? If there is no perceiver, then in the end you would be like grass or wood. Nor is it likely that the sound and hearing mix together to form a realm in

between. Since a realm in between could not be established, how could the internal and external characteristics be delineated?

- b) Vậy ông nên biết, tai và tiếng làm duyên sinh nhĩ thức giới, ba chỗ đều không thực có. Ba giới tai, tiếng, và nhĩ thức vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên: Therefore, you should know that as to the ear and sound creating the conditions which produce the realm of the ear-consciousness, none of the three places exists. Thus, the ear, sound, and sound-consciousness, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.

7-8-9) Tỳ Hương Thức Cảnh Giới: Ghrana-gandha-vijnana-dhatu (skt)—The realm of nose, smell, and consciousness.

- a) Ông A Nan! Ông đã rõ, mũi và mùi làm duyên sinh ra tỷ thức. Cái thức đó nhân mũi sinh, lấy mũi làm cảnh; hay nhân mùi sinh, lấy mùi làm cảnh?—Moreover, Ananda, as you understand it, the nose and smell create the conditions that produce the nose-consciousness. Is this consciousness produced because of the nose, such that the nose is its realm? Or, is it produced because of smell, such that smell are its realm?:

* Ông A Nan! Nếu nhân mũi sinh, ý ông lấy gì làm tỷ căn? Cái mũi bằng thịt hay cái tính người biết?—Suppose, Ananda, that the nose-consciousness were produced because of the nose, then in your mind, what do you take to be the nose? Do you hold that it takes the form of two fleshy claws, or do you hold it is an inherent ability of the nature which perceives smells as a result of movement?

* Nếu lấy cái mũi bằng thịt, thịt tức là thân căn, thân biết gọi là xúc. Thân không phải là mũi. Xúc là trần của thân. Vậy không có cái gì đáng gọi là mũi, sao lập được cảnh?—Suppose you hold that it is fleshy claws which form an integral part of your body. Since the body's perception is touch, the sense organ of smelling would be named 'body' instead of 'nose,' and the objects of smelling would be objects of touch. Since it would not even have the name 'nose,' how could a realm be established for it?

* Nếu lấy tính người biết làm tỷ căn, ý ông muốn lấy cái gì làm biết người? Nếu lấy chất thịt làm biết người, thì cái mà thịt biết được là xúc chứ không phải tỷ căn. Nếu lấy hư không làm biết người, thì hư không tự có biết, còn chất thịt lẽ ra không có biết. Như vậy đáng lẽ hư không mới thực là ông. Thân ông không phải có biết, thì ông A Nan biết nương vào đâu: Suppose you held that the nose was the perceiver of smells. Then, in your mind, what is it that perceives? Suppose it were the flesh that perceived. Basically, what the flesh perceives is objects of touch, which have nothing to do with the nose. Suppose it were emptiness that perceived. Then emptiness would itself be the perceiver, and the flesh would have no awareness. Thus, empty space would be you, and since your body would be without perception, Ananda would not exist.

* Nếu lấy mùi làm biết người, cái biết thuộc về mũi, nào có quan hệ gì đến ông?: If it is the smell that perceives, perception itself would lie with the smell. What would that have to do with you?

* Nếu các mùi thơm thúi sinh ở mũi của ông, không phải ở cây y-lan hay chiên đàn mà ra, vậy khi không có hai thứ đó, ông thử ngửi mũi ông xem thơm hay thúi? Mùi thúi không phải thơm, mùi thơm không phải thúi. Nếu người được cả hai mùi thơm thúi, thì một mình ông lẽ ra phải có hai mũi, và đứng trước tôi hỏi đạo, phải có hai A Nan, vậy ai là ông?: If it is certain that vapors of fragrance and stench are produced from your nose, then the two

flowing vapors of fragrance and stench would not arise from the wood of Airavana or Chandana. Given that the smell does not come from these two things, when you smell your own nose, is it fragrant, or does it stink? What stinks does not give off fragrance; what is fragrance does not stink. Suppose you say you can smell both the fragrance and the stench; then you, one person, would have two noses, and I would now be addressing questions to two Anandas. Which one is you?

* Nếu mũi có một, thơm thúi không phải hai, thúi là thơm, thơm thành thúi, hai tính không có, vậy theo đâu mà lập cảnh?: Suppose there is one nose; then fragrance and stench would not be two. Since stench would be fragrance and fragrance would become stench, there would not be two natures, thus what would make up the realm?

* Nếu nhân mùi sinh, cái tử thức nhân mùi mà có. Như con mắt thấy được, không nhìn được con mắt. Vậy tử thức nhân mùi mà có, lẽ ra không biết được mùi. Nếu biết được, không phải do mùi sinh. Còn nếu không biết, không phải là thức. Nếu mùi không có cái biết mùi thì không thành được giới hạn cái thức. Nếu không biết mùi, thì không phải do mùi mà lập ra giới. Không có tử thức là chằng giữa, thì nội căn, ngoại trần không thể thành lập, và các tính ngữi biết chỉ là hư vọng: If the nose-consciousness were produced because of smells, it follows that it is in existence just because of smells. Just as the eyes can see but are unable to see themselves, so, too, if it exists because of smells, it would not be aware of smells. If it is aware of smells, then it is not produced from smells. If it had no awareness, the realm of smelling would not come into being. If the consciousness were not aware of smells, then the realm would not be established from smells. Since there is no intermediate realm of consciousness, there is no basis for establishing anything internal or external, either. Therefore, the nature of smelling is ultimately empty and false.

b) Vậy ông nên biết, mũi và mùi làm duyên sinh tử thức giới, ba chỗ đều không thực có. Ba giới mũi, mùi và tử thức vốn chằng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên: Therefore, you should know that, as to the nose and smells being the conditions which produce the realm of the nose-consciousness, none of the three places exists. Thus, the nose, smells, and the realm of smelling, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.

10-11-12)Thiệt Vị Thức Cảnh Giới: Jihva-rasa-vijnana-dhatu (skt)—The realm of tongue, flavors, and consciousness.

a) Ông A Nan! Ông đã rõ, lưỡi và vị làm duyên sinh ra thiệt thức. Cái thức đó nhân lưỡi sinh, lấy lưỡi làm giới; hay nhân vị sinh, lấy vị làm cảnh?: Moreover, Ananda, as you understand it, the tongue and flavors create the conditions that produce the tongue-consciousness. Is the consciousness produced because of the tongue, such that the tongue is its realm, or is it produced because of the flavors, such that the flavors are its realm?

* Ông A Nan! Nếu nhân lưỡi sinh, thì các vị trong thế gian ngọt như mía, chua như me, đắng như huỳnh liên, mặn như muối, cay như gừng và quế, mấy thứ đó đều không có vị. Ông thử tự nếm lưỡi ông, xem ngọt hay đắng? Nếu đắng thì cái chi đến nếm lưỡi. Lưỡi đã không tự nếm, thì lấy cái chi mà biết vị? Nếu không đắng, lưỡi không sinh ra được vị, sao lập thành cảnh?: Suppose, Ananda, that it were produced because of the tongue. Then all the sugar, black plums, Huang-lien, salt, wild ginger, and cassia in the world would be entirely without flavor. Also, when you taste your own tongue, is it sweet or

bitter? Suppose the nature of your tongue were bitter. Then, what would it be that tasted the tongue? Since the tongue cannot taste itself, who would have the sense of taste? If the nature of the tongue were not bitter, there would be no flavor engendered by it. Thus, how could a realm be established?

- * Nếu nhân vị sinh, thì thiết thức tự mình đã là vị, giống như lưỡi, không thể tự nếm vị mình được, sao biết là vị hay không phải vị? Lại tất cả các vị không phải do một vật sinh ra. Các vị đã do nhiều vật sinh ra, lẽ ra thức có nhiều thể: If it were produced because of flavor, the consciousness itself would be a flavor. The case would be the same as with the tongue-organ being unable to taste itself. How could the consciousness know whether it had flavor or not? Moreover, flavors do not all come from one thing. Since flavors are produced from many things, the consciousness would have many substances.
- * Nếu thức thể là một, và thể do vị sinh ra, thì đáng lẽ những vị mặn, nhạt, chua, cay hòa hợp cùng nhau sinh ra các tướng sai khác, đồng là một vị, không có phân biệt. Đã không có phân biệt, không gọi là thức, sao còn gọi là Thiết-Vị-Thức Giới? Chẳng lẽ hư không sinh ra tâm thức của ông? Còn nói lưỡi và vị hòa hợp nhau mà sinh, thì cái chằng giữa căn trần đã không có tự tính, làm sao sinh được cảnh?: Suppose that the consciousness were of a single substance and that the substance was definitely produced from flavor. Then, when salt, bland, sweet, and pungent were combined, their various differences would change into a single flavor and there would be no distinctions among them. If there were no distinctions, it could not be called consciousness. So, how could it further be called the realm of tongue, flavor, and consciousness? Nor can it be that empty space produces your conscious awareness. The tongue and flavors could not combine without each losing its basic nature. How could a realm be produced?
- b) Vậy ông nên biết, lưỡi và vị làm duyên sinh thiết thức giới, ba chỗ đều không thực có. Ba giới lưỡi, vị và thiết thức vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên: Therefore, you should know that, as to the tongue and flavors being the conditions and that produce the realm of tongue-consciousness, none of the three places exists. Thus, the tongue, flavors, and the realm of the tongue, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.

13-14-15) Thân Xúc Thức Cảnh Giới: Kaya-sparshatvya-vijnana-dhatu (skt)—The realm of body-consciousness, objects of touch.

- a) Ông A Nan! Ông đã rõ, thân và xúc làm duyên sinh ra thân thức. Cái thức đó nhân thân sinh, lấy thân làm giới hạn, hay nhân xúc sinh, lấy xúc làm cảnh?: Moreover, Ananda, as you understand it, the body and objects of touch create the conditions that produce the body-consciousness. Is the consciousness produced because of the body, such that the body is its realm, or is it produced because of objects of touch, such that objects of touch are its realm?
- * Nếu nhân thân sinh, tất không có hai cái duyên giác quán hợp ly, thân còn biết gì nữa?: Suppose, Ananda, that it were produced because of the body. When there was no awareness of the two conditions of contact with and separation from objects of touch, what would the body be conscious of?
- * Nếu nhân xúc sinh, chắc không có thân ông, ai không có thân mà biết hợp, biết ly được?: Suppose it were produced because of objects of touch. Then you would not need your

body. Without a body, what could perceive contact with and separation from objects of touch?

- b) Ông A Nan! Vật không thể biết xúc, thân mới biết có xúc. Xúc biết thân, thân biết xúc. Đã là xúc thì không phải là thân. Đã là thân, tức không phải là xúc. Hai tướng thân và xúc vốn không có xứ sở. Hợp với thân thì thành ra tự thể tính của thân. Ly với thân thành ra những tướng hư không. Nội căn và ngoại trần đã không thành, cái giữa là thức làm sao lập được? Giữa đã không lập được, tính trong ngoài là không, vậy từ đâu mà lập được cái cảnh sinh ra thức của ông?: Ananda! Things do not perceive objects of touch. It is the body that perceives objects of touch. What the body knows is objects of touch, and what is aware of objects of touch is the body. What is objects of touch is not the body, and what is the body is not the objects of touch. The two characteristics of body and objects of touch are basically without a location. If it united with the body, it would be the body's own substance and nature. If it were apart from the body, it would have the same appearance as empty space. Since the inside and the outside don't stand up, how can one set up a middle? The middle cannot be set up either. The inside and the outside are by nature empty. From what realm, then, is your consciousness born?
- c) Vậy ông nên biết, thân và xúc làm duyên sinh thân thức giới, ba chỗ đều không thực có. Ba giới thân, xúc, và thân thức vốn chẳng phải tính nhân duyên hay tính tự nhiên: Therefore, you should know that, as to the body and objects of touch being conditions that produce the realm of body-consciousness, none of the three places exists. Thus, the body, objects of touch, and the realm of the body, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.

16-17-18) Ý-Pháp-Thức Cảnh Giới: Mano-dharma-vijnana-dhatu (skt)—The realm of mind, dharmas, and consciousness.

- a) Ông A Nan! Ông đã rõ, ý và pháp làm duyên sinh ra ý thức. Cái thức đó nhân ý sinh, lấy làm cảnh, hay nhân pháp sinh, lấy làm cảnh?: Moreover, Ananda, as you understand it, the mind and dharmas create the conditions that produce the mind-consciousness. Is this consciousness produced because of the mind, such that the mind is its realm, or is it produced because of dharmas, such that dharmas are its realm?

* Ông A Nan! Nếu nhân ý sinh, trong ý ông chắc có suy nghĩ mới phát minh ý ông. Nếu không có sự vật ở ngoài, ý không sinh ra được. Là các pháp duyên, ý không có hình tướng. Vậy thức dùng để làm gì? Thức tâm của ông giống hay khác các tư tưởng và các sự rõ biết. Nếu đồng với ý, sao gọi là do ý sinh. Nếu khác với ý, đáng lẽ không biết gì. Nếu thế, sao nói là do ý sinh. Nếu có biết, sao lại chia ra thức và ý? Nguyên đồng và khác còn không lập được, sao lập được cảnh?: Suppose, Ananda, that it were produced because of the mind. In your mind there certainly must be thoughts; these give expression to your mind. If there are no dharmas before you, the mind does not give rise to anything. Apart from conditions, it has no shape; thus, what use would the consciousness be? Moreover, Ananda, is your conscious awareness the same as your mind-organ, with its capacity to understand and make distinctions, or is it different? If it were the same as the mind, it would be the mind; how could it be something else that arises? If it were different from the mind, it should thereby be devoid of consciousness. If there were no consciousness, how would it arise from the mind? If there were

consciousness, how would it differ from the mind? Since it is by nature neither the same nor different, how can a realm be established?

- * Nếu từ pháp trần sinh, các pháp trong thế gian, không rời năm trần. Ông hãy xem các sắc pháp, thanh pháp, hương pháp, vị pháp và xúc pháp, các tướng trạng đều phân minh, để đối với năm căn, các thứ đó đều không phải về phần trần cảnh của ý căn: Suppose it were produced because of dharmas. None of the dharmas of the world exists apart from the five defiling objects. Consider the dharmas of form, the dharmas of sound, the dharmas of smell, the dharmas of taste, and the dharmas of touch, each has a clearly distinguishable appearance and is matched with one of the five organs. They are not what the mind takes in.
 - * Nếu thức của người nhất định từ pháp trần ra, thì người hãy xem xét hình tướng của mỗi pháp như thế nào?: Suppose your consciousness were indeed produced through a reliance on dharmas. Take a close look at them now. What does each and every dharma look like?
 - * Nếu là sắc, không, thông, nghẽn, ly, hợp, và sanh diệt, ngoài các tướng này chẳng có sở đắc: Underlying the characteristics of form and emptiness, movement and stillness, penetration and obstruction, unity and separation, and production and extinction there is nothing at all.
 - * Sanh thì các pháp sắc không cùng sanh, diệt thì các pháp sắc không cùng diệt, vậy cái nhân sanh ra đã không, làm sao có thức? Thức đã chẳng có, cảnh từ đâu lập?: When there is production, then form, emptiness, and all dharmas are produced. When there is extinction, then form, emptiness, and all dharmas are extinguished. Since what is causal does not exist, if those causes produce the consciousness, what appearance does the consciousness assume? If there is nothing discernable about the consciousness, how can a realm be established for it?
- b) Vì thế ông nên biết ý căn, pháp trần làm duyên với nhau sanh ra ý thức giới, ba chỗ đều không, tức ý căn, pháp trần, ý thức giới vốn chẳng phải tánh nhân duyên, cũng chẳng phải tánh tự nhiên: Therefore, you should know that, as to the mind and dharmas being the conditions that produce the realm of the mind-consciousness, none of the three places exists. Thus, the mind, dharmas, and the realm of the mind, these three, do not have their origin in causes and conditions, nor do their natures arise spontaneously.

Chương Sáu Mươi Sáu
Chapter Sixty-Six

Thiền và Thức
Zen and Consciousnesses

(A) Thức Liên Hệ đến Thiền
Consciousness that have Relations with Zen

(I) *Tổng quan về Thức—An overview of Consciousness:* “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” 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.

(II) Nghĩa của Thức—The meanings of Consciousness: “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 Tầng 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: “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.

(III) Những Thức Khác Liên Hệ đến Thiền Quán—Other Consciousness that have Relations with Meditation and Contemplation:

1) *Duy thức:* Vijnanavada (skt)—Yogacara (skt)—Consciousness only—Giáo lý duy thức—Chỉ có duy thức bên trong là thực hữu chứ không phải là những vật thể bên ngoài. Còn gọi là Duy Thức Gia hay Pháp Tướng tông. Học thuyết của Duy Thức tông chú trọng đến tướng của tất cả các pháp; dựa trên đó, luận thuyết về Duy Thức Học được lập nên để minh giải rằng ly thức vô biệt pháp hay không có pháp nào tách biệt khỏi thức được. Mặc dù tông này thường được biểu lộ bằng cách nói rằng tất cả các pháp đều chỉ là thức, hay rằng không có gì ngoài thức; thực ra ý nghĩa chân chính của nó lại khác biệt. Nói duy thức, chỉ vì tất cả các pháp bằng cách này hay cách khác luôn luôn liên hệ với thức. Thuyết này dựa vào những lời dạy của Đức Phật trong Kinh Hoa Nghiêm, theo đó tam giới chỉ hiện hữu trong thức. Theo đó thế giới ngoại tại không hiện hữu, nhưng nội thức phát hiện giả tướng của nó như là thế giới ngoại tại. Toàn thể thế giới do đó là tạo nên do ảo tưởng hay do nhân duyên, và không có thực tại thường tồn nào cả. Tại Ấn Độ, tông phái này chuyên chú vào việc nghiên cứu Duy Thức Luận và các kinh sách cùng loại, nên có tên là Duy Thức Tướng Giáo. Tác giả các bộ sách này là Vô Trước và Thiện Thân, họ từng có một đệ tử xuất sắc là Giới Hiền, một người Ấn Độ, sống trong tu viện Na Lan Đà. Giới Hiền là người đã lập ra Duy Thức Tông tại Ấn Độ và có nhiều công lao

trong việc sắp xếp các kinh điển Phật Giáo. Tại Trung Quốc, sau khi Huyền Trang được Giới Hiền trao cho bộ luận, đã lập nên tông phái này. Về sau, tông này cũng có tên là Pháp Tướng Tông và do một đồ đệ của Huyền Trang là Khuy Cơ dẫn dắt—The doctrine of consciousness. The doctrine of the Yogacaras that only intelligence has reality, not the objects exterior to us. Dharmalaksana sect, which holds that all is mind in its ultimate nature. The doctrine of Idealism School concerns chiefly with the facts or specific characters (lakshana) of all elements on which the theory of idealism was built in order to elucidate that no element is separate from ideation. Although it is usually expressed by saying that all dharmas are mere ideation or that there is nothing but ideation, the real sense is quite different. It is idealistic because all elements are in some way or other always connected with ideation. This doctrine was based on the teaching of the Buddha in the Avatamsaka Sutra, that the three worlds exist only in ideation. According to Ideation Theory, the outer world does not exist but the internal ideation presents appearance as if it were an outer world. The whole world is therefore of either illusory or causal nature and no permanent reality can be found. In India, two famous monks named Wu-Ch'o and T'ien-Ts'in wrote some sastras on Vijnana. They had an outstanding disciple named Chieh-Hsien, an Indian monk living at Nalanda monastery. Later, Chieh-Hsien established the Vijnanavada school and contributed much to the arrangement of the Buddhist canons. In China, Hsuan-Tsang, to whom Chieh-Hsien handed over the sastra, founded this school in his native land. Later, the school was also called Dharmalaksana (Fa-Tsiang-Tsung) and was led by Kwei-Chi, a great disciple of Hsuan-Tsang.

- 2) *Sở Y Thức*: Asraya (skt)—Cơ sở mà mọi thứ phải tùy thuộc vào, hay căn bản của các thức. Đây là sự chuyển biến hay đột chuyển xảy ra giữa căn bản của tâm thức, nhờ đó người ta có thể nắm được cái chân lý thâm sâu nhất của tất cả sự hiện hữu, mà giải thoát chúng ta khỏi những ràng buộc của phân biệt. Tất cả việc tu tập trong Phật giáo đều nhằm vào cái biến cố này, không có nó sẽ không có sự cải tiến nào cả. Khi người ta hiểu thông rằng thế giới bên ngoài chỉ là sự biểu hiện của chính tâm mình; thì có một sự đột chuyển từ căn bản của phân biệt, đấy là sự giải thoát chứ không phải là sự hủy diệt. Sự đột chuyển này là chân như, là chỗ trú thoát ngoài sự phân biệt—That on which anything depends, the basis of the vijnanas. This is a sudden revulsion or turning over which takes place at the basis of consciousness, whereby we are enabled to grasp the inmost truth of all existence, liberating us from the fetters of discrimination. All the Buddhist discipline aims at this catastrophe, without which there is no permanent conversion at all. When it is thoroughly comprehended that the external world is no more than the manifestation of one's own mind, there is a revulsion at the basis of discrimination, which is emancipation and not destruction. The revulsion is Suchness; the abode is free from discrimination.
- 3) *Tịnh Thức*: Bhutatathata (skt)—Parinispanna (skt)—Absolute reality: Tính chân thực của chư pháp hay chân lý tuyệt đối: Theo Nhiếp Luận Tông (tiền thân của Pháp Tướng Tông), tịnh thức có thể tẩy sạch phần ô nhiễm của tạng thức và còn khai triển thế lực trí tuệ của nó. Thế giới của tưởng tượng và thế giới hỗ tương liên hệ được đưa đến chân lý chân thực, tức là viên thành thực tánh. Sau khi đạt đến đó, chủng tử tạng, tức là thức, sẽ biến mất và cuối cùng đưa đến trạng thái nơi mà chủ thể và đối tượng không còn phân biệt. Đây là “Vô Phân Biệt Trí.” Trạng thái tối hậu là vô trụ Niết Bàn, nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa—The pure ideation can purify

the tainted portion of the ideation-store (Alaya-vijnana) and further develop its power of understanding. The world of imagination and the world of interdependence will be brought to the real truth (Parinispanna). This having been attained, the seed-store, as consciousness, will disappear altogether and ultimately will reach the state where there is no distinction between subject and object. The knowledge so gained has no discrimination (avikalpa-jnana). This ultimate state is the Nirvana of No Abode (apratisthita-nirvana), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place.

(B) Lục Thức **Six Consciousnesses**

(I) Lục Thức—Six Consciousness:

- 1) *Nhãn Thức*: Cakshurvijnana (skt)—The sense of vision—Eye Consciousness—Sight consciousness—Sight-perception, the first vijnana—Nhiệm vụ của nhãn thức là nhận biết hình dáng. Không có nhãn thức, chúng ta sẽ không nhìn thấy gì cả; tuy nhiên nhãn thức lại tùy thuộc vào nhãn căn. Khi nhãn căn gặp một hình dạng thì nhãn thức liền phát sanh. Nếu Nhãn căn không gặp hình dáng thì nhãn thức không bao giờ phát sinh (một người bị mù không có nhãn căn, như vậy nhãn thức không bao giờ phát sinh). Người tu tập nên luôn thấu triệt điểm tối yếu này để thực tập sao cho hạn chế nhãn căn tiếp xúc với hình sắc, để làm giảm thiểu sự khởi dậy của nhãn thức. Phật nhắc nhở chúng đệ tử của Ngài rằng, phương pháp duy nhất để giảm thiểu sự khởi dậy của nhãn thức là thiền định—The function of the eye consciousness is to perceive and apprehend visual forms. Without the eye consciousness we could not behold any visual form; however, the eye consciousness depends on the eye faculty. When the eye faculty and any form meet, the eye consciousness develops instantly. If the eye faculty and the form never meet, eye consciousness will never arise (a blind person who lacks the eye faculty, thus eye consciousness can never develop). Buddhist cultivators should always understand thoroughly this vital point to minimize the meeting between eye faculty and visual forms, so that no or very limited eye consciousness will ever arise. The Buddha reminded his disciples that meditation is the only means to limit or stop the arising of the eye consciousness.
- 2) *Nhĩ Thức*: Srotravijnana (skt)—Ear Consciousness—Ear perception—Ear-discernment—Auditory consciousness—Hearing consciousness—Nhiệm vụ của Nhĩ thức là nhận biết âm thanh; tuy nhiên, nhĩ thức tùy thuộc nơi nhĩ căn. Khi nhĩ căn và âm thanh gặp nhau, nhĩ thức liền phát sanh (nơi người điếc thì nhĩ căn và âm thanh không bao giờ gặp nhau, nên nhĩ thức không bao giờ khởi sanh). Hành giả nên luôn nhớ như vậy để tu tập thiền định mà đóng bớt nhĩ căn—The function of the ear consciousness is to perceive and apprehend sounds; however, ear consciousness depends on the ear faculty. Ear faculty and any sound meet, the ear consciousness develops instantly (in a deaf person, ear faculty and sounds never meet, therefore no ear consciousness will arise). Buddhist

cultivators should always remember this and try to practise meditation stop or close the ear consciousness if possible.

- 3) *Tỷ Thức*: The sensation or perception of smell—Smell consciousness—Nose consciousness—Olfactory consciousness—Tỷ thức phát triển trên những điều kiện của khứu giác. Tỷ thức tùy thuộc hoàn toàn nơi tỷ căn. Nơi một người mất khả năng khứu giác, thì khứu giác và mùi vị không bao giờ gặp nhau, do đó tỷ thức không khởi sanh. Người tu Phật phải cố gắng đóng bớt tỷ căn—The nose consciousness develops immediately from the dominant condition of the nose faculty when it focuses on smell. Nose consciousness completely depends on the nose faculty. Someone who lacks smelling capability, nose faculty and smell never meet, therefore, nose consciousness will never arise. Buddhist cultivators should always practise meditation to stop or close the nose consciousness.
- 4) *Thiệt Thức*: Tongue consciousness or perception—Gustatory consciousness—Taste consciousness—Thiệt thức phát sinh liền khi thiệt căn tiếp xúc với một vị nào đó, lúc ấy chúng ta mới kinh qua phân biệt giữa vị này với vị khác, cũng từ đó dục vọng khởi sinh—The tongue consciousness develops immediately through the dominant condition of the tongue when the tongue faculty focuses on a certain taste. At that very moment, we experience and distinguish between tastes and desire arises.
- 5) *Thân Thức*: Kaya-vijnana (skt)—Body consciousness—Tactile consciousness—Thân thức phát triển khi điều kiện nổi bật trong đó thân tiếp xúc với đối tượng bên ngoài. Thân căn nằm khắp các nơi trong cơ thể—Tactile sensation consciousness—Body consciousness develops when the dominant condition in which the body faculty meets an object of touch. The location of the body faculty is throughout the entire body. Cognition of the objects of touch, one of the five forms of cognition.
- 6) *Ý Thức*: Mano-vinnana (p):
 - a) Một trong sáu 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. Ý thức xảy ra khi giác quan tiếp xúc với đối tượng bên ngoài. Năm thức đầu tương ứng với ngũ quan. Thức thứ sáu thông qua năm thức trước mà phán đoán về thế giới bên ngoài. Thức thứ bảy làm trung tâm lý luận, tính toán, và kiến trúc đối tượng. Đây chính là nguyên lai của sự chấp trước, nguồn gốc của tự ngã, và nguyên nhân ảo tưởng khởi lên vì cho rằng hiện tượng là có thật—One of the six vijnanas, 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. Consciousness refers to the perception or discernment which occurs when our sense organs make contact with their respective objects. The first five consciousness correspond to the five senses. The sixth consciousness integrates the perceptions of the five senses into coherent images and make judgments about the external world. The seventh consciousness is the active center

of reasoning, calculation, and construction or fabrication of individual objects. It is the source of clinging and craving, and thus the origin of self or ego and the cause of illusion that arises from assuming the apparent to be real.

- b) Từ “ý thức” và “vô thức” được dùng với nhiều nghĩa khác nhau. Trong một ý nghĩa mà chúng ta có thể nói là có tính cách tác năng, “ý thức” và “vô thức” ám chỉ một trạng thái chủ thể trong cá nhân. Nói rằng một người ý thức được nội dung tâm thần này nọ có nghĩa là người ấy nhận thức được những tình cảm, dục vọng, phán đoán, vân vân. “Vô thức” dùng theo cùng ý nghĩa, 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: The terms “conscious” and “unconscious” are used with several different meanings. In one meaning, which might be called functional, “conscious” and “unconscious” refer to a subjective state within the individual. Saying that he is conscious of this or that psychic content means that he is aware of affects, of desires, of judgments, etc. Unconscious, used in the same sense, 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.

(II) Lục Thủ Tướng Thức—Six coarser stages of consciousness: Theo Khởi Tín Luận, có sáu loại thô tướng sanh ra bởi si mê—According to the Awakening of Faith, there are six coarser stages arising from the three finer stages which in turn are produced by original unenlightened condition of ignorance.

- 1) Trí Tướng Thức: Ý thức do cảnh giới mê chấp mà chẳng biết đó là huyền giả lại sanh tâm thích hay không thích khởi lên từ trạng thái tinh thần—Knowledge or consciousness of like and dislike arising from mental conditions.
- 2) Tướng Tục Tướng Thức: Ý thức dựa vào sự phân biệt của trí tướng mà có ý thức về khổ lạc (đau khổ và vui sướng)—Consciousness of pain and pleasure resulting from the knowledge or consciousness, causing continuous responsive memory.
- 3) Chấp Thủ Tướng Thức: Ý thức đối với cảnh khổ lạc chẳng biết đó là hư huyền lại sanh niềm chấp thủ—Attachment or clinging arising from consciousness of pain or pleasure, or retention of memories of past joys and sorrows as if they were reality and not illusions.
- 4) Kế Danh Tự Tướng Thức: Ý thức gắn tên cố định cho những thứ huyền hảo giả danh nên sanh khổ đau phiền não—Assigning names according to the seeming and unreal with fixation of ideas.
- 5) Khởi Nghiệp Tướng Thức: Ý thức hậu quả của các thứ nghiệp thiện ác—The consequent activity with all the variety of deeds.
- 6) Nghiệp Hệ Khổ Tướng Thức: Ý thức bị buộc vào nghiệp thiện ác mà cảm khổ quả sanh tử—The suffering resulting from being tied to deeds and their karma consequences.

(III) Vô thức theo ý nghĩa của nhà Thiền—The unconscious in its Zen sense: 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—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 latter 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.

(C) Bát Thức (*parijana*) Eight Consciousnesses

(I) **Tổng Quan về Bát Thức (*parijana*)—An Overview of Eight Consciousnesses:** Khi nói đến “Thức” người ta thường lầm tưởng đến đây chỉ là phần ý thức, phần tinh thần mà theo tâm lý học Phật giáo gọi là thức thứ sáu. Kỳ thật, có sáu thức căn bản, trong đó thức thứ sáu là ý thức. Tâm lý học Phật giáo dựa trên quá trình nhận thức từ sáu năng lực nhận thức: thấy, nghe, ngửi, nếm, xúc chạm, và suy nghĩ. Mỗi năng lực liên quan đến một giác quan cùng với một thức nhận biết hoạt động đặc biệt tương ứng với giác quan đó. Thức thứ sáu hay ý thức, không phải là tâm, nó là chức năng của tâm, nó không tùy thuộc vào bất cứ căn nào, nhưng nó lệ thuộc vào sự tương tục của “Tâm”, Ý thức nhận biết tất cả sáu đối tượng (sắc, thanh, hương, vị, xúc, và hiện tượng) cả trong quá khứ, hiện tại và vị lai, rồi chuyển giao tất cả tin tức cho Mạt Na thức để nó chuyển giao cho Tầng Thức lưu trữ. 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. Ngoài ra, chúng ta còn có thức thứ bảy, hay Mạt Na Thức, có công năng chuyển tiếp tất cả tin tức từ ý thức qua A Lại Da Thức; và A Lại Da Thức có công năng như một Tầng Thức hay nơi lưu trữ tất cả tin tức—When we talk about “Consciousnesses” we usually

misunderstand with the sixth consciousness according to Buddhist psychology. In fact, there are six basic sense consciousnesses, and the sixth one being the mental consciousness. Buddhist psychology bases the perception process on six sense faculties: sight, hearing, smell, taste, touch and thought. Each faculty relates to a sense organ (eye, ear, nose, tongue, body and mind) and to a consciousness which functions specifically with that organ. The sixth consciousness, or the mind consciousness is not the mind, it is the function of the mind; it 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 and touch) in the present time, but it also apprehends objects and imagines in the past and even in the future, then it transfers these objects or imagines to the seventh consciousness, and in turn, the seventh consciousness will transfer these objects to the Alaya Consciousness. 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. Besides, we also have the seventh consciousness, or the *mano-vijnana*, which is the transmitting consciousness that relays sensory information from the mind to the Alaya Consciousness, or the eighth consciousness which functions as a storehouse of all sensory information.

(II) Chi Tiết về Bát Thức (*parijana*)—Details of Eight Consciousnesses:

(A) Lục thức—The six-sense consciousnesses:

- 1) Nhãn thức: *Caksur-vijnana* (skt)—Seeing—Sight consciousness—Nhiệm vụ của nhãn thức là nhận biết hình dáng. Không có nhãn thức, chúng ta sẽ không nhìn thấy gì cả; tuy nhiên nhãn thức lại tùy thuộc vào nhãn căn. Khi nhãn căn gặp một hình dạng thì nhãn thức liền phát sanh. Nếu Nhãn căn không gặp hình dáng thì nhãn thức không bao giờ phát sinh (một người bị mù không có nhãn căn, như vậy nhãn thức không bao giờ phát sinh). Người tu tập nên luôn thấu triệt điểm tối yếu này để thực tập sao cho hạn chế nhãn

căn tiếp xúc với hình sắc, để làm giảm thiểu sự khởi dậy của nhãn thức. Phật nhắc nhở chúng đệ tử của Ngài rằng, phương pháp duy nhất để giảm thiểu sự khởi dậy của nhãn thức là thiền định—Sight-preception, the first vijñana. The function of the eye consciousness is to perceive and apprehend visual forms. Without the eye consciousness we could not behold any visual form; however, the eye consciousness depends on the eye faculty. When the eye faculty and any form meet, the eye consciousness develops instantly. If the eye faculty and the form never meet, eye consciousness will never arise (a blind person who lacks the eye faculty, thus eye consciousness can never develop). Buddhist cultivators should always understand thoroughly this vital point to minimize the meeting between eye faculty and visual forms, so that no or very limited eye consciousness will ever arise. The Buddha reminded his disciples that meditation is the only means to limit or stop the arising of the eye consciousness.

- 2) Nhĩ thức: Srotra-vijñana (skt)—Hearing—Hearing consciousness—Một trong bát thức. Nhiệm vụ của Nhĩ thức là nhận biết âm thanh; tuy nhiên, nhĩ thức tùy thuộc nơi nhĩ căn. Khi nhĩ căn và âm thanh gặp nhau, nhĩ thức liền phát sanh (nơi người điếc thì nhĩ căn và âm thanh không bao giờ gặp nhau, nên nhĩ thức không bao giờ khởi sanh). Hành giả nên luôn nhớ như vậy để tu tập thiền định mà đóng bớt nhĩ căn—The function of the ear consciousness is to perceive and apprehend sounds; however, ear consciousness depends on the ear faculty. Ear faculty and any sound meet, the ear consciousness develops instantly (in a deaf person, ear faculty and sounds never meet, therefore no ear consciousness will arise). Buddhist cultivators should always remember this and try to practise meditation stop or close the ear consciousness if possible.
- 3) Tỷ thức: Ghrana-vijñana (skt)—Smelling—Scent consciousness—Tỷ thức phát triển trên những điều kiện của khứu giác. Tỷ thức tùy thuộc hoàn toàn nơi tỷ căn. Nơi một người mất khả năng khứu giác, thì khứu giác và mùi vị không bao giờ gặp nhau, do đó tỷ thức không khởi sanh. Người tu Phật phải cố gắng đóng bớt tỷ căn—The nose consciousness develops immediately from the dominant condition of the nose faculty when it focuses on smell. Nose consciousness completely depends on the nose faculty. Someone who lacks smelling capability, nose faculty and smell never meet, therefore, nose consciousness will never arise. Buddhist cultivators should always practise meditation to stop or close the nose consciousness.
- 4) Thiệt thức: Jihva-vijñana (skt)—Tasting—Taste consciousness—Thiệt thức phát sinh liền khi thiệt căn tiếp xúc với một vị nào đó, lúc ấy chúng ta mới kinh qua phân biệt giữa vị này với vị khác, cũng từ đó dục vọng khởi sinh—The tongue consciousness develops immediately through the dominant condition of the tongue when the tongue faculty focuses on a certain taste. At that very moment, we experience and distinguish between tastes and desire arises.
- 5) Thân thức: Kaya-vijñana (skt)—Touch—Touch consciousness—Không nên hiểu chỉ là sự xúc chạm vật lý xuống vào một vật thể hay thân. Xúc còn phải được hiểu như là một yếu tố tinh thần. Thân thức phát triển khi điều kiện nổi bật trong đó thân tiếp xúc với đối tượng bên ngoài. Thân căn nằm khắp các nơi trong cơ thể. Ở đây vị Tỳ Kheo, thân xúc chạm, không có hoan hỷ, không có ưu phiền, an trú xả, chánh niệm, tỉnh giác. Đây là một trong sáu pháp hằng trú mà Đức Phật dạy trong Kinh Phúng Tụng trong Trường Bộ Kinh—Contact should not be understood as the mere physical impact of the object on the

bodily faculty. It is, rather, the mental factor by which consciousness mentally touches the object that has appeared, thereby initiating the entire cognitive event. Body consciousness develops when the dominant condition in which the body faculty meets an object of touch. The location of the body faculty is throughout the entire body. Cognition of the objects of touch, one of the five forms of cognition. Here a monk, on touching a tangible object with the body, is neither pleased nor displeased, but remains equable, mindful and clearly aware. This is one of the six stable states which the Buddha taught in the Sangiti Sutta in the Long Discourses.

- 6) Ý thức: Mano-vijnana (skt)—Sự suy nghĩ phối hợp với các căn—Mind or mano consciousness—The mental sense or intellect—Mentality—Apprehension—Sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Ý thức hay thức của trí thông minh không phải là tâm, nó là sự vận hành của tâm. Tâm chúng sanh là một cơn xoáy không ngừng xoay chuyển, trong đó những hoạt động của tâm không bao giờ ngừng nghỉ theo bốn tiến trình sanh, trụ, dị, diệt. 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 mặt na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mặt 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 mặt 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 mặt 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 mặt na thức phân biệt sai lầm. Vì mặt na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mặt 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,” mặt na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mặt na và mặt 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 mặt na thức.”—The thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs. The mind consciousness, the sixth or the intellectual consciousness is not the mind, it's the function of the mind. The sentient being's mind is an ever-spinning whirlpool in which mental activities never cease. There are four stages of production, dwelling, change, and decay. 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 Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-

vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana 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.”

(B)

7) Mạt-Na thức (Ý căn): Klista-mano-vijnana (skt)—Klistamanas consciousness:

a) *Mạt Na Thức hay thức thứ bảy trong bát thức—The seventh vijnana, intellection, reasoning*: Phạm ngữ chỉ “tri giác.” Trong Phật giáo người ta gọi nó là “Ý Căn” vì nó có khả năng làm cho con người trở thành một sinh vật có trí khôn và đạo đức. Mạt Na thường được nghĩ tương đương với “tâm” hay “thức.” Nó được rút ra từ gốc chữ Phạm “Man” có nghĩa là “suy nghĩ hay tưởng tượng,” và nó liên hệ tới sinh hoạt tri thức của “thức.” Đây là lý trí tạo ra mọi hư vọng. Nó chính là nguyên nhân gây ra bản ngã (tạo ra hư vọng về một cái “tôi” chủ thể đứng tách rời với thế giới khách thể). Mạt Na Thức cũng tác động như là cơ quan chuyển vận “hạt giống” hay “chủng tử” của các kinh nghiệm giác quan đến thức thứ tám (hay tàng thức). Mạt na thức được diễn tả như là một cái biển trong đó những dòng chảy tư tưởng cứ dâng trào lên không ngừng nghỉ. Nó là thức chuyển tiếp tất cả những tin tức từ ý thức qua A lại da thức. Mạt Na Thức và năm tâm thức tập hợp lại với nhau như các triết gia đã vạch ra. Theo Kinh Lăng Già, hệ thống năm căn thức này phân biệt cái gì thiện với cái gì không thiện. Mạt Na Thức phối hợp với năm căn thức thủ chấp các hình sắc và tướng trạng trong khía cạnh đa phức của chúng; và không có lúc nào ngưng hoạt động cả. Điều này ta gọi là đặc tính sát na chuyển (tạm bợ của các thức). Toàn bộ hệ thống các thức này bị khuấy động không ngừng và vào mọi lúc giống như sóng của biển lớn. Mạt-Na thức hay Ý căn là sự suy nghĩ phối hợp với các căn. Ý thức hay thức của trí thông minh không phải là tâm, nó là sự vận hành của tâm. Tâm chúng sanh là một cơn xoáy không ngừng xoay chuyển, trong đó những hoạt động của tâm không bao giờ ngừng nghỉ theo bốn tiến trình sanh, trụ, dị, diệt. 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—A Sanskrit term for “sentience.” In Buddhism, it is called “mental faculty” for it constitutes man as an intelligent and moral being. It is commonly thought to be equated

with the terms “citta” or “consciousness.” It is derived from the Sanskrit root “man,” which means “to think” or “to imagine” and is associated with intellectual activity of consciousness. This is the discriminating and constructive sense. It is more than the intellectually perceptive. It is the cause of all egoism (it creates the illusion of a subject “I” standing apart from the object world) and individualizing of men and things (all illusion arising from assuming the seeming as the real). The self-conscious defiled mind, which thinks, wills, and is the principal factor in the generation of subjectivity. It is a conveyor of the seed-essence of sensory experiences to the eighth level of subconsciousness. It is described as a sea in which currents of thought surge and seethe. It is the transmitting consciousness that relays sensory information from the mind or mano consciousness to the storehouse or Alaya-vijnana. According to The Lankavatara Sutra, this system of the five sense-vijnanas is in union with Manovijnana and this mutuality makes the system distinguish between what is good and what is not good. Manovijnana in union with the five sense-vijnanas grasps forms and appearances in their multitudinous aspect; and there is not a moment’s cessation of activity. This is called the momentary character of the Vijnanas. This system of vijnanas is stirred uninterruptedly and all the time like the waves of the great ocean. Klistamanas consciousness is the thinking consciousness that coordinates the perceptions of the sense organs. The mind consciousness, the sixth or the intellectual consciousness is not the mind, it’s the function of the mind. The sentient being’s mind is an ever-spinning whirlpool in which mental activities never cease. There are four stages of production, dwelling, change, and decay. 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.

- b) *Những cơn sóng làm gợn mặt biển A Lại Da thức—The waves that will be seen ruffling the surface of the ocean of Alayavijnana: Mạt Na hoạt động như một trạm thu thập tất cả những hoạt động của sáu thức kia. Mạt Na chính là thức thứ bảy trong tám thức, có nghĩa là “Tư Lường.” Nó là Ý thức hay những hoạt động của Ý Căn, nhưng tự nó cũng có nghĩa là “tâm.” Những cơn sóng làm gợn mặt biển A Lại Da thức khi cái nguyên lý của đặc thù gọi là vishaya hay cảnh giới thổi vào trên đó như gió. Những cơn sóng được khởi đầu như thế là thế giới của những đặc thù nảy đây trong đó tri thức phân biệt, tình cảm chấp thủ, và phiền não, đục vọng đấu tranh để được hiện hữu và được sự tối thắng. Cái nhân tố phân biệt này nằm bên trong hệ thống các thức và được gọi là mạt na (manas); thực ra, chính là khi mạt na khởi sự vận hành thì một hệ thống các thức hiển lộ ra. Do đó mà các thức được gọi là “cái thức phân biệt các đối tượng” (sự phân biệt thức—vastu-prativikalpa-vijnana)—This acts like the collection station for the first six consciousnesses. The seventh of the eight consciousnesses, which means thinking and measuring, or calculating. It is the active mind, or activity of mind, but is also used for the mind itself. The waves will be seen ruffling the surface of the ocean of Alayavijnana when the principle of individuation known as Vishaya blows over it like the wind. The waves thus started are this world of particulars where the intellect discriminates, the*

affection clings, and passions and desires struggle for existence and supremacy. This particularizing agency sits within the system of Vijnanas and is known as Manas; in fact it is when Manas begins to operate that a system of the Vijnanas manifests itself. They are thus called “object-discriminating-vijnana” (vastu-prativikalpa-vijnana).

- c) *Chức năng của Mạt na là suy nghĩ về A Lại Da—The function of Manas is to reflect upon the Alaya: Chức năng của Mạt na chủ yếu là suy nghĩ về A Lại Da, sáng tạo và phân biệt chủ thể và đối tượng từ cái nhất thể thuần túy của A Lại Da. Tập khí tích tập trong A Lại Da giờ đây bị phân ra thành cái nhị biên tính của tất cả các hình thức và tất cả các loại. Điều này được so sánh với đa phức của sóng quấy động biển A Lại Da. Mạt na là một tinh linh xấu theo một nghĩa và là một tinh linh tốt theo nghĩa khác, vì sự phân biệt tự nó không phải là xấu, không nhất thiết luôn luôn là sự phán đoán lầm lạc hay hư vọng phân biệt (abhuta-parikalpa) hay lý luận sai trái (hý luận quá ác—prapanca-daushtulya). Nhưng nó trở thành nguồn gốc của tai họa lớn lao khi nó tạo ra những khát vọng được đặt căn bản trên những phán đoán lầm lạc, như là khi nó tin vào cái thực tính của một ngã thể rồi trở nên chấp vào ngã thể mà cho rằng đấy là chân lý tối hậu. Vì mạt na không những chỉ là cái tri thức phân biệt mà còn là một nhân tố ước vọng và do đó là một tác giả—The function of Manas is essentially to reflect upon the Alaya and to create and to discriminate subject and object from the pure oceans of the Alaya. The memory accumulated (ciyate) in the latter is now divided into dualities of all forms and all kinds. This is compared to the manifoldness of waves that stir up the ocean of Alaya. Manas is an evil spirit in one sense and a good one in another, for discrimination in itself is not evil, is not necessarily always false judgment (abhuta-parikalpa) or wrong reasoning (prapanca-daushtulya). But it grows to be the source of great calamity when it creates desires based upon its wrong judgments, such as when it believes in the reality of an ego-substance and becomes attached to it as the ultimate truth. For manas is not only a discriminating intelligence, but a willing agency, and consequently an actor.*
- d) *Công phu thiền quán của liễu biệt cảnh thức có thể xóa được những nhận định sai lạc của mạt na—Contemplation performed by vijnapti can remove the erroneous perceptions brought about by manas: Mạt na thức cũng được phát hiện từ A Lại Da Thức. Nó là một thứ trực giác, trực giác về sự có mặt của một bản ngã tồn tại và độc lập với thế giới vạn hữu. Trực giác này có tính cách tập quán và mê muội. Tính mê vọng của nó được cầu thành bởi liễu biệt cảnh thức, nhưng nó lại trở thành căn bản cho liễu biệt cảnh thức. Đối tượng của loại tuệ giác này là một mảnh vụn biến hình của A lại da mà nó cho là cái ta, trong đó có linh hồn và thân xác. Đối tượng của nó không bao giờ là tánh cảnh mà chỉ là đối chất cảnh. Vừa là nhận thức về ngã, mạt na được xem như là chương ngại căn bản cho sự thể nhập thực tại. Công phu thiền quán của liễu biệt cảnh thức có thể xóa được những nhận định sai lạc của mạt na—Manyana is a kind of intuition, the sense that there is a separate self which can exist independently of the rest of the world. This intuition is produced by habit and ignorance. Its illusory nature has been constructed by vijnapti, and it, in turn, becomes a basis for vijnapti. The object of this intuition is a distorted fragment of alaya which it considers to be a self, comprised of a body and a soul. It of course is never reality in itself, but just a representation of reality. In its role as a self as well as consciousness of the self, manyana is regarded as the basic obstacle to penetrating*

reality. Contemplation performed by vijnapti can remove the erroneous perceptions brought about by manas.

- e) *Niết Bàn của Phật giáo chính là sự tách xa cái mặt na thức phân biệt sai lầm—Buddhist Nirvana consists in turning away from the wrongfully discriminating Manovijnana*: Chức năng của mặt na thức theo giả thiết là suy nghĩ về mặt 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 mặt 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 mặt 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 mặt na thức phân biệt sai lầm. Vì mặt na thức làm nguyên nhân và sở duyên thì sự phát sinh bảy thức còn lại xảy ra. Lại nữa, khi mặt 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,” mặt na nắm giữ nó, bám vào nó, suy nghĩ về nó mà thành hình và phát triển. Tuy nhiên, trong bản chất, mặt na và mặt 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 mặt na thức.”—The function of Manovijnana is by hypothesis to reflect on Manas, as the eye-vijnana reflects on the world of forms and the ear-vijnana 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.”
- 8) A Lại Da thức (Tàng thức): Alaya-vijnana (skt)—Alaya consciousness—Như Lai Tạng—Tathagata-garbha (skt).
- a) *Thức Căn Bản—Basic Consciousness*: A Lại Da là thức căn bản, thức thứ tám trong Bát Thức, còn gọi là Tàng Thức. Tàng thức nói chứa đựng tất cả chủng tử của các thức, từ đây tương ứng với các nhân duyên, các hạt giống đặc biệt lại được thức Mặt Na chuyển vận đến sáu thức kia, kết thành hành động mới đến lượt các hành động này lại sản xuất ra các hạt giống khác. Quá trình này có tính cách đồng thời và bất tận. A Lại da còn được

gọi là “Hiển Thức”, chứa đựng mọi chủng tử thiện ác, hiển hiện được hết thấy mọi cảnh giới. Chữ “Alaya” có nghĩa là cái nhà nơi mà tất cả những gì có giá trị cho chúng ta dùng được tàng trữ và cũng là nơi cư ngụ của chúng ta. Thức A Lại Da, cũng còn được gọi là “Tàng Thức,” hay là “thức thứ tám,” hay là “tàng nghiệp.” Tất cả mọi nghiệp đã lập thành trong quá khứ hay đang được lập thành trong hiện tại đều được tàng trữ trong A Lại Da Thức này. Giáo điển dạy Tâm Lý Học, về tám thức (nhãn, nhĩ, tỷ, thiệt, thân, ý, Mạt na và A Lại Da). Những thức này giúp chúng sanh phân biệt phải trái. Tuy nhiên, chúng sanh con người có một cái thức thâm sâu gọi là A Lại Da Thức, là chủ thể chính của sự luân hồi sanh tử, và bị các thức khác hiểu lầm đó là một linh hồn hay một cái ngã trường cửu. Chính tại A Lại Da Thức này những ấn tượng hay kinh nghiệm của hành động được tàng trữ dưới hình thức những ‘chủng tử’ và chính những chủng tử này làm nảy nở những kinh nghiệm sắp tới tùy theo hoàn cảnh của từng cá nhân. Theo Bồ Tát Mã Minh trong Đại Thừa Khởi Tín Luận và Nhiếp Luận Tông, A Lại Da thức là nơi hòa hợp chân vọng. Khi nó trở nên thanh tịnh và không còn ô nhiễm, nó chính là “Chân Như.”—Alaya Vijnana, the receptacle intellect or consciousness, basic consciousness, Eighth consciousness, subconsciousness, and store consciousness. The storehouse consciousness or basis from which come all seeds of consciousness or from which it responds to causes and conditions, specific seeds are reconveyed by Manas to the six senses, precipitating new actions, which in turn produce other seeds. This process is simultaneous and endless. “Alayavijnana is also called “Open knowledge”, the store of knowledge where all is revealed, either good or bad. Alaya means a house or rather a home, which is in turn a place where all the valued things for use by us are kept and among which we dwell. Also called “Store consciousness,” “eighth consciousness,” or “karma repository.” All karma created in the present and previous lifetime is stored in the Alaya Consciousness. According to the Consciousness-Only, there are eight consciousnesses (sight, hearing, smell, taste, touch, mind, Mana and Alaya). These consciousnesses enable sentient beings to discriminate between right and wrong of all dharmas (thoughts, feelings, physical things, etc). However, human beings have a deep consciousness which is called Alaya-consciousness which is the actual subject of rebirth, and is mistakenly taken to be an eternal soul or self by the other consciousnesses. It is in the Alaya-consciousness that the impressions of action and experience are stored in the form of ‘seeds’ and it is these seeds which engender further experiences according to the individual situation. According to Asvaghosa Bodhisattva in the Awakening of Faith and the Samparigraha, the Alaya or store is the consciousness in which the true and the false unite. When Alaya Consciousness becomes pure and taintless, it is Tathata (Thusness)

- b) *A Lại Da Thức—Alaya Vijnana*: A Lại Da có nghĩa là chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. Trong Kinh Lăng Già, Đức Phật nói: “Này Mahamati! Như Lai Tạng chứa trong nó những nguyên nhân cả tốt lẫn xấu, và từ những nguyên nhân này mà tất cả lục đạo (sáu đường hiện hữu) được tạo thành. Nó cũng giống như những diễn viên đóng các vai khác nhau mà không nuôi dưỡng ý nghĩ nào về ‘tôi và của tôi.’” Chức năng của A Lại Da Thức là nhìn vào chính nó trong đó tất cả tập khí (vasana) từ thời vô thủy được giữ lại theo một cách vượt ngoài tri thức (bất tư nghì—acintya) và sẵn sàng chuyển biến (parinama), nhưng nó không có hoạt năng trong tự nó, nó không bao giờ hoạt động, nó chỉ nhận thức, theo ý nghĩa này thì nó giống như một tấm

kiếng; nó lại giống như biển, hoàn toàn phẳng lặng không có sóng xao động sự yên tĩnh của nó; và nó thanh tịnh không bị ô nhiễm, nghĩa là nó thoát khỏi cái nhị biên của chủ thể và đối tượng. Vì nó là cái hành động nhận thức đơn thuần, chưa có sự khác biệt giữa người biết và cái được biết. Theo Giáo Sư Junjiro Takakusu trong Cương Yếu Triết Học Phật Giáo, khi vạn vật phản chiếu trong tâm trí ta, thì thế lực phân biệt hay tưởng tượng của tâm ta sẽ sẵn sàng hoạt động ngay. Đây gọi là “thức” (vijñana). Chính vì thức kết hợp với tất cả yếu tố phản chiếu, tàng chứa chúng, nên được gọi là A Lại Da Thức hay “thức tạng.” Tạng thức chính nó là sự hiện hữu của tập hợp nhân quả và những tâm sở thanh tịnh hoặc nhiễm ô, được tập hợp hay lẫn lộn với chúng theo tương quan nhân quả. Khi tạng thức bắt đầu hoạt động và bước xuống thế giới thường nhật này, thì chúng ta có hiện hữu đa dạng vốn chỉ là thế giới tưởng tượng. Tạng thức, vốn là chủng tử thức, là trung tâm ý thức; và thế giới do thức biểu hiện là môi trường của nó. Chỉ có ở nơi sự giác ngộ viên mãn của Phật, thức thanh tịnh mới bừng chiếu lên. Tịnh thức này có thể tẩy sạch phần ô nhiễm của tạng thức và còn khai triển thế lực trí tuệ của nó. Thế giới của tưởng tượng và thế giới hỗ tương liên hệ được đưa đến chân lý chân thật, tức Viên Thành Thật tánh (parinispanna). Sau khi đạt đến đó, chủng tử tạng, tức là thức, sẽ biến mất và cuối cùng đưa đến trạng thái nơi mà chủ thể và đối tượng không còn phân biệt. Đây là vô phân biệt trí (avikalpa-vijñana). Trạng thái tối hậu là Vô Trụ Niết Bàn (apratisthitānirvāna) nghĩa là sự thành tựu tự do hoàn toàn, không còn bị ràng buộc ở nơi nào nữa— Also known as Alayavijñana. In the Lankavatara Sutra, the Buddha told Mahamati: “Oh Mahamati! The Tathagata-garbha contains in itself causes alike good and not-good, and from which are generated all paths of existence. It is like an actor playing different characters without harboring any thought of ‘me and mine.’” Alaya means all-conserving. It is in company with the seven Vijñanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. The function of Alayavijñana is to look into itself where all the memory (vasana) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one and the known. According to Prof. Junjiro Takakusu in The Essentials of Buddhist Philosophy, when all things are reflected on our mind, our discriminating or imagining power is already at work. This called our consciousness (vijñana). Since the consciousness coordinating all reflected elements stores them, it is called the store-consciousness or ideation-store. The ideation-store itself is an existence of causal combination, and in it the pure and tainted elements are causally combined or intermingled. When the ideation-store begins to move and descend to the everyday world, then we have the manifold existence that is only an imagined world. The ideation-store, which is the seed-consciousness, is the conscious center and the world manifested by ideation is its environment. It is only from the Buddha’s Perfect Enlightenment that pure ideation flashed out. This pure ideation can purify the tainted portion of the ideation-store and further develop its power of understanding. The world of imagination and the world of interdependence will be brought to the real truth (parinispanna). This having been

attained, the seed-store, as consciousness, will disappear altogether and ultimately will reach the state where there is no distinction between subject and object. The knowledge so gained has no discrimination (Avikalpa-vijnana). This ultimate state is the Nirvana of No Abode (apratisthita-nirvana), that is to say, the attainment of perfect freedom, not being bound to one place. The function of Alayavijnana is to look into itself where all the memory (vasana) of the beginningless past is preserved in a way beyond consciousness (acintya) and ready for further evolution (parinama); but it has no active energy in itself; it never acts, it simply perceives, it is in this exactly like a mirror; it is again like the ocean, perfectly smooth with no waves disturbing its tranquillity; and it is pure and undefiled, which means that it is free from the dualism of subject and object. For it is the pure act of perceiving, with no differentiation yet of the knowing one and the known.

- c) *Thuật ngữ Bắc Phạn dùng để chỉ “Tạng Thức”*—A Sanskrit term for “basis consciousness”: Cái tâm thức biến hiện chư cảnh thành tám thức. A-Lại Da hay thức thứ tám được gọi là “Sơ Năng Biến” vì các thức khác đều từ đó mà ra. Một khái niệm về giáo thuyết đặc biệt quan trọng với trường phái Du Già. Thuật ngữ này có khi được các học giả Tây phương dịch là “Tàng Thức,” vì nó là cái kho chứa, nơi mà tất cả những hành động được sản sinh ra. Tàng thức cất giữ những gì được chứa vào nó cho đến khi có hoàn cảnh thích hợp cho chúng hiện ra. Những dịch giả Tây Tạng lại dịch nó là “Căn bản của tất cả” vì nó làm nền tảng cho mọi hiện tượng trong vòng sanh tử và Niết Bàn. Qua thiền tập và tham dự vào những thiện nghiệp, người ta từ từ thay thế những chủng tử phiền não bằng những chủng tử thanh tịnh; một khi người ta thanh tịnh hóa một cách toàn diện A Lại Da, thì đó được coi như là “Tịnh Thức.” A Lại Da có nghĩa là cái tâm cất chứa tất cả. Nó đi chung với bảy thức được sinh ra trong ngôi nhà vô minh. A Lại Da tàng thức (đệ bát thức). Ý thức căn bản về mọi tồn tại hay ý thức di truyền, nơi những hạt giống karma lọt vào và gây ra hoạt động tâm thần—The initiator of change, or the first power of change, or mutation, i.e. the alaya-vijnana, so called because other vijnanas are derived from it. An important doctrinal concept that is particularly important in the Yogacara tradition. This term is sometimes translated by Western scholars as “storehouse consciousness,” since it acts as the repository (kho) of the predisposition (thiên về) that one’s actions produce. It stores these predispositions until the conditions are right for them to manifest themselves. The Tibetan translators rendered (hoàn lại) it as “basis of all” because it serves as the basis for all of the phenomena of cyclic existence and nirvana. Through meditative practice and engaging in meritorious actions, one gradually replaces afflicted seeds with pure ones; when one has completely purified the continuum of the alaya-vijnana, it is referred to as the “purified consciousness.” Alaya means all-conserving mind. It is in company with the seven Vijnanas which are generated in the dwelling-house of ignorance. Alaya means the preconsciousness, or the eighth consciousness, or the store-consciousness. It is the central or universal consciousness which is the womb or store consciousness (the storehouse consciousness where all karmic seeds enter and cause all thought activities).
- d) *A Lại Da Thức theo Giáo Sư Soothill*—Alaya-vijnana according to Prof. Soothill: Theo Trung Anh Phật Học Từ Điển của Giáo Sư Soothill, A Lại Da Thức được diễn dịch như sau—According to the Dictionary of Chinese-English Buddhist terms composed by Professor Soothill, Alaya-vijnana is interpreted as:

- i) Chấp Trì Thức: Adana-vijnana: A Đản Na Thức—Nó giữ lấy tất cả các nhân thiện ác và giữ cho thân thể của hữu tình chúng luôn luân lưu trong luân hồi sinh tử—It holds together, or is the seed of another rebirth, or phenomena, the causal nexus.
- ii) Bản Thức: Gốc rễ của chư pháp—Original mind, because it is the root of all things.
- iii) Gọi là Dị Thục Thức vì nó chứa đựng và làm chín mùi những thiện ác nghiệp, từ đó có thể dẫn đến luân hồi sinh tử: It contains good and bad karma which in turns produces the rounds of mortality: Dị Thục Thức.
- iv) Đệ Nhất Thức: Đệ nhất thức từ gốc trở về ngọn (tâm quan trọng đệ nhất của A Lại Da Thức)—The prime or supreme mind or consciousness.
- v) Đệ Bát Thức: Thức cuối cùng trong tám thức—It is the last of the eight vijnanas.
- vi) Hiện Thức: Chư pháp đều hiển hiện trên bản thức—Manifested mind, because all things are revealed in or by it.
- vii) Hữu Tình Căn Bản Chi Tâm Thức: Tâm thức căn bản của loài hữu tình—The fundamental mind-consciousness of conscious beings, which lay hold of all the experiences of the individual life.
- viii) Chủng Tử Thức: Chủng tử thức cơ bản vì từ đó mà phát sanh ra mọi pháp, mọi vật; giống như từ hạt giống nảy mà sanh ra cây cối hoa quả—Seeds mind, because from it spring all individualities, or particulars.
- ix) Sở Tri Y Thức: Gọi là Sở Tri Y thức vì nó là cơ sở cho mọi pháp thiện ác dựa vào—Alaya-vijnana is the basis of all knowledge.
- x) Tầng thức—Store Consciousness: Tiềm thức hay tạng thức, thức thứ tám hay Nghiệp thức. Tất cả nghiệp được thành lập trong hiện đời và quá khứ đều được tàng trữ trong A Lại Da thức. A Lại Da thức hành xử như nơi tồn chứa tất cả những dữ kiện được Mạt Na thức thâm nhập. Khi một sinh vật chết thì bảy thức kia sẽ chết theo, nhưng A-Lại-Da thức vẫn tiếp tục. Nó là quyết định tối hậu cho sự đầu thai trong lục đạo. Tầng thức là nơi tích lũy nhiều thứ—All karma created in the present and previous lifetime is stored in the Alaya Consciousness. This is like a storage space receiving all information collected in the Mana consciousness. When a sentient being dies, the first seven consciousnesses die with it, but the Alaya-Consciousness carries on. It is the supreme ruler of one existence which ultimately determines where one will gain rebirth in the six realms of existence. The storehouse-consciousness is a place where stores:
 - * Tất cả những ấn tượng: All impressions.
 - * Tất cả những hạt giống ký ức: All memory-seeds.
 - * Tất cả những hạt giống nghiệp: All karmic seeds.
- xi) Tâm Thức: Tâm là tên khác của a Lại Da Thức vì cả hai đều tích tụ các hạt giống của chư pháp và làm cho chúng khởi lên—Mind is another name for Alaya-vijnana, as they both store and give rise to all seeds of phenomena and knowledge.
- xii) Trạch Thức: Là nhà ở của các hạt giống—Abode of consciousness.
- xiii) Vô Cấu Thức: Cực thanh tịnh thức ở bậc “Như Lai Địa,” nơi nương tựa của các pháp vô lậu—Unsullied consciousness when considered in the absolute, i.e. the Tathagata.
- xiv) Vô Một Thức: Tất cả các chủng tử không bị mất mát (không mất, không tan)—Inexhaustible mind, because none of its seeds, or products is lost (non-disappearing, perhaps non-melting).
- xv) Như Lai Tạng: Tathagata-garbha (skt).

Chương Sáu Mươi Bảy
Chapter Sixty-Seven

Thiền Quán--Niệm Phật--Lễ Phật
Meditation--Buddha Recitation--Bowling to the Buddha

- (I) **Thiền Quán Và Niệm Phật—Meditation and Recitation of the Buddha’s Name:** 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 ưng, hoát nhiên như vin vào chỗ hư không, mới là đắc thủ. Niệm Phật đến lúc nhưt tâm bất loạn, không phải tương ưng là gì? Niệm đến lúc tâm không, không phải vĩnh viễn tương ưng 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?—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-mindedness. 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?

(II) *Thiền Quán hay Niệm Phật—Meditation or Recitation of the Buddha’s Name:* 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—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 a 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.

(III) *Những So Sánh giữa Thiền và Tịnh Độ—Clarifications to make comparisons between Zen and Buddha Recitation:*

(A) *Bốn cách cân nhắc trong giáo tướng của tông Lâm Tế—A summary of Lin-Chi school, an offshoot of the Ch’an:*

- 1) Chủ Quan: Bỏ người chẳng bỏ cảnh—Subjective.
- 2) Khách Quan: Bỏ cảnh chẳng bỏ người—Objective.
- 3) Cả Chủ Quan lẫn Khách Quan: Bỏ cả người lẫn cảnh—Both subjective and objective.
- 4) Chẳng Chủ Quan chẳng Khách Quan: Chẳng bỏ người chẳng bỏ cảnh—Neither subjective nor objective.

- (B) *Diên Thọ TỨ LIỆU GIẢN—Den Sou's Four Clarifications*: 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—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) 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): 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) Vô Thiền Hữu Tịnh Độ, vạn tu vạn nhưn khứ. Đản đắc kiến Di Đà, hà sảo bất khai ngộ (Không Thiền có Tịnh Độ, muôn tu muôn thoát khổ. Vãng sanh thấy Di Đà, lo gì không khai ngộ): Without Zen but having Pureland, thousand cultivators, thousand find liberation. Gain rebirth, witness Amitabha Buddha, what worry is there for not becoming awakened!.
 - 3) Hữu Thiền Hữu Tịnh Độ, do như đá giác hổ. Hiện thế vi nhân sư, 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): 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) Vô Thiền Vô Tịnh Độ, thiết sàng tinh đồng trụ. Vạn kiếp dữ Thiên sanh, một cá nhưn y hổ (Không Thiền không Tịnh Độ, giường sắt cột đồng lửa. Muôn kiếp lại ngàn đời, chẳng có nơi nương tựa): Without Zen and without Pureland, iron beds and copper poles await. In tens and thousands of lifetimes, having nothing to lean on.

(IV) *Thiền Giả và Lễ Phật—Zen Meditators and Bowing to the Buddhas*: 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 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—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.

Chương Sáu Mươi Tám *Chapter Sixty-Eight*

Thiền và Sự Tỉnh Thức *Zen and Mindfulness*

(I) Tổng Quan về Tỉnh thức—An Overview of Mindfulness:

- 1) Sự tỉnh thức hay chánh niệm là yếu tố giác ngộ thứ nhất—Mindfulness is the first factor of enlightenment: “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—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.
- 2) 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. “Smṛti” 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—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.

- 3) 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—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.
- 4) 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—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.

(II) Đặc tánh của Tỉnh thức—Special characteristics of Mindfulness:

(A) Tỉnh thức về tất cả mọi sinh hoạt—mindfulness means being aware of all activities:

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—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 :

- a) Đặc tính của chánh niệm là không hời 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—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.
- b) Chức 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—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.

(B) Tỉnh Thức không chỉ có sự quan sát đối tượng một cách hời hợt—Mindfulness does not mean only an observation in appearance:

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 tố hiển 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—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.

(C) Hành giả hiểu biết rõ ràng những hoạt động của cơ thể mình—Meditator is mindful of his body activities: 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—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.

- a) 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—When lying down, a practitioner should lie down with his mind on the subject of meditation, and thus falls asleep undeluded.
- b) 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.”—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.”
- c) 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—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.

(D) Tỉnh Thức giúp chúng ta vượt qua những cơn giận dữ—Mindfulness helps us overcome angers:

- 1) 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: 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 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.

- 2) 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 đứa em đau khổ. Sự tỉnh thức 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—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.
- 3) 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—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.
- 4) 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: 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.

(E) Theo Thiền Sư Thích Nhất Hạnh trong *Phép Lạ Của Sự Tỉnh Thức—According to Zen Master Thich Nhat Hanh in the “Miracle of Mindfulness,”*: 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 sử 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 sử 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.”—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.”

(III) Thiên và sự Tỉnh Thức—Zen and Mindfulness:

(A) Thân Hành Niệm Tu Tập—Cultivation of mindfulness of the body: 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 sử 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—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.

(B) Tỉnh thức nơi hơi thở—Mindfulness of the breath:

- 1) *Thiết lập chánh niệm trên đề mục hành thiền—Establishes his mindfulness to the object of his meditation:* 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—Establishes 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 breathes in mindfully; we also breathes out mindfully,' means that we breathes 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.
- 2) *Tỉnh Thức trên Từng Hơi Thở theo Kinh Quán Niệm—Mindfulness on Every Single Breath according to the Satipatthana Sutta:*
 - a) *Tỉnh thức về hơi thở có nghĩa là tỉnh thức trên từng hơi thở—Mindfulness of the breath means to keep mindfulness on every single breath:* 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 tỉnh 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 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. 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.’” —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.’”

- b) *Hơi Thở Vi Tế trong Thiền Quán—Subtle Breaths in Meditation*: 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 tới, ngã lui, nghiêng qua nghiêng lại, đủ các hướng, và làm ngưng đọng sự di chuyển, sự rung động, rung mình, khi vị ấy thở vào và thở ra—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.

(C) *Tĩnh Thức Nơi Tâm (điều tâm)—Mindfulness of the mind:*

1) *Điều tâm và có được sự tĩnh thức nơi tâm—To take hold of our mind and to obtain the mindfulness of the mind:* Mục đích của thực tập Thiền là để điều tâm và có được sự tĩnh thức nơi tâm. Hành giả nếu biết rõ được tâm mình thì sẽ không lãng phí công không, ngược lại thì chỉ là uống 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 tĩnh thức nơi tâm—The purpose of practicing meditation 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 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.

2) *Tĩnh Thức nơi Tâm bằng thiền tịnh trú—Mindfulness in the mind through calm abiding meditation:* 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 lặn 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—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).

(IV) Làm thế nào để chúng ta đạt được tỉnh thức?—How can we obtain Mindfulness?:

(A) Chúng ta Tu Tập thế nào để đưa Đến Chánh Niệm Tỉnh Giác—How can we cultivate to reach Mindfulness and clear awareness: Tu Tập Thiền Định Đưa Đến Chánh Niệm Tỉnh Giác—Mindfulness and clear awareness in meditation

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 tướng khởi, tướng trú và tướng diệt; biết được tâm khởi, tâm trú và tâm 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—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:

- 1) 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—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.
- 2) Nhờ sự tỉnh thức mà hành giả được đưa đến Chứng Đắc Tri Kiến—Ở đây vị Tỳ Kheo tác ý quang minh tướng, an trú tướng 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—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.

- 3) Nhờ sự tỉnh thức mà hành giả được đưa đến Sự Diệt Tận Các Lậu 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 lậu hoặc—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.

(B) Tỉnh Thức bằng Nhất Điểm Trụ—Mindfulness through One-pointedness: Theo Tỳ Kheo Piyananda trong Những Hạt Ngọc Trí Tuệ Phật Giáo, nhất điểm trụ là trạng thái sau đây—According to Bhikkhu Piyananda in *The Gems of Buddhism Wisdom*.

- 1) 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: 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.
- 2) 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 jnana, 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 chập 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: Samatha meditation trains the mind to various stages of mental concentration. At very high stages of mental concentration, known as jnana, 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.

- 3) 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: 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.
- a) Tỉnh thức và Sự Nhất Tâm—Mindfulness and One Mind at the Phenomenal Level:
- i) Sự nhứt tâm là thế nào?—What is one-pointedness of mind at the level of phenomena?: Khi hành giả chuyên tâm chú ý trên sáu chữ hồng danh, lâu ngày tất cả tạp niệm đều dứt bật, lúc nằm ngồi đi đứng duy chỉ có một câu niệm Phật hiện tiền, gọi là cảnh giới Sự Nhứt Tâm. Đây là định cảnh của người tu Tịnh Độ, cũng ngang hàng với sự nhập định của các bậc tu thiền. Với thuyết Sự Lý Nhứt Tâm, Ngẫu Ích đại sư đã giản biệt tường tận. Ngài bảo: “Không luận sự trì hay lý trì; niệm đến hàng phục phiền não, kiến hoặc, tư hoặc không khởi hiện, là cảnh giới sự nhứt tâm. Như thế chẳng nói chi Lý nhứt tâm, với sự nhứt tâm người đời nay cũng chẳng dễ gì đạt đến được. Tuy nhiên, với công đức của câu niệm Phật cộng thêm sự chí thành hành trì, trong mỗi niệm sẽ diệt được một phần vô minh thêm một phần phước huệ, lần lần tất sẽ đi đến cảnh giới tốt. Và hành trì lâu ngày như thế, lo gì không tiến đến chỗ mỗi niệm khai ngộ, được hạo cảnh gọi là “Nhứt phiền đề khởi nhứt phiền tân” hay một phen khởi niệm, một phen lộ bày cảnh giới mới. Cho nên, dù là căn tánh chúng sanh trong thời Mạt Pháp, nếu chí thành hành trì, trình độ Sự và Lý nhứt tâm đối với chúng ta không phải hoàn toàn ngoài tầm tay—When the practitioner gives undivided attention to the sacred name of Amitabha Buddha, all sundry thoughts are, in time, eliminated. Whether he is reclining or sitting, walking or standing, only the sacred name appears before him. At that point, he has reached the realm of one-pointedness of mind at the level of phenomena. This is the concentration realm of the Pure Land practitioner, equivalent to the level of “phenomena-concentration” in Zen. Elder Master Ou-I elucidated the question of one-pointedness of mind in the following way: “Regardless of whether we practice recitation at the noumenon or phenomena level, if we recite to the point where afflictions are subdued and delusions of views and delusions of thought no longer arise, this is the realm of one-pointedness of mind at the level of phenomena. Thus, one-pointedness of mind is not an easy thing for people today to achieve, even at the level of phenomena, let alone at the level of noumenon.

However, thanks to the virtues obtained through recitation and earnest practice, each utterance erases one part of delusion and engenders one part of merit and wisdom, gradually and naturally leading us to rebirth in an auspicious realm. If we practice in that manner over a long period of time, why worry about not reaching the stage where each thought awakens and enlightens, leading to auspicious realms? This idea is expressed in the phrase “each time a new thought arises, a new realm appears.” Therefore, even though we possess only the limited capacities of sentient beings in the Dharma-Ending Age, if we truly exert ourselves, one-pointedness of mind, both at the phenomena and noumenon levels, is not completely beyond our reach.

- ii) Trong Kinh A Di Đà, Đức Phật dạy rằng “Nhất Tâm Bất Loạn” có thể đạt được trong khoảng thời gian từ một đến bảy ngày. Người lợi căn có thể niệm trong một ngày là được nhất tâm bất loạn; kẻ độn căn phải cần đến bảy ngày mới được nhất tâm bất loạn; còn người trung căn thì không nhất định, có thể hai ngày, hoặc 3, 4, 5, 6 ngày mới được nhất tâm bất loạn.” Bất luận là người “Sự Trì” hay “Lý Trì,” hễ trì đến ngày phục trừ hết mọi phiền não tham, sân, si, mạn, nghi, tà kiến, cho đến ngày diệt hết hẳn cả kiến hoặc và tư hoặc, thì cả hai đều là “Sự Nhất Tâm.” Sự nhất tâm thì không còn bị kiến hoặc và tư hoặc làm rối loạn nữa. Khi tâm mình không còn bị kiến hoặc và tư hoặc làm rối loạn lúc lâm chung, cũng là lúc mình cảm thấy thân biến hóa của chư Phật và Thánh chúng hiện ra trước mắt, khi ấy tâm mình chẳng còn biến khởi ra ba cảnh vật điên đảo, tức là cảnh “Dục giới,” “Sắc giới,” và “Vô sắc giới” ở trong thế giới Ta bà Nầy nữa, mà mình được đi sinh sống hoặc ở cõi đồng cư, hay cõi phương tiện ở bên Thế Giới Cực Lạc— According to the Amitabha Sutra, the Buddha taught: “One Mind Without Disturb can be achieved from one to seven days. Those with sharp faculties will be able to reach complete undisturbed Buddha-remembrance after just one day of invoking the Buddha-name. Those with dull faculties will only be able to reach complete undisturbed Buddha-remembrance after seven days of invoking the Buddha-name. Those of middle faculties may take from two to six days to reach complete undisturbed Buddha-remembrance.” Regardless of whether you recite the Buddha-name at the phenomenal level or the inner truth level, if you invoke the name of Amitabha until you subdue all afflictions of anger, greed, ignorance, doubt, wrong views, and put an end to illusions of views and thoughts, this is the One Mind at the Phenomenal Level, which is not tainted by delusions of views and thoughts anymore. If you recite the Buddha-name until you are not deluded by delusions of views and thoughts at the moment of your death, the response you get is that Amitabha Buddha in his Emanation Body along with his whole retinue of holy ones will appear before you. Your mind will no longer create the delusions of desire, form, and formlessness characteristic of this mundane world “Endurance,” and you will go to be reborn in either the Pure Land where Saints and Ordinary beings dwell together, or the Pure Land of Expedient Liberation.
- b) Tỉnh Thức và Lý Nhất Tâm—Mindfulness and One Mind at the Level of Inner Truth:
- i) Trên Sự Nhứt Tâm, nếu tiến thêm một bước, dụng công đến chỗ chí cực, ngày kia tâm địa rộng suốt, thoát hẳn căn trần, ngộ vào thật tướng. Khi ấy hiện tại tức là Tây Phương Cực Lạc mà chẳng ngại gì riêng có cõi Cực Lạc, tánh mình chính là Di Đà cũng chẳng ngại gì riêng có Đức A Di Đà. Đây là cảnh giới Lý Nhứt Tâm. Địa vị nầy là cảnh “định huệ như” của người niệm Phật, ngang hàng với trình độ khai ngộ bên Thiên Tông.

Không luận sự trì hay lý trì, niệm đến tâm khai, thấy rõ bản tánh Phật, là cảnh giới Lý Nhất Tâm. Lý nhất tâm không bị nhị biên làm loạn (không có đoạn kiến hay thường kiến) What is one-pointedness of mind at the noumenon level?—Lý Nhất Tâm là thế nào?: If we go a step beyond the level of phenomena and exert our utmost efforts, one day our mind will be completely empty, we will completely escape the dust of the senses and become awakened to the True Mark. At that time, the present moment is the Western Pure Land, and this does not contradict the specific existence of the Land of Ultimate Bliss; our nature is Amitabha Buddha, and this does not contradict the specific existence of the Lord Amitabha Buddha. This is the realm of "one-pointedness of mind, noumenon level," the realm of "concentration-wisdom being one and thus" of the Pure Land practitioner. This stage is equivalent to the level of Great Awakening in Zen. Regardless of whether we practice at the noumenon or phenomena level, if we recite to the point where the mind is awakened and we clearly see the original Buddha Nature, this is the realm of one-pointedness of mind at the noumenon level. At the noumenon level we are no longer disturbed by dualities (that is, existence or non-existence, extinction or permanence, etc.).

- ii) Trong Kinh A Di Đà, Đức Phật dạy rằng “Nhất Tâm Bất Loạn” có thể đạt được trong khoảng thời gian từ một đến bảy ngày. Người lợi căn có thể niệm trong một ngày là được nhất tâm bất loạn; kẻ độn căn phải cần đến bảy ngày mới được nhất tâm bất loạn; còn người trung căn thì không nhất định, có thể hai ngày, hoặc 3, 4, 5, 6 ngày mới được nhất tâm bất loạn.” Bất luận là người “Sự Trì” hay người “Lý Trì,” hễ trì đến ngày Tâm mình mở ra, mình thấy được Phật của Tâm tính mình, cả hai đều là Lý Nhất Tâm. Lý Nhất Tâm không còn bị rối loạn bởi tà thuyết nhị biên như nội dung hình thức, niết bàn sanh tử, Phật và chúng sanh, vân vân. Đây chính là trí tuệ có được do sự tu hành. Lúc lâm chung mà tâm mình chẳng bị tà thuyết nhị biên làm rối loạn, thì mình sẽ cảm thấy thân Thụ Dụng của Phật cùng các vị Thánh chúng hiện ra trước mắt. Lúc ấy tâm mình chẳng còn biến khởi ra hai cảnh vật điên đảo tà kiến là những cảnh sinh lão bệnh tử của cõi Ta Bà và cảnh trầm không của cõi Niết Bàn, mà ngược lại mình được sinh sống ở cõi thực báo trang nghiêm, hoặc cõi thường tịch quang của Thế Giới Cực Lạc—According to the Amitabha Sutra, the Buddha taught: “One Mind Without Disturb can be achieved from one to seven days. Those with sharp faculties will be able to reach complete undisturbed Buddha-remembrance after just one day of invoking the Buddha-name. Those with dull faculties will only be able to reach complete undisturbed Buddha-remembrance after seven days of invoking the Buddha-name. Those of middle faculties may take from two to six days to reach complete undisturbed Buddha-remembrance.” Regardless of whether you recite the Buddha-name at the phenomenal level or the inner truth level, if you invoke the name of Amitabha Buddha until your mind opens and you see inherent Buddhahood, this is the One Mind at the level of inner truth. The One Mind at the inner truth level is not deluded by the supposed dualisms of essence and form, nirvana and samsara, Buddhas and sentient beings, etc. This is the wisdom that comes from cultivating practice. At the time of your death, if you are not deluded by dualisms, the response you get is that Amitabha Buddha will appear before you in his Reward Body, along with his whole retinue of holy ones. Your mind will no longer create the delusions of Samsara

and Nirvana, and you will go to be reborn in either the Pure Land of Real Reward, or the Pure Land of Eternally Quiescent Light.

(C) **Bốn cách phát triển chánh niệm—Four ways to develop mindfulness:** Theo Thiền sư Sayadaw U. Pandita trong quyển “Ngay Trong Kiếp Sống Đây,” có bốn cách phát triển chánh niệm—According to Zen master Sayadaw U. Pandita in “In This Very Life,” there are four ways to develop mindfulness.

- 1) *Chánh niệm và tỉnh giác—Mindfulness and clear comprehension:* Chữ “Satisampajana,” 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 “Sampajana” có nghĩa là chánh niệm rõ ràng trong khi đi, co duỗi, uốn éo, xoay, nhìn một bên hay những hoạt động khác trong cuộc sống hằng ngày—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.
- 2) *Tránh người không chánh niệm—Avoiding unmindful people:* 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—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.
- 3) *Chọn bạn hữu có chánh niệm—Choosing mindful friends:* 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—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.
- 4) *Hướng tâm về chánh niệm—Inclining the mind toward mindfulness:* 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—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.

(V) Ngủ trong tỉnh thức—*Jagarite and sutte (p)*:

- 1) *Thuật ngữ Nam Phạn “Jagarite”—The Pali term “Jagarite”*: Danh từ “Jagarite” có nghĩa là khi thức dậy, hoặc khi tỉnh ngủ. Khi vừa tỉnh giấc, trước khi mở mắt ra thì hành giả nên chú niệm liền vào đề mục hành thiền. Danh từ này cũng có thể áp dụng vào những trường hợp như: (1) thức dậy một cách tỉnh giấc, chứ không để buồn ngủ lẩn lướt; (2) trong những đêm thao thức không yên giấc, khi chúng ta cố dỗ giấc ngủ, chú tâm và hiểu biết rõ ràng có thể giúp chúng ta chấp nhận tình thế một cách yên ổn và hiểu biết nguyên do tại sao chúng ta không ngủ được. Trong chính trạng thái yên ổn và hiểu biết ấy giấc ngủ có thể sẽ trở lại một cách tự nhiên—*Jagarite is a Pali term for “mindfulness in waking up.”* In waking up, the application of mindfulness would mean taking up object of meditation immediately, even before one opens one’s eyes. The term can also apply to such situations as (1) keeping awake mindfully, not allowing sleep to overcome one when one is intent on meditating in the sleeping posture, due to illness or other physical disabilities, and (2) on sleepless nights when one vainly struggles to catch elusive sleep, mindfulness and clear comprehension would help one to accept the situation with calmness and understand the cause of ‘insomnia.’ In that very calmness and understanding, perchance, sleep will come on its own.
- 2) *Thuật ngữ Nam Phạn “Sutte”—The Pali term “Sutte”*: Danh từ “Sutte” khi được dùng để chỉ một oai nghi có nghĩa là thế nằm. Nhưng chính xác hơn, chúng ta nên hiểu đó là khi “nằm ngủ,” hoặc khi “thiu thiu ngủ.” Trong khi nằm xuống ngủ hành giả luôn giữ tâm niệm vào đề mục hành thiền của mình, và như vậy là hành giả ngủ với tâm không xao lãng—*Sutte is a Pali term for “posture of lying down,”* but strictly rendered it would mean “in sleeping” or “in falling asleep.” A Yogacara or meditator lies down with his mind on the object of meditation, and thus falls asleep undeluded.
- 3) *Thuật ngữ Nam Phạn “Jagarite-Sutte”—The Pali term “Jagarite-Sutte”*: Trong ý nghĩa rộng, hai danh từ “Sutte” và “Jagarite” có nghĩa là khi ngủ và khi tỉnh giấc, vượt xa hơn là ý nghĩa hàm xúc một oai nghi, vì chúng ta có thể ngủ trong oai nghi ngồi hay đứng chớ không phải chỉ nằm mới là ngủ. Trong ý nghĩa cao nhất thường chúng ta ngủ trong khi tâm chúng ta bị các ô nhiễm chi phối. Cùng thế ấy, danh từ “Jagarite” bao hàm trạng thái tỉnh thức, đặc tính của sự chuyên tâm chú niệm, trong ý nghĩa rộng rãi nhất. Như Đức Phật dạy: “Người luôn luôn tỉnh giấc, ngày đêm tự kềm chế trong khuôn khổ kỷ cương và trọn vẹn hướng tâm về Niết Bàn, mọi lậu hoặc của người ấy đều bị tiêu trừ—In the widest sense the words “sutte” and “jagarite” (in sleeping and in keeping awake) go

beyond the question of postures since one can be sleeping on a seat or while standing. In the highest sense one sleeps when one is under the sway of defilements (kilesas). Likewise the word “Jagarite” in its widest application, embraces that salutary wakefulness which characterizes vigilance. As the Buddha says: “The defilements disappear or are destroyed of those who are ever vigilant, who train themselves day and night; who are wholly intent on Nirvana.

(VI) Tỉnh Thức và sự Điềm Tĩnh—Mindfulness and Calmness: 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 củng cố được nhân cách. Thật là sai lầm khi nghĩ rằng chỉ có những người ồn ào, ba hoa và lăng xăng mới là những người mạnh mẽ, đầy quyền lực. Theo Kinh Tăng Chi Bộ, “Cái gì trống rỗng thì kêu to, cái gì đầy thì yên lặng. Theo Kinh Suttanipata, 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.”—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.”

(VII) Lợi Ích của Sự Tỉnh Thức—Benefits of Mindfulness: Lợi ích tức thời của sự tỉnh thức là tâm được thanh tịnh, trong sáng, an bình và hạnh phúc. Chính vào thời điểm chúng ta có chánh niệm là lúc mà phiền não vắng bóng; do đó, tâm chúng ta được thanh tịnh. Tâm chúng ta không thể ghi nhận hai đối tượng cùng một lúc. Vì vậy khi tâm có chánh niệm thì không có phiền não hiện diện. Khi chúng ta có tâm thanh tịnh là lúc mà chúng ta có thể tu tập để quán chiếu sâu hơn vào bản chất của hiện tượng. Ngược lại, khi tâm phóng túng hay không được kiểm soát thì những tâm sở bất thiện thường xảy ra hơn những tâm sở thiện. Ngay khi tham sân si xâm nhập vào tâm cũng là lúc chúng ta bắt đầu tạo ra ác nghiệp mà chúng ta phải trả qua hoặc ngay trong hiện tại hoặc có thể trong tương lai. Tái sanh là hậu quả của nghiệp, trong khi nghiệp lại là hậu quả của thất niệm. Như vậy, thất

niệm chính là con đường dẫn tới sanh tử tử sanh bất tận. Chính vì vậy mà đạo Phật xem chánh niệm giống như một thứ không khí trong lành cần thiết cho đời sống. Mọi người đều cần phải hít thở không khí trong lành. Nếu không có không khí trong lành hay phải sống trong bầu không khí ô nhiễm thì sớm muộn gì chúng ta cũng phải mắc phải những chứng bệnh về hô hấp. Cũng như vậy, nếu tâm chúng ta không có không khí trong lành của chánh niệm thì nó cũng sẽ bệnh hoạn héo úa vì khổ đau phiền não. Kỳ thật phiền não còn nguy hiểm hơn bầu không khí bị ô nhiễm nặng nề. Sự chết của một người bị không khí ô nhiễm không lan rộng và tàn độc như phiền não, vì phiền não có thể truyền từ đời này sang đời khác—The immediate benefits of mindfulness are purity of mind, clarity and happiness. They are experienced at the very moment that mindfulness is present. Absence of afflictions is purity. Because of purity come carity and joy. When we have a mind that is pure and clear, we can advance in the path of cultivation and practice with deep contemplations. In our daily life, unwholesome mental states are unfortunately more frequent than wholesome ones. As soon as greed, aversion and delusion enter the consciousness, we start to create unwholesome karma, which will give results in this life as well as in the future. Rebirth is one result. With that, death becomes inevitable. Between birth and death, a being will create more karma, both wholesome and unwholesome, to keep the cycle turning. Therefore, heedlessness is the path that leads to death, rebirth, and death, and rebirth. It is the cause of death in this world as well as in the future life. Thus, Buddhism considers mindfulness like fresh air, essential to life. All breathing beings need clean air. If only polluted air is available, they will shortly be afflicted by diseases and may even die. Mindfulness is just this important. A mind deprived of the fresh air of mindfulness grows stale, breathes shallowly, and chokes upon defilements. In fact, afflictions are actually much more dangerous than the polluted air. If a person dies from breathing polluted air, the poison will be left behind in his or her corpse. But the taints of the afflictions carry forward to the next life.

(VIII) Đức Phật dạy về sự Tỉnh Thức—The Buddha’s teachings on Mindfulness:

(A) Chánh niệm không có thứ gì khác hơn là chánh niệm tự nó—Mindfulness is nothing more than mindfulness itself: Đức Phật dạy trong Kinh Niệm Xứ: “Nguyên nhân đầu tiên của chánh niệm không có thứ gì khác hơn là chánh niệm tự nó.” Lẽ tự nhiên, có sự khác biệt giữa chánh niệm yếu được sắp loại trong những nỗ lực thiền tập buổi ban sơ và chánh niệm trong thiền tập ở những mức độ cao hơn, thứ chánh niệm đủ mạnh để đưa đến giác ngộ. Kỳ thật, sự phát triển chánh niệm là một cái trôn, vì chánh niệm này sẽ dẫn tới chánh niệm kế tiếp—The Buddha taught in the Satipatthana Sutta: “The first cause of mindfulness is nothing more than mindfulness itself.” Naturally, there is a difference between the weak mindfulness that characterized one’s early meditative efforts and the mindfulness at higher levels of practice, which becomes strong enough to cause enlightenment to occur. In fact, the development of mindfulness is a simple momentum, one moment of mindfulness causing the next.

(B) Chư Bồ Tát dùng sự tỉnh thức làm chỗ sở hành, vì đầy đủ niệm xứ—Bodhisattvas utilize Mindfulness as the sphere of action: They fulfill the points of mindfulness—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—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.

(C) Theo Kinh Trung Bộ—In the Middle Length Discourses: Theo Kinh Hữu trong Trung Bộ Kinh, Đức Phật đã dạy về ‘Tỉnh Thức’ như sau—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:

- 1) Ban ngày trong khi đi kinh hành và trong khi đang ngồi, gột sạch tâm trí khỏi các chướng ngại pháp: During the day, while walking back and forth and sitting, a noble disciple purifies his mind of obstructive states.
- 2) Ban đêm trong canh một, trong khi đi kinh hành và trong khi đang ngồi, gột sạch tâm trí khỏi các chướng ngại pháp: In the first watch of the night, while back and forth and sitting, he purifies his mind of obstructive states.
- 3) 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: 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.
- 4) 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: After rising, in the third watch of the night, while walking back and forth and sitting, he purifies his mind of obstructive states.

Chương Sáu Mươi Chín
Chapter Sixty-Nine

Thiền và Bát Thánh Đạo
Zen and The Eightfold Noble Path

(A) Tổng Quan về Bát Thánh Đạo
An Overview of the Noble Eightfold Path

- (I) **Tổng Quan về Bát Thánh Đạo—An Overview of the Noble Eight-fold Path:** 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 dẫn tới sự chấm dứt đau khổ, mục đích của diệu đế thứ ba trong tứ diệu đế (Đạo đế). Bát Thánh Đạo là tám nẻo trong 37 nẻo bồ đề. Tu tập Bát Thánh Đạo sẽ đưa đến những lợi ích thực sự như tự cải tạo tự thân, vì tu bát thánh 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 thánh 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 thánh 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 thánh đạo là gieo trồng cho mình những hạt giống Bồ Đề để ngày sau gặt hái quả Niết Bàn Vô Thượng—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. 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.

(II) *Bát Chánh Đạo và Người Phật Tử—The Noble Eight-fold Path and the Buddhists:* Bát

Chánh đạo hay Bát Thánh Đạo là tám con đường đúng. Bát Thánh Đạo chính là thấy đúng, suy nghĩ đúng, nói năng đúng, hành động đúng, sống đúng, nỗ lực đúng, ghi nhớ đúng, và thiền định đúng. Chánh kiến là từ bỏ cách nhìn hướng về cái ngã của các sự vật và có cái thấy như thật của Đức Phật, nghĩa là vạn sự vạn vật không có tự tánh, không độc lập, mà hiện hữu do sự tổng hợp của nhau, cái này có thì cái kia có, cái này không thì cái kia không. Chánh tư duy là không thiên về thái độ quy ngã đối với sự vật, mà suy nghĩ về sự vật một cách đúng đắn. Chánh tư duy dạy chúng ta từ bỏ ba cái xấu để có được cái tâm độ lượng như tâm Phật: không tham muốn hay chỉ nghĩ đến sự thủ đắc cho riêng mình; không giận ghét hay không ưa thích khi sự việc xảy ra không như ý mình muốn; và không ác độc hay muốn được theo ý mình trong mọi sự. Chánh ngữ dạy chúng ta sử dụng ngôn từ đúng đắn trong đời sống hằng ngày và tránh bốn thứ xấu ác về miệng như nói dối, nói lưỡi hai chiều, nói lời vu khống và nói lời không cần thận. Chánh nghiệp là sự ứng xử hằng ngày phù hợp với giới luật của Đức Phật, nghĩa là phải kềm chế ba điều xấu nơi thân, làm trở ngại cho những hành động đúng như sát hại không cần thiết, trộm cắp, và tà dâm. Chánh mạng là thu hoạch thức ăn, quần áo, nhà cửa và các nhu cầu khác trong cuộc sống một cách đúng đắn. Chánh mạng dạy chúng ta kiếm sống bằng công việc không phiền khổ cho người khác hay những nghề vô ích cho xã hội, mà phải sống bằng sự thu nhập chính đáng bằng nghề nghiệp chính đáng và có ích cho người khác. Chánh tinh tấn là luôn hành sử đúng đắn, không lười biếng hay đi lệnh khỏi con đường chân chánh, tránh những sai lầm như ba điều xấu về ý, bốn điều xấu về miệng và ba điều xấu về thân. Chánh niệm là tu tập bằng cái tâm đúng đắn như Đức Phật đã tu tập, nghĩa là chúng ta phải chú tâm vào vạn sự vạn vật trong vũ trụ bằng cái tâm thanh tịnh và chính đáng. Cuối cùng là chánh định, nghĩa là luôn luôn không bị dao động vì những thay đổi của hoàn cảnh bên ngoài. Phật tử, nhất là hành giả tu thiền nên luôn nhớ lời Phật dạy về “Bát Chánh Đạo” trong kinh Pháp Cú. Bát Chánh Đạo là đạo thù thắng hơn các đạo. Tứ đế là lý thù thắng hơn các lý. Ly dục là pháp thù thắng hơn các pháp. Cụ nhân là bậc thù thắng hơn các bậc Thánh hiền. Chỉ có con đường này, chẳng còn con đường nào khác có thể làm cho tri kiến các người thanh tịnh. Các người thuận làm theo, thì bọn ma bị rối loạn. Các người thuận tu theo Chánh đạo trên này, thì khổ não sẽ dứt hết, và biết rằng Đạo ta nói có sức trừ diệt chông gai. Thận trọng lời nói, kềm chế ý nghĩ, thân không làm ác, ba nghiệp thanh tịnh, là được Đạo Thánh Nhơn—The eightfold noble path consists in right view, right thinking, right speech, right action, right living, right endeavor, right memory, and right meditation. Right view means to abandon a self-centered way of looking at things and to have a right view of the Buddha, that is “Nothing has its own self; everything exists due to temporary combination. If this exists, the other exists; if this ceases to exist, the other is in no way to be able to exist.” Right thinking means not to include toward a self-centered attitude toward things but to think of things rightly. Right view teaches us to abandon the three evils of the mind such as coveteousness, resentment, and evil-mindedness; and to think of things rightly, with as generous a mind as the Buddha: not to have greedy mind (coveteousness) or not to think only of one’s own gain; not to have the angry mind (resentment) or not to get angry when things do not turn out as one wishes; not to have the evil mind (evil-mindedness). Right speech teaches us to use right words in our daily lives and to avoid the four evils of the

mouth such as not to lie (to use false language), not to speak with a double tongue, not to commit ill-speaking, and not to use improper language (careless language). Right action means daily conduct in accordance with the precepts of the Buddha. It is to say one must refrain from the three evils of the body that hinder right action such as needless killing, stealing, and committing adultery or other sexual misconduct. Right living means to gain food, clothing, shelter, and other necessities of life in a right way. Right living teaches us not to earn our livelihood through work that makes trouble for others or through a career useless to society, but to live on a justifiable income that we can obtain through right work and a vocation useful to others. Right endeavor means to engage constantly in right conduct without being idle or deviating from the right way, avoid such wrongs as the three evils of the mind, the evils of the mouth, and the three evils of the body. Right memory means to practice with a right mind as the Buddha did, that is, we must address ourselves to all things in the universe with a fair and right mind. And finally, right meditation means not to be agitated by any change of external circumstances. Buddhists, especially, Zen practitioners should always remember the Buddha's teachings on the Eightfold Noble Path in the Dharmapada Sutra. The best of paths is the Eightfold Path. The best of truths are the Four Noble Truths. Non-attachment is the best of states. The best of men is he who has eyes to see (Dharmapada 273). This is the only way. There is no other way that leads to the purity of vision. You follow this way, Mara is helpless before it (Dharmapada 274). Entering upon that path, you will end your suffering. The way was taught by me when I understood the removal of thorns (arrows of grief) (Dharmapada 275). Be watchful of speech, control the mind, don't let the body do any evil. Let purify these three ways of action and achieve the path realized by the sages (Dharmapada 281).

(III) Sự Liên Hệ giữa ‘Bát Thánh Đạo’ và ‘Giới-Định-Tuệ’ theo Trung Bộ Kinh—The Relationship between the “Eightfold Noble Path” and “Virtue-Concentration-Wisdom” in Majjhima Nikaya: Theo Tiểu Kinh Phương Quảng, Trung Bộ Kinh, số 44, để trả lời cư sĩ Visakha về sự liên hệ giữa ‘Bát Thánh Đạo’ và ‘Giới-Định-Tuệ’, Tỳ Kheo Ni Dhammadinna đã giải thích: “Thánh đạo Tám ngành tức là chánh tri kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định. Thánh đạo Tám ngành là pháp hữu vi. Thánh đạo Tám ngành bị ‘Giới-Định-Tuệ’ thâm nhiếp. Chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng được ‘Giới’ thâm nhiếp. Chánh tinh tấn, chánh niệm và chánh định được ‘Định’ thâm nhiếp. Chánh tri kiến và chánh tư duy được ‘Tuệ’ thâm nhiếp. Trong đó, nhất tâm là định, tứ niệm xứ là định tướng, tứ tinh cần là định tư cụ; sự luyện tập, sự tu tập và sự tái tu tập của những pháp ấy là định tu tập ở đây vậy!”—In order to provide answers to layman Visakha on the relationships between “eightfold noble path” and “disciplines-concentration-wisdom”, Bhikkhuni Dhammadinna explained in the Culavedalla Sutta (the Shorter Set of Questions-and-Answers), in Majjhima Nikaya, book 44: “This is the noble eightfold path, friend Visakha: right view, right resolve, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness, right concentration. The noble eightfold path is fabricated (unconditioned). The noble eightfold path is included under the three studies of ‘Virtue-Concentration-Wisdom’. Right speech, right action, and right livelihood come under the study of virtue. Right

effort, right mindfulness, and right concentration come under the study of concentration. Right view and right resolve come under the study of discernment. Among which, singleness of mind is concentration; the four frames of reference are its themes; the four right exertions are its requisites; and any cultivation, development, and pursuit of these qualities is its development.”

(IV)Thánh đạo Tám ngành này là đồng nghĩa với cỗ xe thù thắng, cỗ xe Chánh Pháp, cỗ xe vô thượng là sự chinh phục trong chiến trận—The noble eightfold path also means 'the divine vehicle' and 'the vehicle of Correct Dhamma' and 'the unsurpassed victory in battle: Theo kinh ‘Cỗ Xe Thù Thắng’ trong Tương Ưng Bộ Kinh, quyển bốn, nhân duyên vào buổi sáng, tôn giả A Nan Đà, đắp y, cầm bát, đi vào thành Xá Vệ để khát thực. Tôn giả thấy Bà la môn Jànusoni đi xe ra khỏi thành, cỗ xe ngựa toàn một màu trắng. Những con ngựa màu trắng, những đồ trang sức màu trắng, những bộ phận xe cũng màu trắng, dây cương, lọng xe, người đánh xe cũng mặc toàn màu trắng, từ khăn quấn đầu, quần áo và đôi giày, chí đến cây quạt... tất cả đều một màu trắng. Dân chúng trong thành thấy vậy liền nói: “Thật là cỗ xe thù thắng. Thật là cỗ xe thù thắng về dung sắc!” Tôn giả A Nan Đà liền bạch đức Thế Tôn về cỗ xe thù thắng này. Nhân đó Đức Phật dạy: “Này Ananda, Thánh đạo Tám ngành này là đồng nghĩa với cỗ xe thù thắng, cỗ xe pháp này. Vô thượng là sự chinh phục trong chiến trận. Chánh tri kiến, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Chánh tư duy, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Chánh ngữ, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Chánh nghiệp, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Chánh mạng, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Chánh tinh tấn, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Chánh niệm, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Chánh định, này Ananda, được tu tập, được làm cho viên mãn, cuối cùng đưa đến nhiếp phục tham, nhiếp phục sân, nhiếp phục si. Này Ananda, chính với pháp môn này, các ông cần phải hiểu như thế này: ‘Cỗ xe thù thắng’, ‘cỗ xe Pháp’, vô thượng là sự chinh phục trong chiến trận, là đồng nghĩa với Thánh đạo Tám ngành này.” Sau khi Thế Tôn thuyết giảng như vậy, Ngài lại nói thêm:

*“Ai được tín, trí huệ,
Thường xuyên liền kết lại,
Lấy hổ thẹn làm cán,
Lấy ý làm ách xe.
Niệm là người đánh xe,
Biết hộ trì, phòng hộ,
Cỗ xe lấy giới luật
Làm vật dụng cho xe.
Thiền là trục bánh xe,
Tinh tấn là bánh xe,*

Xả là định thường hằng,
 Vô dục là nệm xe
 Vô sân và vô hại,
 Viễn ly là binh khí,
 Nhẫn nhục là áo giáp
 An ổn khởi khổ ách,
 Làm mục đích đạt đến,
 Cỗ xe được chuyển vận.
 Pháp này tự ngã làm,
 Trở thành thuộc tự ngã.
 Là cỗ xe thù thắng,
 Vô thượng, không sánh bằng.
 Ngồi trên cỗ xe ấy,
 Bạc Trí thoát ly đời,
 Chắc chắn, không sai chạy,
 Họ đạt được chiến thắng.”

According to the “Supreme Vehicle” Sutta in the Samyutta Nikaya, volume four, in the morning, the Venerable Ananda dressed and, taking bowl and robe, entered Savatthi for alms. The Venerable Ananda saw the brahmin Janusoni departing from Savatthi in an all-white chariot drawn by mares. The horses that were yoked to it were white, its ornaments were white, the chariot was white, its upholstery was white, the reins, goad, and canopy were white, his turban, clothes, and sandals were white, and he was being fanned by a white fan. People, having seen this, said: "Divine, indeed, sir, is the vehicle! It appears to be a divine vehicle, indeed, sir!" Then, when the Venerable Ananda said to the Blessed One about the divine vehicle. By that opportunity, the Buddha taught: “Ananda, this noble eightfold path is the divine vehicle and the vehicle of Dharma and the unsurpassed victory in battle. Right view, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. Right intention, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. Right speech, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. Right action, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. Right livelihood, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. Right effort, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. Right mindfulness, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. Right concentration, Ananda, when developed and cultivated, has as its final goal the removal of lust, the removal of hatred, and the removal of delusion. In this way, Ananda, it may be understood how this is a designation for this noble eightfold path: 'the divine vehicle' and 'the vehicle of Dhamma' and 'the unsurpassed victory in battle.’” This is what the Blessed One said. Having said this, the Sublime One, the Buddha, further said this:

*“Its qualities of faith and wisdom
 Are always yoked evenly together.
 Shame is its pole, mind its yoke-tie,
 Mindfulness the watchful charioteer.
 The chariot's ornament is virtue,
 Its axles meditation, energy its wheels;
 Equanimity keeps the burden balanced,
 Desirelessness its upholstery.
 Good will, non-harming, and seclusion:
 These are the chariot's weaponry,
 Forbearance its armour and shield,
 As it rolls towards security from bondage.
 This divine vehicle unsurpassed
 Originates from within oneself.
 The wise depart from the world in it,
 In evitably winning the victory.”*

(B) Sự Liên Hệ giữa Thiền và Bát Thánh Đạo
The Relationship between Zen and The Eightfold Noble Path

(B-1) Sự Liên Hệ giữa Thiền và Giới Học trong Bát Thánh Đạo
***The Relationship between Zen and
 the Branches of Rules in the Eightfold Noble Path***

(I) Chánh Ngữ—Right Speech:

- 1) *Người tu Thiền không nên nói những gì sai với sự thật—Zen practitioners should not speak what is untrue:* 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—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.
- 2) *Chánh Ngữ và Giới học cho người tu Thiền—Right Speech and the Training of Ethics for Zen Practitioners:* 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—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.

(II) Chánh Nghiệp—Right Action:

- 1) *Người tu Thiền nên chọn cách sống chân chánh cho chính mình—Zen practitioners should choose a right way to do things for ourselves:* 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—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.

- 2) *Chánh nghiệp và giới học cho người tu Thiền—Right Action and Trainings in Ethics for Zen Practitioners*: 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—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.

(III) Chánh Mạng—Right Livelihood:

1) *Người tu Thiền nên chọn cho mình một nghề để sống chân chánh—Zen practitioners should choose a right career for ourselves:* 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—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.

- 2) *Chánh Mạng và giới học cho người tu Thiền—Right Livelihood and Trainings in Ethics for Zen Practitioners*: 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—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.

(B-2) Sự Liên Hệ giữa Thiền và Tuệ Học trong Bát Thánh Đạo
The Relationship between Zen and
the Branches of Wisdom in the Eightfold Noble Path

(I) Chánh Kiến—Right Understanding:

- 1) *Người tu Thiền nên cố gắng thấy được những luật thiên nhiên đang chi phối đời sống của mình—Zen practitioners should try to understand the natural laws which govern our everyday life*: 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, thiên 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—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.

- 2) *Chánh kiến và Tuệ học cho người tu Thiền—Right Understanding and the training of Wisdom for Zen practitioners:*
- a) 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, vô 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, kế 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—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. Through Right understanding and right thought we eliminate greed, anger and ignorance: Qua chánh kiến và chánh tư duy chúng ta đoạn trừ tham, sân, si. The mind supported by wisdom will bring forth the Right Understanding which help us wholly and entirely free from the intoxication of sense desire (kama), from becoming (bhava), wrong views (ditthi) and ignorance (avijja).

- b) 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—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.
- 3) *Chánh Kiến hướng dẫn Chánh Tinh Tấn và Chánh Niệm sẽ đem lại Chánh Định—Right Effort and Right Mindfulness guided by Right Understanding bring about Right Concentration*: 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 tình 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 đần độn 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—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.

(II) Chánh Tư Duy—Right Thought:

- 1) *Người tu Thiền không bị chi phối bởi những cảm giác tham lam, sân hận và tàn độc—Zen practitioners should be free from sensual desire, ill-will, and cruelty:* Chánh tư duy là những tư tưởng không bị chi phối bởi những cảm giác tham lam, sân hận và tàn 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, đồng dơi 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 thiền 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 thiền 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—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.

- 2) *Chánh tư duy và Tuệ học cho người tu Thiền—Right Thought and the training in Wisdom for Zen practitioners*: 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 tánh không một cách vi tế, để nhận biết được tính không một cách trực tiếp—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 senses 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.

(B-3) Chánh Tinh Tấn-Chánh Niệm-Chánh Định Right Effort-Right Remembrance-Right Concentration

(I) Chánh Tinh Tấn—Right Effort:

- 1) *Người tu Thiền nên chuyên cần siêng năng làm lợi mình và lợi người—Zen practitioners should be always hard-working, helpful to others and ourselves:* 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, vãn vãn; ngược lại phải chú tâm làm những việc lành, tạo phước nghiệp. Chánh tinh 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 thường 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—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) 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.

- 2) *Thiền và Chánh Tinh Tấn cho người tu Thiền—Zen and Right Effort for Zen practitioners:* 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 tinh 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—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.

(II) Chánh niệm theo qua điểm Thiền Định—*Samyag-smṛti in the view of Meditation:*

1) *Người tu Thiền nên chú tâm đúng và nên tưởng đến sự thật và chối bỏ tà vạy—Zen practitioners have correct memory which retains the true and excludes the false:* 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 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—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.

- 2) *Thiền Định và Chánh niệm theo Phật giáo Nguyên Thủy—Zen and Right mindfulness according to the Theravada Buddhism:* 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 trược. 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—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.

3) *Chánh Niệm và Thiền Định cho người tu Thiền—Right Mindfulness and Meditation for Zen practitioners:*

- a) 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 thăng 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—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.
- b) 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 xông xáo trong tâm thức, và cuối cùng giúp chúng ta có đủ năng lực đạt được sự nhất tâm trên hơi thở—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 cloudy 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.

- c) Chánh niệm là phát khởi niệm hay gán sự chú tâm vào—Right mindfulness is the application or arousing of attention:
- i) Thân hành niệm—Activities of the body: Nơi thân tỉnh thức bằng cách thực tập tập trung vào hơi thở: Be attentive to the activities of the body with the practice of concentration on breathing.
- ii) Thọ niệm—Feelings or sensations: Nơi cảm thọ tỉnh thức bằng cách quán sát sự đến đi trong ta của tất cả mọi hình thức của cảm thọ, vui, buồn, trung tính: Be aware of all forms of feelings and sensations, pleasant, unpleasant, and neutral, by contemplating their appearance and disappearance within oneself.
- iii) Tâm hành niệm—The activities of the mind: Cittanupassana (p)—Nơi những hoạt động của tâm tỉnh thức bằng cách xem coi tâm ta có chứa chấp dục vọng, sân hận, lừa dối, xao lãng, hay tập trung: Be aware whether one's mind is lustful, hatred, deluded, distracted or concentrated.
- iv) Niệm pháp—Mental objects: Dhammanapassana (p)—Nơi vạn pháp tỉnh thức bằng cách quán sát bản chất vô thường của chúng từ sanh trụ dị diệt để tận diệt chấp trước và luyến ái: Contemplate the impermanence of all things from arise, stay, change and decay to eliminate attachment.

(III) Chánh Định—Right Concentration:

(A) Thiền và Chánh Định—Zen and Right Concentration:

1) Nghĩa của Chánh Định—The meanings of Right Concentration:

- a) 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—Correct (Right or Perfect)—Meditation—Correct Concentration. Detached from sensual objects, detached from unwholesome things, and enters into the first, second, third and fourth absorption.
- b) 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: 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.
- c) 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—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.
- d) 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—“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.

2) Tu tập Định trong Thiền—Cultivating Concentration in meditation: 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—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.

- 3) *Người tu Thiền nên có cái tâm định vững chắc không bị các pháp trần làm cho xao lãng—Zen practitioners should have a perfect concentrated mind which is not distracted by sense objects:* 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, xao 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—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.
- 4) *Chánh Định và Tam Muội—Right Concentration and Samadhi:* 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)—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).

(B) Tiến Trình Đi Đến Chánh Định—The Process of Meditation Toward Right Concentration: 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 trình phát triển chánh niệm và chánh định phải qua những giai đoạn sau đây—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 the following steps:

- 1) *Hành Động một cách chậm rãi—Slow Down our actions:* 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 nhưng 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—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.

- 2) *Buông xả—Letting Go*: 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 luyện 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 cô 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—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 we 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.
- 3) *Quan Sát Khách Quan và Sự Chú Ý Đơn Thuần—Objective Observation and Bare Attention*:

- a) *Quan Sát Khách Quan—Objective Observation*: 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—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.
- b) *Sự Chú Ý Đơn Thuần—Bare Attention*: 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 tỉnh 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—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.

- c) *Quan Sát Những Tâm Sở Khởi Lên—Observation of the Arising of Mental Factors*: Tâm thức 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 trong 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—
- 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.

- 4) *Chánh Niệm Sâu Sắc—Penetrating Awareness*: 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 ước 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 'và-o-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 ngời thiên của chúng ta sẽ rất có lợi ích. Phật tử chơn thuần phải cố gắng đừng để cho thời gian luống qua vô ích!—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!

(C) *Sự Liên Hệ giữa Định và Tuệ trong Thiền—The Relationship between Concentration and Insight in Zen:* Bát Thánh Đạo mà Đức Phật đã dạy là tám con đường chính mà người tu Phật nào cũng phải dấn 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 lảng 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 thẳng tiến trên con đường giác ngộ và giải thoát. —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.

(D) Định Tuệ theo quan điểm của Lục Tổ Huệ Năng trong Kinh Pháp Bảo Đàn, Phẩm Thứ Tư—Concentration and Wisdom according to the Sixth Patriarch’s point of view in the Dharma Jewel Platform Sutra, Chapter Fourth:

- 1) 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 lìa bốn tướng: 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: Tổ dạy chúng rằng.

- 2) 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.”—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.”

(C) Hành Giả Tu Thiền và Bát Thánh Đạo Zen Practitioners and The Eightfold Noble Path

- (I) ***Hành giả tu Thiền và “Chánh Kiến”***—*Zen practitioners and the Right Understanding:* Người tu Thiền nên hiểu Chánh kiến đúng theo “Tứ Diệu Đế.” Chánh kiến cũng có nghĩa là nhìn thấy được bản tánh của Pháp Thân Phật. Chánh kiến nói đến thái độ của chính mình về sự vật, cái nhìn của mình bằng tinh thần và ý kiến của chính mình, chứ không phải là thứ mà mình nhìn thấy bằng mắt thường. Chánh kiến là phần quan trọng nhất trong Bát Thánh Đạo, vì bảy yếu tố còn lại đều do chánh kiến dẫn dắt. Chánh kiến đoan chắc việc duy trì được chánh tư duy và sắp xếp các ý tưởng; khi những tư duy và ý tưởng trở nên trong sáng và thiện lành thì lời nói và hành động của chúng ta cũng sẽ chân chánh. Chính nhờ có chánh kiến mà người ta bỏ được những cố gắng làm tổn hại và không có lợi, đồng thời giúp tu tập chánh tinh tấn để 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 nhân tố chính trong Bát Thánh Đạo, nó thúc đẩy các yếu tố khác vận hành nhằm giúp đưa đến mối tương quan hoàn chỉnh. 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 hiểu được bốn sự thật cao quý. Sự hiểu biết nầy là trí tuệ cao cả nhất nhìn thấy sự thật tối hậu, nghĩa là thấy sự vật đúng là như thế. Đây là giai đoạn đầu tiên trong Bát Thánh đạo. Chánh kiến chỉ việc chấp nhận những khái niệm chính yếu trong Phật giáo như tứ diệu đế, mười hai nhân duyên, nghiệp, vân vân., đồng thời loại trừ tất cả những tà kiến. Dù không có sự định nghĩa rành mạch về Chánh Kiến trong Phật giáo, đại cương 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 là không bị ảo giác, là hiểu biết đúng về tứ diệu đế về khổ, vì sao có khổ, làm cách nào

diệt khổ và con đường dẫn tới diệt khổ. Hiểu rõ về tính vô ngã của sự tồn tại. Chánh kiến có nghĩa là chúng ta có sự hiểu biết đúng đắn về bản ngã và thế giới bên ngoài. Mặc dù chúng ta có sự hiểu biết của chính mình về thế giới, thường thường sự hiểu biết của mình lại không đúng. Nếu chúng ta hiểu sự vật đúng như thật, có thể cuộc sống của chúng ta sẽ hạnh phúc và có ý nghĩa hơn. Thí dụ các sinh viên hiểu được cái lợi của việc học đối với họ thì họ sẽ cố gắng học tập tốt hơn. Khi họ học tập tốt thì mọi người kể cả cha mẹ và thầy giáo sẽ thấy sung sướng. Chánh kiến cũng có nghĩa là hiểu biết tường tận và đúng đắn về tứ diệu đế và tuệ giác thâm sâu vào chơn lý. Chánh kiến hợp thể nghĩa là sự hiểu biết của hàng phàm nhân về nghiệp và quả của nghiệp. Vì thế, chánh kiến hợp thể có nghĩa là sự hiểu biết hợp với Tứ Thánh Đế. Gọi là chánh kiến hợp thể vì sự hiểu biết này chưa thoát khỏi các lậu hoặc (cấu uế). Chánh kiến hợp thể có thể gọi là “tuệ giác trí.” Ngoài ra, hành giả tu thiền còn phải hiểu biết thật và sâu xa, hay thâm nhập, nghĩa là nhìn sự vật đúng bản chất của nó, chứ không theo tên hay nhãn hiệu bề ngoài. Sự thâm nhập này chỉ xảy ra khi tâm ta đã gột rửa hết những bất tịnh và đã hoàn toàn phát triển qua thiền định. 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, kế 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. Hành giả thiền 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. 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 đần độn 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 bức bối 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—Zen practitioners should understand Right view in accordance with the “Four Holy Truths.” It also can refer to insight into the nature of the Dharma Body of the Buddha. Right view refers to your manner of regarding something, your mental outlook and your opinions, not to what you view with your eyes. Right understanding is of the highest importance of 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-ordinates ideas; when as a result thoughts and ideas become clear and wholesome, man’s speech and action are also brought into proper relation. 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 the Eightfold Noble Path, causes other factors of the co-ordinate system to move in proper relation. 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, right views, or knowledge of the four noble truth. This understanding is the highest wisdom which sees the Ultimate Reality. That is to say to see things as they are. Understanding the four noble truths, the first of the eightfold noble path. Correct views refer to accepting certain key Buddhist concepts such as the four noble truths (arya-satya), dependent arising (pratiya-samutpada), karma, etc., as well as to eliminating wrong views. Although there is no specific definition for the term sammaditthi in Buddhism, generally speaking, 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. Correct or Right View or Perfect View, freedom from the common delusion. Understanding correctly of the four noble truths of suffering, of the origin of suffering, of the extinction of suffering, and of the path leading to the extinction of suffering. Understand correctly on the non-ego of existence (nonindividuality of existence). Right understanding means to have a correct understanding of oneself and the world. Although we may have our own view of the world, it may not always be right. If we understand things as they really are, we would be able to live a happier and more

meaningful life. For example, students who understand that it is to their own benefit to learn would work hard to learn more and do better. When they do well, everyone will be happy, including their parents and teachers. Right Understanding also means understanding thoroughly and correctly the four noble truths and having penetrative insight into reality. Mundane right understanding means an ordinary worldling's knowledge of the efficacy of moral causation or of actions and their results. Therefore, mundane right understanding means the knowledge that accords with the Four Noble Truths. This is called mundane because the understanding is not yet free from taints. This may be called "knowing accordingly." Besides, Zen practitioners also should have a real deep understanding, a penetration or an intellectual seeing a thing in its true nature, without name and external label. This penetration is possible only when the mind is free from all impurities and is fully developed through meditation. 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. 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.

(II) Hành giả tu Thiền và “Chánh Tư Duy”—Zen practitioners and the Right Thinking:

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. Hành giả tu thiền phải hiểu rằng suy 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. Chánh tư duy có nghĩa là suy nghĩ đúng. Những ai chất chứa những tư tưởng tham sân sẽ dễ dàng bị trở ngại. Nhưng nếu chúng ta suy nghĩ đúng, chúng ta sẽ làm đúng. Tỷ như nếu các em học sinh chất chứa những tư tưởng đúng, các em sẽ biết rằng thầy lười sẽ đưa đến thi rớt. Như vậy các em sẽ phải ngồi lại một năm khác để học lại những gì mình đã học. Biết được như vậy các em sẽ cố gắng học tập nhiều hơn để thi đậu trong các kỳ thi. Chỉ có những tư tưởng vị tha mà thôi. Như vậy, chánh tư duy có nghĩa là không có những chấp trước về tư tưởng, từ bỏ những tư tưởng sân hận và tổn hại. Chánh tư duy cũng có nghĩa là sự thanh tịnh tâm giúp cho con người không còn tư tưởng nhiễm trước nữa. 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 tư duy liên hệ đến tu tập đúng, nghĩa là tâm thái luôn hướng về con đường của người Phật tử để đi đến giác ngộ Bồ Đề. 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—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. Zen practitioners should understand that Correct or Right Thought or Perfect Resolve means a mind free from sensual lust, ill-will and cruelty. Right thought means resolve in favour of renunciation, goodwill and nonharming of sentient beings. Right thought means to think in the right way. Those who harbor thoughts of greed and anger will easily get into trouble. But if we think correctly, we would end up doing the right things. For example, if students harbor the right thoughts, they will know that being lazy may make them fail in exams. This would mean spending another year doing the same things. So they would decide to work hard rather to pass all exams. Having only thoughts which are unselfish. Thus, right thought means freedom from mental attachments, to have renounced thoughts of hatred and harm. Right thought also means the purification of the mind so that one no longer has any polluted thinking. 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. Correct intention or right thinking involves cultivating a proper orientation, that is, a mental attitude that aims at following the Buddhist path to awakening (Bodhi). 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.

(III) Hành Giả tu Thiền và Chánh Ngữ—Zen practitioners and the Right Speech: 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. Hành giả tu Thiền nên luôn nói đúng, không nói vọng ngữ, không ba hoa, tán gẫu hay dèm pha. Chánh ngữ còn có nghĩa là không nói lời dối trá, hủy báng hay ác ngữ, và cũng không nhàn đàm hý luận. Ngược lại luôn nói lời chân thật, vui vẻ và không nói lời tranh chấp. Chánh ngữ là tránh nói dối, tránh ngòi lê đôi mách, tránh nói sau lưng người khác, tránh tán gẫu, và tránh nói lời thô lỗ. Lời nói thô lỗ có gây tổn hại còn hơn là khí giới, trong khi nói lời ái ngữ có thể làm thay đổi trái tim của kẻ phạm tội. Điều này chứng tỏ lời nói của chúng ta có ảnh hưởng tới người khác. Đức Phật dạy: “Lời nói vui vẻ như mật; lời chân thật như hoa; và tà ngữ bất thiện như mùi tanh hôi.” Chính vì vậy mà chúng ta nên nói lời chân thật, có ý nghĩa và với thiện ý. Nói đúng là không nói xấu phỉ báng vu khống và nói năng có thể mang lại sân hận, thù oán, chia rẽ và bất hòa giữa cá nhân và các đoàn thể. 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—Right speech implies sincere, sound, impartial, direct, not distorting, cautious, affable, harmless, useful words and discourses. Zen practitioners should avoidance of lying, slander and gossip (false and idle talk), tale-bearing, harsh words, and foolish babble. Right speech also means abstention from lying, slander, harsh or abusive language, and idle chatter. Right speech means always speak truthfully, pleasantly, and non-belligerently. Right speech means to avoid lying, tale telling, gossiping, backbiting, idle talk and harsh words. Harsh words can wound more deeply than weapons, while gentle words can change the heart of a hardened criminal. This shows the effect on others in the way we speak. The Buddha said: “Pleasant speech is as sweet as honey; truthful speech like a flower; and wrong speech is unwholesome like

filth.” Therefore, we should speak words that are truthful, meaningful and with good will. Abstaining from backbiting slander and talk that may bring about hatred, enmity, disunity and disharmony among individuals or groups of people. 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. It is to say right speech means the avoidance of lying, backbiting or slander, harsh speech and idle talk.

(IV) Hành giả tu Thiền và Chánh Nghiệp—Zen practitioners and the Right Action: Hành giả tu thiền phải hiểu rằng 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 nhỏ 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 nghiệp là hành động đúng theo giới luật được đặt ra trong giới luật của Phật, với hành giả tại gia thì cố gắng giữ gìn ngũ giới. 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—Zen practitioners should understand that 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. Correct or Right

Deed or Action (conduct). Perfect conduct means getting rid of all improper action. 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. “Correct actions” entails adhering to the monastic rules outlined in the Pratimoksa, and for lay practitioners trying to adhere to the five or ten lay precepts. 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.

(V) *Hành giả tu Thiền và Chánh Mạng—Zen practitioners and the Right Livelihood*: Hành giả tu Thiền nên hiểu rằng Chánh mạng có nghĩa là sinh sống chân chính và lương thiện; không làm giàu trên mồ hôi nước mắt của người khác; không đối xử tệ bạc với người khác; không sống bám vào người khác; không mê tín dị đoan; không sống bằng miệng lưỡi mối lái để kiếm lợi. Chánh mạng còn có nghĩa là mưu sinh đúng là tránh những nghề gây phương hại cho những chúng sanh khác. Mưu sinh đúng còn có nghĩa là chối bỏ mọi lối sống tà vạy. Chánh mạng là từ bỏ những lối làm ăn sinh sống tà vạy, đem lại sự tai hại, khổ đau cho mình và cho người khác. Chánh mạng có nghĩa là sống và làm việc không làm tổn hại đến chúng sanh. Phật tử không nên làm năm nghề nghiệp có liên hệ tới ác nghiệp như sau: buôn bán con người, buôn bán vũ khí, buôn bán thú vật để làm thịt, buôn bán những chất cay độc. Đức Phật dạy: “Không sinh sống bằng cách làm tổn hại người khác. Không mưu tìm hạnh phúc trên sự khổ đau của kẻ khác.” Chánh mạng có nghĩa là mưu sinh ở mức không vi phạm những giá trị đạo đức căn bản. 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. Chánh mạng là khí giới của Bồ Tát, vì xa rời tất cả tà mạng. 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—Zen practitioners should understand that Right livelihood means to lead a decent and honest life. We must keep from exploiting or mistreating others or sponging on them. Do not be superstitious; do not act as a go-between to take profit. 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. Right livelihood is abandoning wrong ways of living which bring harm and suffering to others. Right livelihood means not to live on work that would in any way bring harm to

living beings. Buddhists are discouraged from engaging in the following five kinds of livelihood that are involved in negative actions: trading people, weapons, animals for slaughter, intoxicating drinks and drugs. The Buddha said: “Do not earn your living by harming others. Do not seek happiness by making others unhappy.” 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. Right livelihood is a weapon of enlightening beings, leading away from all wrong livelihood. Enlightening Beings who abide by these can annihilate the afflictions, bondage, and compulsion accumulated by all sentient beings in the long night of ignorance.

(VI) Hành giả tu Thiền và Chánh Tinh Tấn—Zen practitioners and the Right Effort: Hành giả tu thiền nên hiểu rằng Chánh tinh tấn là tất cả những nỗ lực đều dành cho sự giác ngộ. Chánh tinh tấn có nghĩa là tinh tấn cải thiện tự thân. Thí dụ như ở trường thì học hành chăm chỉ và loại bỏ tánh xấu như lười biếng, nóng nảy, hút thuốc và si ke ma túy. Còn ở nhà, cố gắng là một người chồng tốt, vợ tốt, con trai, con gái tốt, vân vân. Chánh tinh tấn có nghĩa là tâm thái luôn hướng về mục tiêu giải thoát khỏi vòng luân hồi sanh tử và vì thế mà tự thân luôn nỗ lực tu tập theo đúng với chánh pháp. 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 tinh 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. Nhiệm vụ của chánh tinh 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. Hành giả tu thiền cũng phải luôn nhớ rằng nhiệm vụ của chánh tinh tấn là để ngăn chặn các tư tưởng tội lỗi và bất thiện chưa sanh, trấn áp tất cả những trạng thái xấu xa, loại bỏ khi chúng vừa chớm khởi dậy, làm cho phát sanh và phát triển những tư tưởng thiện chưa sanh, và nuôi dưỡng và làm tăng trưởng những trạng thái tốt. 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 thường 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 bốn phần 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—Zen practitioners should understand that all efforts must be for enlightenment. Right effort means to do our best to become a better person. Examples of this are to work hard at school and to drop bad habits such as laziness, quick temper, smoking and drugs. At home, try to be a good husband, wife, son, daughter, etc. “Correct effort” refers to an attitude of properly orienting the mind toward the desired goal of liberation from cyclic existence and steadily applying oneself to practices that are concordant with it. 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) 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. 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. Zen practitioners should also remember that the function of the right effort is to prevent the arising of evil and unwholesome thoughts that have not yet arisen, to suppress the rising of evil states, to eradicate (discard) those which have arisen, to produce and develop wholesome thoughts not yet arisen, and to stimulate good states, and to perfect those which have come into being (to promote and maintain the good thoughts already present). 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.

(VII) Hành giả tu Thiền và Chánh niệm—Zen practitioners and the Right Mindfulness:

Hành giả tu thiền nên hiểu rằng 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 lìa mọi phân biệt mà niệm thực tính của chư pháp. Theo Bát Chánh Đạo, chánh niệm là “Nhất Tâm.” Chánh niệm là nhớ đến những điều hay lẽ phải, những điều lợi lạc cho mình và cho người. Chánh niệm có nghĩa là luôn tỉnh thức. 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. 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. 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 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 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. 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. 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. Nơi thân tỉnh thức bằng cách thực tập tập trung vào hơi thở. Nơi cảm thọ tỉnh thức bằng cách quán sát sự đến đi trong ta của tất cả mọi hình thức của cảm thọ, vui, buồn, trung tính. Nơi những hoạt động của tâm tỉnh thức bằng cách xem coi tâm ta có chứa chấp dục vọng, sân hận, lừa dối, xao lãng, hay tập trung. Nơi vạn pháp tỉnh thức bằng cách quán sát bản chất vô thường của chúng từ sanh trụ dị diệt để tận diệt chấp trước và luyến ái.—Zen practitioners should understand that Right remembrance 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. According to the eightfold noble path, right mindfulness means the one-pointedness of the mind. Right mindfulness means to give heed to good deed for our own benefit and that of others. Right mindfulness means to be always 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 (Right or Perfect)

Remembrance or Mindfulness—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). 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. 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. Activities of the body: be attentive to the activities of the body with the practice of concentration on breathing. Feelings or sensations: be aware of all forms of feelings and sensations, pleasant, unpleasant, and neutral, by contemplating their appearance and disappearance within oneself. Activities of the mind: be aware whether one’s mind is lustful, hatred, deluded, distracted or concentrated. Mental objects:

contemplate the impermanence of all things from arise, stay, change and decay to eliminate attachment.

(VIII) *Hành giả tu Thiền và Chánh Định—Zen practitioners and the Right Concentration:*

Hành giả tu thiền nên hiểu rằng 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 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 ta trở thành những 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. 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)—Zen practitioners should understand that 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. Correct Concentration means 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. 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).

REFERENCES

1. An Annotated Bibliography Of Selected Chinese Reference Works, Ssu-yu Teng & Knight Biggerstaff, London, UK, 1950.
2. An Trú Trong Hiện Tại, Thích Nhất Hạnh, Tu Viện Kim Sơn, U.S.A., 1987.
3. The Art Of Chinese Poetry, James J. Y. Liu, London, 1962.
4. At The Zen Gate: Vào Cổng Nhà Thiền, Thích Thanh Từ, translated into English by Toàn Kiên Phạm Ngọc Thạch & Lê Thùy Lan, San Diego, CA, USA, 2000.
5. Ba Mươi Ngày Thiền Quán, Joseph Goldstein, dịch giả Nguyễn Duy Nhiên, 1992.
6. Ba Trụ Thiền, Roshi Philip Kapleau, Việt dịch Đỗ Đình Đồng, U.S.A., 1962.
7. Bá Trượng Ngữ Lục, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2012.
8. Beat Stress With Meditation, Naomi Ozanic, London, UK, 1997.
9. Being Peace, Thich Nhat Hanh, Berkeley, CA, U.S.A., 1987.
10. The Benefits Of Walking Meditation, Sayadaw U. Silananda, Sri Lanka, 1995.
11. Bích Nham Lục, Thiền Sư Viên Ngộ, dịch giả, Thích Thanh Từ, 1995.
12. Biển Trí Huệ, Tenzin Gyatso, The Fourteenth Dalai Lama, dịch giả Đào Chính & Đoàn Nghiêm, NXB Phụ Nữ, 2007.
13. Biện Chứng Giải Thoát Trong Giáo Lý Trung Hoa, Nghiêm Xuân Hồng, NXB Xuân Thu, 1967.
14. The Blooming Of A Lotus, Thich Nhat Hanh, Boston, U.S.A., 1993.
15. The Blue Cliff Record, translated into English by Thomas Cleary & J.C. Cleary, Boston Massachusetts, U.S.A., 1977.
16. Book Of Serenity, Thomas Cleary, Boston, Massachusetts, U.S.A., 1988.
17. Bồ Đề Đạt Ma Quán Tâm Pháp, Việt dịch Minh Thiền, 1972.
18. The Brightened Mind, Ajahn Sumano Bhikkhu, India, 2011.
19. The Buddha's Ancient Path, Piyadassi Thera, 1964.
20. The Buddha And His Teaching, Ernest K.S. Hunt, 1992.
21. Buddhism In China, Kenneth K. S. Ch'en, Princeton, New Jersey, U.S.A., 1964.
22. Buddhism Is Not What You Think, Steve Hagen, New York, U.S.A., 1999.
23. A Buddhist Bible, Rebert Aitken, Boston, Massachusetts, U.S.A., 1938.
24. Buddhist Meditation, Edward Conze, 1956.
25. The Buddhist Teaching Of Totality, Garma C.C. Chang, New Delhi, 1992.
26. Calm and Insight, Bhikkhu Khantipalo, 1981.
27. Calming The Mind, Gen Lamrimpa, 1992.
28. Calming The Mind and Discerning The Real, Tsong-Kha-Pa, English Translator Alex Wayman, 1978.
29. The Chan Handbook, Ven. Master Hua, Ukiah, CA, U.S.A., 2004.
30. Chân Ngôn Tông Nhật Bản, Satoo Ryoosei & Komine Ichiin, Việt dịch Thích Như Điển, Hannover, Germany, 2010.
31. Chuyển Hóa Tâm, Shamar Rinpoche, dịch giả Lục Thạch, NXB Tôn Giáo, 2004.
32. Chứng Đạo Ca, thiền sư Huyền Giác, dịch giả Trúc Thiên, 1970.
33. A Concise Dictionary Of Buddhism & Zen, Ingrid Fischer-Schreiber & Michael Diener, translated by Michael H. Kohn, Boston, U.S.A., 1991.
34. The Connected Discourses of the Buddha, translated from Pali by Bhikkhu Bodhi, 2000.
35. Công Án Của Phật Thích Ca Và Tổ Đạt Ma, Thích Duy Lực, Santa Ana, CA, U.S.A., 1986.
36. Cuộc Đời Là Một Hành trình Tâm Linh, Sayadaw U Jotika, dịch giả Tỳ Kheo Tâm Pháp, NXB Tôn Giáo, 2006.
37. Daily Wisdom, Tenzin Gyatso, The Fourteenth Dalai Lama, edited by Josh Bartok, Boston, U.S.A., 2003.

38. Danh Từ Thiền Học Chú Giải, Thích Duy Lực, Thành Hội PG TPHCM, 1995.
39. Duy Ma Cát Sở Thuyết Kinh, Hòa Thượng Thích Huệ Hưng, 1951.
40. Duy Thức Học, Thích Thắng Hoan, San Jose, CA, U.S.A., 1998.
41. Đạo Phật Trong Đời Sống, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 1994.
42. Đạo Phật An Lạc và Tỉnh Thức, Thiện Phúc, USA, 1996.
43. The Diamond Sutra and The Sutra Of Hui-Neng, A.F. Price and Wong Mou-Lam, 1947.
44. The Diary Of A Meditation Practitioner, Dr. Jane Hamilton Merrit, U.S.A., 1960.
45. Directing To Self Penetration, Tan Acharn Kor Khao-suan-luang, Bangkok, 1984.
46. Đoạn Trừ Lậu Hoặc, Acharya Buddharakkhita, dịch giả Tỳ Kheo Pháp Thông, 2002.
47. Đường Về Bến Giác, Thích Thanh Cát, Palo Alto, CA, 1987.
48. Đường Về Thực Tại, Chu Tư Phu-Cát Tư Đỉnh, dịch giả Từ Nhân, NXB Phương Đông, 2007.
49. The Elements of Zen, David Scott and Tony Doubleday, 1992.
50. The English-Chinese Dictionary, Lu Gusun, Shanghai, China, 1994.
51. Essays In Zen Buddhism, Daisetz Teitaro Suzuki, 1949.
52. Essentials Of Insight Meditation, Ven. Sujiva, Malaysia, 2000.
53. Everyday Zen, Charlotte Joko Beck, edited by Steve Smith, NY, U.S.A., 1998.
54. The Experience of Insight, Joseph Goldstein, Santa Cruz, CA, U.S.A., 1976.
55. The Flower Ornament Scripture, Shambhala: 1987.
56. Food For The Thinking Mind, Ven. K. Sri Dhammananda, Kuala Lumpur, Malaysia, 1999.
57. The Gateless Barrier, Robert Aitken, San Francisco, CA, U.S.A., 1990.
58. Generating The Mind Of Enlightenment, The Dalai Lama XIV, 1992.
59. The Gift Of Well-Being, Ajahn Munido, UK, 1997.
60. Gõ Cửa Thiền, Zen Master Muju, dịch giả Nguyễn Minh, NXB Văn Hóa Thông Tin, 2008.
61. A Guide To Walking Meditation, Thich Nhat Hanh, 1985.
62. A Heart As Wide As The World, Sharon Salzberg, Boston, Massachusetts, U.S.A., 1997.
63. Hiểu Về Trái Tim, Thích Minh Niệm, NXB Trẻ, V.N., 2010.
64. The Holy Teaching Of Vimalakirti, Robert A.F. Thurman: 1976.
65. How To Get From Where You Are To Where You Want To Be, Cheri Huber, 2000.
66. Hương Thiền, Thích Nhật Quang, NXB TPHCM, 2001.
67. The Illustrated Encyclopedia Of Zen Buddhism, Helen J. Baroni, Ph.D., NY, U.S.A., 2002.
68. Im Lặng Là Tiếng Động Không Ngừng, Thích Giác Nhiệm, VN, 2004.
69. An Index To The Lankavatara Sutra, D.T. Suzuki, New Delhi, India, 2000.
70. In This Very Life, Sayadaw U. Pandita, 1921.
71. In This Very Moment, James Ishmael Ford, Boston, U.S.A., 1996.
72. An Index to the Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1934.
73. Insights, Ven. Master Hsuan Hua, Ukiah, CA, U.S.A., 2007.
74. Insight Meditation, Joseph Goldstein, 1993.
75. The Intention Of Patriarch Bodhidharma Coming From The West, Ven. Master Hsuan Hua, Burlingame, CA, U.S.A., 1983.
76. An Introduction To Zen Buddhism, D.T. Suzuki, 1934.
77. It's Easier Than You Think, Sylvia Boorstein, 1995.
78. Journey Without Goal, Chogyam Trungpa, 1981.
79. Just Add Buddha!, Franz Metcalf, Berkeley, CA, U.S.A., 2004.
80. Khai Mở Đạo Tâm, Đạo Sư Duy Tuệ, U.S.A., 2008.
81. Khi Nào Chim Sắt Bay, Ayya Khema, Việt dịch Diệu Liên Lý Thu Linh, 2004.
82. Kim Cang Giảng Giải, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
83. Kinh Nghiệm Thiền Quán, Joseph Goldstein, dịch giả Nguyễn Duy Nhiên, NXB Đà Nẵng, 2007.
84. Kinh Pháp Bảo Đàn, Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2007.

85. Lịch Sử Thiền Học, Ibuki Atsushi, dịch giả Tàn Mộng Tử, NXB Phương Đông, VN, 2001.
86. The Lion Roar, David Maurice, NY, U.S.A., 1962.
87. Living Buddhist Masters, Jack Kornfield, Santa Cruz, CA, U.S.A., 1977.
88. Living In The State Of Stuck, Marcia J. Scherer, Santa Cruz, CA, U.S.A., 1996.
89. The Long Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Maurice Walshe, 1987.
90. Luminous Mind, Joel and Michelle Levey, CA, U.S.A., 1999.
91. Mã Tổ Ngữ Lục, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlong, VN, 2012.
92. Meditating With Mandalas, David Fontana, London, UK, 2005.
93. Meditation, Eknath Easwaran, Petaluma, CA, U.S.A., 1978.
94. Meditation Now: Inner Peace Through Inner Wisdom, S.N. Goenka, Seattle, WA, U.S.A., 2002.
95. The Method of Zen, Eugen Herrigel, 1960.
96. The Middle Length Discourses of the Buddha, translated from the Pali by Bhikkhu Nanamoli, edited and revised by Bhikkhu Bodhi, 1995.
97. The Mind In Early Buddhism, Ven. Thích Minh Thanh, NXB Tổng Hợp TPHCM, 2001.
98. Mindfulness, Bliss, And Beyond, Ajahn Brahm, U.S.A., 1951.
99. Minh Sát Thực Tiễn, Mahasi Sayadaw, dịch giả Tỳ Kheo Pháp Thông, NXB Tôn Giáo, VN, 2007.
100. Minh Triết Thiền, Đạo Sư Duy Tuệ, NXB Văn Hóa-Thông Tin, Hà Nội, VN, 2008.
101. More Daily Wisdom, Tenzin Gyatso, The Fourteenth Dalai Lama, edited by Josh Bartok, Boston, U.S.A., 2006.
102. Mở Rộng Tâm, Đạo Sư Duy Tuệ, U.S.A., 2003.
103. Nẻo Vào Thiền Học, Thích Nhất Hạnh, NXB Lá Bối, 1970.
104. Nếp Thiền, Thích Nhật Quang, NXB TPHCM, 2002.
105. Ngay Trong Kiếp Sống Này, U Pandita, dịch giả Tỳ Kheo Khánh Hỷ, San Jose, CA, U.S.A., 1996.
106. Nghiên Cứu Kinh Lăng Già, D.T. Suzuki, Việt dịch Thích Chơn Thiện & Trần Tuấn Mẫn, GHPGVN Ban Giáo Dục Tăng Ni, 1992.
107. Nguồn Sống An Lạc, Thích Từ Giang & Thích Phong Hội, NXB Tôn Giáo Hà Nội, VN, 2001.
108. Những Vị Thiền Sư Đương Thời, Jack Kornfield, dịch giả Tỳ Kheo Minh Thiện, NXB TPHCM, 1999.
109. Niệm Phật Thập Yếu, Hòa Thượng Thích Thiên Tâm, 1950.
110. The Nine Essential Factors Which Strengthen The Indriya Of A Vipassana Meditating Yogi, Ven. Sayadaw U Kundalabhivamsa, Singapore, 1994.
111. Nirvana In A Nutshell, Scott Shaw, New York, 2002.
112. Nơi Ấy Cũng Là Bây Giờ Và Ở Đây, Jon Kabat-Zinn, dịch giả Nguyễn Duy Nhiên, NY, U.S.A., 1996.
113. An Open Heart, The Dalai Lama XIV, 2012.
114. Open Heart, Clear Mind, Thubten Chodron, 1990.
115. Opening The Hand Of Thought, Kosho Uchiyama, U.S.A., 2004.
116. Original Teachings Of Ch'an Buddhism: Selected from Transmission Of The Lamp, Chang Chung Yuan, 1969.
117. Ốc Đảo Tự Thân, Ayya Khema, dịch giả Diệu Đạo, U.S.A., 2002.
118. Pagodas, Gods and Spirits of Vietnam, Ann Helen Unger & Walter Unger, NY, U.S.A., 1997.
119. Pháp Bảo Đàn Kinh, Cư Sĩ Tô Quế, 1946.
120. Pháp Bảo Đàn Kinh, Mai Hạnh Đức, 1956.
121. Pháp Bảo Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Mãn Giác, 1985.
122. Pháp Bảo Đàn Kinh, Hòa Thượng Minh Trực, 1944.
123. Pháp Bảo Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1992.
124. Pháp Bửu Đàn Kinh, Hòa Thượng Thích Từ Quang, 1942.
125. Pháp Hành Thiền Tuệ, Tỳ Kheo Hộ Pháp, NXB Tôn Giáo, 2000.

126. Pháp Môn Tọa Thiền, Hòa Thượng Thích Giác Nhiên, 1960.
127. Phật Dạy Luyện Tâm Như Chăn Trâu, Tâm Minh Ngô Tằng Giao, NXB Phương Đông, VN, 2010.
128. Phật Giáo Thiền Tông, Muso, dịch giả Huỳnh Kim Quang, 1996.
129. Phật Pháp Căn Bản (Việt-Anh)—Basic Buddhist Doctrines, 08 volumes, Thiện Phúc, USA, 2009.
130. Phép Lạ Của Sự Tĩnh Thức, Zen Master Thích Nhất Hạnh, 1975.
131. Phương Pháp Tọa Thiền, Thích Thanh Từ, NXB TP HCM, 2004.
132. Pointing The Way, Bhagwan shree Rajneesh, India, 2006.
133. The Practice of Tranquility and Insight, Khenchen Thrangu, New York, 1993.
134. The Practice of Zen, Chang Chen Chi, London, UK, 1959.
135. Practicing The Dhamma With A View To Nibbana, Radhika Abeyssekera, Sri Lanka, 2008.
136. Present Moment Wonderful Moment, Thich Nhat Hanh, 1990.
137. Pure Land Zen-Zen Pure Land, Letters From Patriarch Yin Kuang, translated by Master Thich Thien Tam, Second edition, 1993.
138. The Pursuit Of Happiness, David Pond, Woodbury, MN, 2008.
139. Quy Sơn Cảnh Sách, Quy Sơn Linh Hựu, dịch giả Nguyễn Minh Tiến, NXB Tôn Giáo, 2008.
140. Quy Sơn Ngữ Lục, dịch giả Dương Thanh Khải, Vinhlông, VN, 2012.
141. The Requisites Of Enlightenment, Ven. Ledi Sayadaw, Sri Lanka, 1971.
142. Sayings Of Buddha, The Peter Pauper Press, New York, U.S.A., 1957.
143. The Shambhala Dictionary Of Buddhism & Zen, Ingrid Fischer-Schreiber & Michael Diener, translated by Michael H. Kohn, Boston, U.S.A., 1991.
144. Shobogenzo: book 1, book 2, book 3, and book 4, Zen Master Dogen, translated into English by Gudo Nishijima & Chodo Cross, London, UK, 1994.
145. A Short History Of Buddhism, Edward Conze, London, UK, 1980.
146. Sixth Patriarch's Sutra, Tripitaka Master Hua, 1971.
147. Soi Gương Ngữ Hạnh Thiền Môn, Thích Quảng Hiểu, NXB Tôn Giáo Hà Nội, VN, 2006.
148. Sống Thiền, Eugen Herrigel, Việt dịch Thích Nữ Trí Hải, VN, 1989.
149. A Still Forest Pool, Achaan Chah, compiled and edited by Jack Kornfield & Paul Breiter, Wheaton, Illinois, U.S.A., 1985.
150. Studies in Ch'an and Hua-Yen, Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, Honolulu, 1983.
151. Studies in The Lankavatara Sutra, Daisetz Teitaro Suzuki, London, 1930.
152. The Supreme Science Of The Buddha, Egerton C. Baptist, San Diego, CA, U.S.A., 1955.
153. Suramgama Sutra, Minh Tâm Lê Đình Thám: 1961.
154. Sử 33 Vị Tổ Thiền Tông Ấn-Hoa, Thích Thanh Từ, NXB Tôn Giáo, VN, 2010.
155. Sự Thực Hành Về Thiền Chỉ Và Thiền Quán, Khenchen Thrangu, dịch giả Nguyễn Hương, 2004.
156. Tác Dụng Của Thiền Đối Với Đời Sống Con Người, Thông Triệt, U.S.A., 2000.
157. Tam Giáo Việt Nam Tiên Đề Tư Tưởng Mở Đạo Cao Đài, Huệ Khải, NXB Tam Giáo Đồng Nguyên, San Martin, CA, USA, 2010.
158. Taming The Monkey Mind, Thubten Chodron, Singapore, 1990.
159. Tao Te Ching, Lao-tsu, Random House, NY, U.S.A., 1972.
160. Tâm Bất Sinh, Zen master Bankei, dịch giả Thích Nữ Trí Hải, Hoa Dam Publisher 2005.
161. Tâm Và Ta, Thích Trí Siêu, NXB Đông Phương 2010.
162. Teachings From The Silent Mind, Ajahn Sumedho, Hertfordshire, UK, 1984.
163. Temple Dusk, Mitsu Suzuki, translated into English by Kazuaki Tanahashi & Gregory A. Wood, Berkeley, CA, U.S.A., 1992.
164. That Which You Are Seeking Is Causing You To Seek, Cheri Huber, 1990.
165. Thiên Trúc Tiểu Du Ký, Thiện Phúc, USA, 2006.
166. Thiền Dưới Ánh Sáng Khoa Học, Thích Thông Triệt, Perris, CA, U.S.A., 2010.
167. Thiền Đạo Tu Tập, Chang Chen Chi, Việt dịch Như Hạnh, North Hills, CA, U.S.A., 1998.

168. Thiên Định Thực Hành, Thuần Tâm, Nhà Sách Lê Lai, Saigon, VN, 1970.
169. Thiên Đốn Ngộ, Thích Thanh Từ, Tu Viện Chơn Không, VN, 1974.
170. Thiên & Giải Thoát, H.T. Tinh Vân, dịch giả Thuận Hùng, NXB Thời Đại, 2010.
171. Thiên Là Gì?, Thích Thông Huệ, U.S.A., 2001.
172. Thiên Lâm Bảo Huấn, Diệu Hỷ & Trúc Am, dịch giả Thích Thanh Kiểm, NXB Tôn Giáo, 2001.
173. Thiên Luận, 3 vols, D.T. Suzuki, dịch giả Trúc Thiên, 1926.
174. Thiên Phái Lâm Tế Chúc Thánh, Thích Như Tịnh, Illinois, U.S.A., 2006.
175. Thiên Quán: Tiếng Chuông Vượt Thời Gian, Sayagyi U Ba Khin, dịch giả Tỳ Kheo Thiện Minh, NXB TP HCM, 2002.
176. Thiên Sư, Thiện Phúc, USA, 2007.
177. Thiên Sư Trung Hoa, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1995.
178. Thiên Sư Việt Nam, Hòa Thượng Thích Thanh Từ: 1972.
179. Thiên Tào Động Nhật Bản, Amazu Ryuushin, Việt dịch Thích Như Điển, Hannover, Germany, 2008.
180. Thiên Tâm Từ, Sharon Salzberg, dịch giả Tỳ Kheo Thiện Minh Trần Văn Huân, NXB Tôn Giáo, 2002.
181. Thiên Thư Tây Tạng, Lama Christie McNally, Việt dịch Đại Khả Huệ, NXB Phương Đông, 2010.
182. Thiên Tông Trực Chỉ, Thiên sư Thiên Cơ, dịch giả Thích Thanh Từ, 2002.
183. Thiên Tông Việt Nam Cuối Thế Kỷ 20, Hòa Thượng Thích Thanh Từ, 1991.
184. Thiên Tứ Niệm Xứ Minh Sát Tuệ, H.T. Giới Nghiêm, NXB Tôn Giáo 2009.
185. Thiên Uyển Tập Anh, Lê Mạnh Thát, NXB TP HCM, 1999.
186. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Hòa Thượng Bích Liên, Hòa Thượng Như Phước, Hòa Thượng Từ Quang, 1957.
187. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Tâm Minh Lê Đình Thám, 1961.
188. Thủ Lăng Nghiêm Kinh, Trí Độ và Tuệ Quang, 1964.
189. Thuần Hóa Tâm Hồn, Ven. Thubten Chodron, dịch giả Thích Minh Thành, NXB Tổng Hợp TP HCM, 2003.
190. The Three Pillars of Zen, Roshi Philip Kapleau, 1912.
191. Thuật Ngữ Duy Thức Học, Giải Minh, NXB Phương Đông, 2011.
192. To Be Seen Here And Now, Ayya Khema, Sri Lanka, 1987.
193. Three Hundred Sixty-Five Zen Daily Readings, Jean Smith, NY, U.S.A., 1999.
194. Three Pilars Of Zen, Roshi Philip Kapleau, U.S.A., 1962.
195. Three Principal Aspects Of The Path, The Dalai Lama XIV, 1992.
196. The Tibetan Book Of Meditation, Lama Christie McNally, NY, U.S.A., 2009.
197. Trái Tim Thiền Tập, Sharon Salzberg, dịch giả Nguyễn Duy Nhiên, NXB Văn Hóa Thông Tin, 2008.
198. Tổ Sư Bồ Đề Đạt Ma, H.T. Tuyên Hóa, Burlingame, CA, U.S.A., 1983.
199. Transforming The Mind, His Holiness The Dalai Lama, London, 2000.
200. Trung A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
201. Trung Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1992.
202. Trường A Hàm Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
203. Trường Bộ Kinh, Hòa Thượng Thích Minh Châu: 1991.
204. Trường Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1991.
205. Tu Tập Chỉ Quán Tọa Thiền Pháp Yếu, Thiên Thai trí Giả Đại Sư, Việt dịch Hoàn Quan Thích Giải Năng, NXB Tôn Giáo, 2005.
206. Tuệ Trung Thượng Sĩ Ngữ Lục, Thích Thanh Từ, Thiền Viện Thường Chiếu, VN, 1996.
207. Tuyệt Giữa Mùa Hè, Sayadaw U Jotika, dịch giả Tỳ Kheo Tâm Pháp, Riverside, CA, U.S.A., 2012.

208. Tương Ứng Bộ Kinh, Viện Nghiên Cứu Phật Học Việt Nam: 1993.
209. Từ Điển Phật Học Anh-Việt—English-Vietnamese Buddhist Dictionary, 10 volumes, Thiện Phúc, USA, 2007.
210. Từ Điển Phật Học Việt-Anh—Vietnamese-English Buddhist Dictionary, 6 volumes, Thiện Phúc, USA, 2005.
211. Từ Điển Thiên Tông Hán Ngữ, Hồ Bắc Nhân Dân Xuất Bản Xã, Trung Quốc, 1994.
212. Từ Điển Thiên Tông Hán Việt, Hân Mẫn & Thông Thiên, NXB TPHCM, 2002.
213. Từ Điển Thuật Ngữ Thiên Tông, Thông Thiên, NXB Tổng Hợp TPHCM, 2008.
214. Understanding The Heart, Thích Minh Niêm, U.S.A., Authorhouse published in 2012.
215. Vài Chú Giải Về Thiên Đốn Ngộ, Nguyên Giác Phan Tấn Hải, CA, U.S.A., 1990.
216. Vào Cổng Nhà Thiên, Thích Thanh Từ, Đà Lạt, VN, 1980.
217. Kinh Viên Giác, Hòa Thượng Thích Thiện Hoa, Saigon 1958.
218. The Vimalakirti Nirdeśa Sutra, Charles Luk, 1972.
219. Vipassana Meditation, Sayadaw U Janakabhivamsa, Yangon, Myanmar, 1985.
220. Vô Môn Quan, Thiền Sư Vô Môn Huệ Khai, dịch giả Trần Tuấn Mẫn, VN, 1995.
221. Vô Ngã Vô Ưu, Ayya Khema, translated by Diệu Đạo, U.S.A., 2000.
222. Walking with the Buddha, India Dept. of Tourism, New Delhi, 2004.
223. What Is Buddhism?, Frank Tullius, 2001.
224. What Is Zen?, Alan Watts, Novato, CA, U.S.A., 1973.
225. Wherever You Go, There You Are, Jon Kabat Zinn, NY, U.S.A., 1994.
226. Zen Antics, Thomas Cleary, Boston, MA, U.S.A., 1949.
227. Zen Art For Meditation, Stewart W. Holmes & Chimyo Horioka, Tokyo, 1973.
228. Zen Buddhism and Psychoanalysis, D.T. Suzuki and Richard De Martino, 1960.
229. Zen's Chinese Heritage, Andy Ferguson: 2000.
230. Zen Dictionary, Ernest Wood, NY, U.S.A., 1957.
231. The Zen Doctrine of No Mind, D.T. Suzuki, 1949.
232. Zen In The Art Of Archery, Eugen Herrigel, 1953.
233. Zen And The Art Of Making A Living, Laurence G. Boldt, Auckland, New Zealand, 1992.
234. Zen Buddhism, The Peter Pauper Press, NY, U.S.A., 1959.
235. Zen In The Light Of Science, Thích Thông Triệt, Perris, CA, U.S.A., 2010.
236. Zen Mind, Beginner's Mind, Shunryu Suzuki, Tokyo, Japan, 1970.
237. Zen Philosophy, Zen Practice, Hòa Thượng Thích Thiên Ân, 1975.
238. Zen In Plain English, Stephan Schuhmacher, New York, NY, U.S.A., 1988.
239. The Zen & Pure Land Meditation, Thích Huyền Dung, Chatsworth, CA, U.S.A., 2006.
240. The Zen Teaching of Bodhidharma, translated by Red Pine 1987.